

# Diálogos interseccionais a partir das margens

Taliane Pereira Oliveira  
Denize de Almeida Ribeiro  
Jessica Bruno  
(Orgs.)



## **Diálogos interseccionais a partir das margens**

**REITOR**

Fábio Josué Souza dos Santos

**VICE-REITOR**

José Pereira Mascarenhas Bisneto

**SUPERINTENDENTE**

Rosineide Pereira Mubarack Garcia

**CONSELHO EDITORIAL**

Leila Damiana Almeida dos Santos Souza

Leilane Silveira D'Ávila

Luciana da Cruz Brito

Maurício Ferreira da Silva

Paula Hayasi Pinho

Paulo Henrique Ribeiro do Nascimento

Rafael dos Reis Ferreira

Rosineide Pereira Mubarack Garcia (Presidente)

Rubens da Cunha

**SUPLENTE**

Carlos Alfredo Lopes de Carvalho

Marcílio Delan Baliza Fernandes

Tatiana Polliana Pinto de Lima

**COMITÊ CIENTÍFICO**

(Referente ao Edital nº. 004/2020 EDUFRB – 15 anos de Ações e Políticas  
Afirmativas da UFRB)

Andrey Rooseweet Chagas Lemos

Edilza Correia Sotero

Givânia Maria da Silva

Lúcia Maria Xavier de Castro

Petrônio José Domingues

**EDITORA FILIADA À**

Taliane Pereira Oliveira  
Denize de Almeida Ribeiro  
Jessica Bruno  
(Orgs.)

# **Diálogos interseccionais a partir das margens**



Editora UFRB  
Cruz das Almas - Bahia  
2022

Copyright©2022 by Taliane Pereira Oliveira, Denize de Almeida  
Ribeiro e Jessica Bruno

Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB

*Projeto gráfico e editoração eletrônica*

Antonio Vagno Santana Cardoso

*Capa*

Mártins Neto

*Imagem de capa*

Midjourney

*Revisão e normatização técnica*

Taliane Pereira Oliveira

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio,  
seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

D537 Diálogos Interseccionais a partir das margens / Taliane Pereira Oliveira Denize de  
Almeida Ribeiro, Jessica Bruno, (Orgs). Cruz das Almas, BA: EDUFRB, 2022  
328p.: il.

Este Livro Eletrônico é parte da Coleção 15 Anos de Ações e Políticas Afirmativas  
da UFRB. Vol. 3

ISBN: 978-65-88622-69-8 (Coleção)

ISBN: 978-65-88622-66-7 (Volume)

1. Feminismo. 2. Desigualdades – Gênero - Raça. 3. Interseccionalidade. I.  
Oliveira, Taliane Pereira II. Ribeiro, Denize de Almeida. III. Bruno, Jessica.  
IV. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. V. Título.

CDD: 305.42

Ficha elaborada pela Biblioteca Central de Cruz das Almas - UFRB.

Responsável pela Elaboração – Patrícia Verônica Nascimento Dias Fernandes (Bibliotecária - CRB5 /1353).  
(os dados para catalogação foram enviados pela usuária via formulário eletrônico).

Livro publicado em 08 de novembro de 2022



Editora UFRB

Rua Rui Barbosa, 710 – Centro

44380-000 Cruz das Almas – Bahia/Brasil

Tel.: (75) 3621-7672

editora@reitoria.ufrb.edu.br

www.ufrb.edu.br/editora

# Sumário

## **Apresentação**

Luciana da Cruz Brito ..... 9

## **Introdução**

Angela Figueiredo ..... 13

## **PARTE I GÊNERO, RAÇA E EDUCAÇÃO**

### **Vozes insubmissas no espaço escolar**

Camila Moreira de Jesus ..... 25

### **Identidade negra e educação: um olhar pedagógico**

Angélica Aparecida de Souza ..... 45

### **Os/as novos/as sujeitos/as na produção do conhecimento**

Weder Bruno de Almeida,  
Angela Figueiredo ..... 59

### **(Re)ações afirmativas: enfrentamentos à neoliberalização epistemológica**

Jessica Santana Bruno ..... 79

### **Trajetórias de professoras negras na UFBA**

Wellington Pereira ..... 101

## **PARTE II CABELO E IDENTIDADE NEGRA**

### **Os fios de recontos: relatos de jovens negras**

Iansmin Gonçalves de Oliveira,  
Rita de Cássia Dias Pereira de Jesus ..... 123

### **O cabelo crespo é ancestral**

Kátia Maria dos Santos Barbosa ..... 145

## **Educação antirracista e ciberativismo**

Dailza Araújo Lopes, Angela Figueiredo,  
Iraiza de Souza Pereira.....165

### **PARTE III INSTERSECÇÕES DE GÊNERO, RAÇA E OUTRAS SUBALTERNIDADES**

#### **A afetividade da mulher negra no Brasil**

Luciana Falcão Lessa .....187

#### **Feminismo Negro, Candomblé e saúde**

Denize de Almeida Ribeiro .....207

#### **Gordofobia e resistência da mulher gorda**

Rosimere da Paixão Santos,  
Angela Figueiredo .....235

#### **Mulheres chefes de família: um olhar interseccional**

Taliane Pereira Oliveira .....255

#### **As trabalhadoras domésticas e o “feminismo da prática”**

Sintia Araújo Cardoso,  
Angela Figueiredo .....283

#### **Identificação e desidentificação na experiência *queer***

Udinaldo Júnior,  
Angela Figueiredo .....303

**Autoras(es)** .....323



## Apresentação

### Ventos transformadores: sobre a importância deste livro

*Luciana da Cruz Brito*

Podemos afirmar que no ano de 2002 protagonizamos uma reviravolta na sociedade brasileira, impactando a produção científica no país, que passou por uma grande mudança. Sem medo de cometer um exagero, podemos chamar esse momento de revolução, ou pelo menos o início de uma. Aquele seria o ano de implementação das cotas raciais nas universidades brasileiras, quando as primeiras delas, a Universidade do Estado da Bahia e a Universidade Estadual do Rio de Janeiro, passaram a adotar o sistema. Ao contrário do que afirmavam setores opostos à implementação desse sistema de ingresso e de reparação histórica, a entrada de pessoas negras nas universidades não interferiu negativamente na qualidade do ensino e da pesquisa oferecida nessas Instituições, muito pelo contrário.

Já sabemos sobre os impactos positivos e transformadores do sistema de cotas nas vidas das famílias negras brasileiras, além de famílias pobres em geral e indígenas. Contudo, acredito que nunca é demais reforçar e reafirmar como a entrada dessa nova geração de cientistas engrandece a universidade, tanto do ponto de vista da qualidade do que é produzido em termos de conhecimento científico nesses centros de ensino e pesquisa, quanto do ponto de vista da diversidade social e racial agora vista nos *campi* e nas salas de aula. Tarefa ainda por ser feita e ampliada, e que resiste em meio aos retrocessos atuais que sabotam as universidades públicas brasileiras, a diversidade presente nos espaços acadêmicos, ainda que não completa, anuncia uma promessa de que um dia será possível que “elite intelectual” não seja sinônimo de uma posição quase que hereditária, reservada aos membros das elites econômicas brasileiras e seus descendentes.

As universidades brasileiras, e por consequência a pesquisa desenvolvida nelas, desde a entrada de pessoas negras nessas instituições se mostrou renovada pelo frescor de pessoas que, pela primeira vez, pautaram novos temas de pesquisa, metodologias e epistemologias produzidas a partir de reflexões e debates que realizavam nas suas comunidades e nos movimentos sociais, e que são fundamentais à sociedade brasileira. Assim, novos temas de pesquisa surgiram, novos conceitos e problemas foram trazidos “para dentro” dos laboratórios, dos coletivos, dos centros de pesquisa, mas, sobretudo, das salas de aula, onde conflitos, novas alianças, descobertas e identidades foram forjadas. Um exemplo dessa potência que é a universidade após a entrada dessas diversas pessoas, é que elas trouxeram ventos transformadores para nossas Instituições, o que pode ser visto nesta publicação, na qual perceberemos como novos pesquisadores, junto àquelas já experientes, consagram novos campos de estudo. Já sabíamos da relevância de tudo isso, mas essa mudança se tornou ainda mais importante agora, e também digna de registro, diante dos retrocessos que assistimos no país e que afetam sobremaneira as universidades públicas.

Nesta obra, *Diálogos interseccionais a partir das margens*, uma publicação comemorativa dos 15 anos da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, os capítulos são todos frutos de trabalhos produzidos por pesquisadoras e pesquisadores que compõem o Coletivo Angela Davis. As contribuições desse grupo de pesquisa aqui publicadas reúnem reflexões produzidas sobre desigualdades e enfrentamentos no contexto educacional, das redes sociais, do ativismo, do trabalho e outros espaços da vida social.

Entende-se aqui como fundamental que o exercício da cidadania e o acesso a direitos básicos começam no espaço escolar, ainda na infância e na juventude. Portanto, veremos que alguns capítulos presentes nesta coletânea seguem a linha teórico-metodológica daquilo de mais sofisticado que tem sido produzido na academia desde a década de 1980, e que tem sido apontado pelo movimento negro brasileiro desde a década de

1970: que a escola é espaço de fortalecimento da identidade de crianças e jovens, sobretudo as/os das classes populares. Para tanto, métodos e novas perspectivas pedagógicas tem sido desenvolvidas e propostas dentro dessa academia “pedagogicamente engajada”, para citar bell hooks.

Assim, parte viva e pulsante dessa universidade, formada de pessoas que até pouco tempo ocupavam as cadeiras das salas de aula das escolas públicas na condição de estudantes, hoje, como pesquisadoras e pesquisadores, trazem a importância da identidade, da celebração dos seus traços físicos e ancestrais, da cosmovisão e formas de estar no mundo como elementos fundamentais no processo de ensino-aprendizagem. Além do mais, os textos que pautam os temas da educação refletem sobre afirmação da identidade negra, trajetórias de professoras negras e produção do conhecimento. Outras histórias, até então secundarizadas ou silenciadas, portadoras dos saberes populares e tradicionais, aparecem aqui como ferramentas potentes para transformação da escola num espaço mais democrático e acolhedor.

Esses corpos, até pouco tempo destoantes do espaço acadêmico, questionadores do *cis-tema*, traduzem aquilo já dito por Beatriz Nascimento, quando essa historiadora e intelectual brasileira afirmava que o corpo negro, e aqui acrescento cis e trans, é portador de ricas memórias históricas e ancestrais, e é através dele que essa riqueza se manifesta. Portanto, a atuação desses corpos nas universidades promoveu mudanças no campo científico, mas também desestabilizou positivamente a noção de que a academia, os *campi* e as salas de aula só abrigavam um corpo: branco, heteronormativo, discreto e acomodado, oriundo das classes dominantes. Os coletivos diversos, de estudantes negres, quilombolas, indígenas, compostos por gays e lésbicas diversos e de diferentes classes sociais, mas em geral das classes trabalhadoras do Nordeste do Brasil, nos evocam a pensar em um conceito muito discutido aqui, que é a *insterseccionalidade*.

As diferenças e especificidades intra-grupos, os desejos, as subjetividades e diversos espaços e condições nos quais elas foram forjadas,

os sonhos, os planos e formas de ver o mundo se tornam aqui, perceberemos, de forma muito elaborada, objeto de análise e investigação. Os corpos transformam, transgridem e propõem mudanças cotidianamente, seja no campo da educação, no mundo virtual, nas comunidades e até mesmo nas novas epistemologias que produzem. De fato, concordando novamente com Beatriz Nascimento, são corpos carregados de riqueza de significados, são transformadores.

Ligando fios de pontas que poderiam ser consideradas opostas, essa nova produção intelectual dialoga profundamente com a ancestralidade. As trajetórias de mulheres ativistas, ou até mesmo as formas de viver das nossas ancestrais que lutaram por autonomia e respeito num mundo regido pelo patriarcado, são celebradas do primeiro ao último capítulo. Nesse sentido, não poderiam faltar estudos que tratem da cosmovisão afro-brasileira, guardada, preservada e mantida pelas matriarcas dos terreiros de candomblé.

É por isso que esta publicação nos chega em boa hora. No país que mais mata travestis no mundo, no qual os números de feminicídios de mulheres negras crescem, ao mesmo tempo suas reivindicações por reconhecimento e espaço na academia, nos lares e na política se expandem, é bem-vinda uma produção científica comprometida com a ampliação de direitos, com a ciência e a honestidade intelectual.

Além de tudo isso, esta coletânea celebra os 10 anos de Coletivo Angela Davis, formado por pesquisadoras/es unidas pela crença de uma intelectualidade que se produz sob a regência do afeto e, sobretudo, com forte compromisso com a sociedade brasileira e a ciência. Isso reflete muito bem o que é, por princípio, a missão da universidade pública no olhar dessas pessoas que compartilham aqui o resultado de suas pesquisas. A universidade pública é um espaço no qual a população brasileira, na sua forma mais diversa, negra, indígena, quilombola e das classes populares, deve reconhecer a si mesma.

# Introdução

## Ações afirmativas e insurgência na UFRB

*Angela Figueiredo*

É com muita satisfação que decidimos celebrar os 10 anos do Coletivo Angela Davis participando do edital para publicação de uma edição comemorativa dos 15 anos de Ações e Políticas Afirmativas e da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB. Esta tripla celebração é um capítulo importante das transformações que têm ocorrido no acesso de populações negras, indígenas e comunidades tradicionais às universidades brasileiras nas últimas duas décadas. A interiorização e a ampliação do número de universidades públicas federais no Brasil foi um projeto levado a cabo pelo Partido dos Trabalhadores. Esse movimento de ampliação, interiorização e adoção de políticas de cotas permitiu que professores e professoras negras concretizassem seus projetos acadêmicos profissionais, bem como possibilitou um aumento significativo do número de estudantes negras e negros nas universidades.

A política de cotas teve como objetivo o combate às desigualdades no acesso à educação e, por consequência, acarretou mudanças também nas desigualdades raciais no mercado de trabalho. Tal proposição não só transforma a paisagem corporal dos estudantes que frequentam a universidade, como impacta na produção do conhecimento. Ou seja, na medida em que a universidade se torna mais inclusiva, as questões de pesquisa também se tornam mais próximas do universo empírico das/dos estudantes. Na maioria das vezes, a escolha do tema de estudo está conectada aos interesses de suas comunidades e às atividades profissionalmente realizadas por essas/es estudantes. Dito de outro modo, nem mesmo os

opositores mais fervorosos ao sistema de cotas foram capazes de vislumbrar os impactos que tal política teria na produção do conhecimento e na multiplicidade de conhecimentos advindos da base, de pessoas que foram historicamente impossibilitadas de adentrar no espaço acadêmico. Trata-se, portanto, da formulação de conhecimentos caracterizados por uma pluralidade saberes, como propõe Boaventura Souza Santos (1989)<sup>1</sup>.

De acordo com Flávia Rios (2020)<sup>2</sup>, a ampliação dos coletivos negros ocorre exatamente como o resultado da implementação das políticas de ações afirmativas. Sabemos que os coletivos têm se constituído como espaços de articulação política, produção acadêmica, compartilhamento de experiências e criação de estratégias coletivas de aprendizado que se opõem a uma perspectiva eurocêntrica na universidade, e é desse modo que o debate sobre a descolonização ganha força teórica e empírica nas instituições de ensino superior, assim como a perspectiva teórica feminista negra. Por tudo isso, as experiências de coletivos têm se mostrado fundamentalmente importantes para fazer frente ao individualismo presente na universidade.

Formalmente, o Coletivo Angela Davis é um Grupo de Pesquisa Ativista sobre Gênero, Raça e Subalternidades, que iniciou suas atividades em 2011, na Universidade Federal do Recôncavo Bahia, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, vinculado ao Centro de Artes, Humanidades e Letras. Na prática, o Coletivo é muito mais que um grupo de pesquisa, pois estabelecemos um diálogo intenso com os movimentos sociais e com a comunidade.

O grupo surge como resultado de iniciativas anteriores e da demanda de estudantes vinculadas/os à Pós-Graduação na UFRB e a outras instituições de ensino superior, que realizavam pesquisas na perspectiva

---

<sup>1</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. *Ciência e senso comum. In: \_\_\_\_\_, Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p. 31-45.

<sup>2</sup> GUIMARÃES, Antônio Sérgio; RIOS, Flávia; SOTERO, Edilza. Coletivos negros e novas identidades raciais. *In: Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 39, p. 309-327, ago. 2020.

interseccional sobre as categorias de gênero, raça, classe, sexualidade, religiosidade e outras, mas que há dez anos se consideravam isoladas/os, do ponto de vista do debate e da interlocução em suas respectivas instituições de origem. Entretanto, o Coletivo tem se tornado bastante heterogêneo, do ponto de vista da sua composição, e já que temos a participação de professoras e pesquisadoras em nível de doutorado, mestrado, graduação, profissionais que atuam na área de educação e em setores públicos, cujo objetivo é a promoção da equidade de gênero e racial. Nesse sentido, torna-se evidente a necessidade da criação de um espaço de diálogo e de troca de experiências. Como já destacado por Sandra Azeredo (1994)<sup>3</sup>, Lilly Kaldwell (2000)<sup>4</sup> e Angela Figueiredo (2020)<sup>5</sup>, as pesquisas que abordam as questões de gênero e raça no Brasil são conduzidas majoritariamente por mulheres negras e, como consequência disso, o Coletivo Angela Davis é constituído por uma maioria de mulheres negras, ainda que não exclusivamente.

É claro que a escolha do nome do grupo é uma homenagem à ativista, feminista negra e intelectual, Angela Davis. Sua trajetória é uma fonte de inspiração política, intelectual e epistemológica para o grupo, que se propõe a contribuir no processo de formação acadêmica de jovens intelectuais negras/os, promovendo/apoiando o engajamento na luta contra a discriminação racial, a homofobia, o sexismo e estimulando a promoção de uma educação antirracista. A produção acadêmica de Angela Davis é estreitamente relacionada com uma atuação política, na busca por conhecer para transformar, para combater as injustiças nas sociedades capitalistas marcadas profundamente pelas desigualdades.

<sup>3</sup> AZEREDO, Sandra. Teorizando sobre gênero e relações raciais. **Revista Estudos Feministas**, n. e., p. 203-216, 1994.

<sup>4</sup> CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 91-108, jan. 2000. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11922/11177>. Acesso em: 18 ago. 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/%x>.

<sup>5</sup> FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Revista Tempo e Argumento**, Vol. 12, n. 29, 2020.

É importante destacar aqui as duas visitas de Angela Davis à UFRB. A primeira ocorreu em 2012, quando fez a conferência de abertura do Fórum Internacional 20 de Novembro<sup>6</sup>, quando conheceu e se encantou pela cidade de Cachoeira-BA, reconhecida internacionalmente pela força da cultura e religiosidade negra simbolizada, principalmente, pela centenária Irmandade Negra da Boa Morte. Em 2017, Angela Davis retorna à Cachoeira para participar da Escola Internacional Feminista Negra e Decolonial. Na oportunidade, fez uma importante conferência na reitoria da UFBA, em Salvador, no dia 25 de julho, dia da Mulher Afro-Latina e Caribenha.

Nossa atuação se inspira nos princípios e valores que norteiam a história desta ativista e no trabalho intelectual e político de quem homenageamos. O grupo busca qualificar pesquisadoras, sobretudo nos estudos de gênero, feminismo negro, sexualidade, desigualdades raciais, cultura negra e processos de subalternização, numa perspectiva de descolonização do conhecimento, em conexão com a luta política contra o racismo, o sexismo e a homofobia. Esse propósito se desdobra na criação de uma rede que congrega pesquisadoras/es nas áreas de interesse do Coletivo, no incentivo à solidariedade e à generosidade entre pessoas que estão em diferentes níveis da trajetória acadêmica, no diálogo e no compartilhamento de informações para a produção de conhecimentos, assim como no intercâmbio entre os membros do Coletivo e grupos afins, defendendo a transversalidade de gênero e raça nas ações desenvolvidas com os grupos parceiros e nas políticas públicas.

Além das dissertações e monografias defendidas nas instituições de ensino superior e do ingresso de membras do grupo no mestrado e/ou doutorado, ao longo desses dez anos de existência, acumulamos algumas conquistas, como a realização do I Encontro de Grupos de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Raça do Estado da Bahia (2014) e a articulação da

---

<sup>6</sup> O Fórum Internacional 20 de Novembro é considerado o maior evento acadêmico, político e cultural realizado em uma universidade pública brasileira na data de morte de Zumbi dos Palmares.



Rede Interinstitucional em Gênero, Raça e Sexualidade (REGRAS, 2014). Participamos de encontros e mobilizações feministas, como a Marcha das Mulheres Negras, ocorrida em 2015, em Brasília, e em 2021 participamos do Encontro Nacional dos Núcleos de Estudos e Pesquisas em Mulheres, Gênero e Sexualidades – Antídoto Feminista para Tempos Sombrios.

Em 2017, juntamente com o Odara<sup>7</sup>, participamos da organização do Julho das Pretas, uma atividade em homenagem ao Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha. Também realizamos dois sarais em outubro, durante a realização da Festa Literária Internacional de Cachoeira, o primeiro em 2017, que contou com a presença de Vera Lopes (atriz) e Luís Cutti (poeta), onde foi apresentado o monólogo: *Quem tem medo de monólogo?*; e a segunda edição, em 2018, em homenagem a Mestre Moa do Katendê, brutalmente assassinado no primeiro turno da eleição presidencial do mesmo ano.

O Coletivo também foi responsável pela organização e realização da Escola Internacional do Pensamento Feminista Negro Decolonial, que ocorreu em três edições: em julho de 2017, em agosto de 2018 e de 2019. Weder Bruno de Almeida, aluno da graduação e do mestrado em Ciências Sociais da UFRB e membro do Coletivo, afirma que a experiência da Escola demonstrou que não há “dicotomia definida e fixa entre a academia e o movimento social, entre a produção científica/intelectual e as práticas de transformação social cotidianas das participantes da Escola Internacional, em especial do Coletivo Angela Davis”.

Ainda de acordo com ele, por mais que a academia de herança colonial busque e force a alienação da produção científica, com a realidade concreta das mulheres negras, este conjunto de sujeitos se vê impelido a quebrar padrões epistemológicos/políticos impostos pela academia, que

<sup>7</sup> O Odara – Instituto da Mulher Negra – foi fundado em agosto de 2010. Trata-se de uma organização negra feminista com a missão de combater o racismo, o sexismo, a lesbofobia e desenvolver estratégias de garantia de direitos para o Bem Viver das Mulheres Negras da região do Nordeste brasileiro.

historicamente objetificaram seus corpos, silenciaram suas vozes e invisibilizaram suas escritas e subjetividades. Nesse sentido, discutimos sobre a importância de se trabalhar com conceitos como *interseccionalidade*, *feminismo negro* e *decolonialidade*, enquanto arcabouços teóricos importantes para a afirmação da produção de um conhecimento comprometido e engajado com movimentos e demandas sociais, historicamente subalternizadas.

Os textos aqui reunidos apresentam o resultado de Trabalhos de Conclusão de Curso (TCCs) de graduação na UFRB, de pesquisas de mestrado e doutorado realizadas no PPGCS/UFRB, no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (POSAFRO/UFBA) e no Programa de Pós-Graduação em Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM/UFBA), que somam um esforço coletivo na formação e reflexão empírica, assumindo uma perspectiva feminista negra e decolonial. Como consequência da interiorização das universidades, muitas pesquisas estão sendo realizadas no interior do Brasil – temas que historicamente foram abordados nos centros urbanos, como por exemplo, a maioria dos trabalhos sobre a experiência *queer* –, contribuindo, sobremaneira, para a compreensão das relações desiguais de poder na periferia do sistema mundo capitalista moderno.

Assumimos, portanto, a perspectiva feminista negra e decolonial em nossas pesquisas, e isso impacta tanto na escolha e na relevância dos temas, assim como na busca de relações mais horizontalizadas entre o sujeito/a sujeita pesquisadora e o sujeito/a sujeita pesquisada, bem como assumimos a demanda por destacar a contribuição negra no nosso arcabouço teórico-metodológico. Por esse motivo, defendemos o uso em negrito dos sobrenomes das/dos autoras/autores negras/negros quando citadas/os pela primeira vez nos textos, para que pesquisadoras/es e intelectuais possam tomar conhecimento da contribuição negra à ciência. Contudo, essa é uma demanda que não conseguimos concretizar nesta

publicação, que ainda tem como referência o padrão imposto pelas normas vigentes. Tal orientação é inspirada nas revistas feministas *Estudos Feministas* – da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – e *Cadernos Pagu* – da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), que incluíram como norma de citação o primeiro nome das mulheres citadas nos artigos, fazendo contraponto a certa masculinização dos nomes das autoras, quando apenas seus sobrenomes são citados. Essa prática, já usual nas referidas publicações, tem o intuito de destacar a contribuição feminina à ciência, pois sabemos que na regra vigente o substantivo masculino é tomado como neutro, e citando apenas o sobrenome, acabamos por invisibilizar a contribuição feminina e negra. Desse modo, com o crescente avanço dos movimentos feministas e negros, precisamos reelaborar algumas regras para que todas e todos possam se sentir representadas/os<sup>8</sup>.

O livro *Diálogos interseccionais a partir das margens* aborda nos capítulos iniciais a intersecção de gênero, raça e educação. As pesquisas foram realizadas na escola e não sobre a escola, tomada como um espaço importante de interação, descoberta e transformação. O texto de Camila Moreira de Jesus, no capítulo “Vozes insubmissas no espaço escolar”, aborda a experiência de estudantes negros e negras em uma escola pública em Feira de Santana, com o objetivo de compreender como as/os jovens articulam respostas às desigualdades de gênero e raça no ambiente escolar. Angélica Aparecida de Souza, no texto “Identidade negra e educação: um olhar pedagógico”, reflete sobre o fortalecimento da identidade negra no espaço educacional. Weder Bruno de Almeida e Angela Figueiredo, no capítulo “Os/as novos/as sujeitos/as na produção do conhecimento”, discutem como os processos de interiorização e a política de cotas estão transformando as universidades públicas brasileiras. Jessica Santana Bru-

<sup>8</sup> Esta foi uma decisão assumida pela Escola Internacional Feminista Negra, na edição de 2018. Em 2019, protocolamos tal documento junto à Associação Nacional de Pesquisadores Negros e Negras.

no, no texto “(Re)ações afirmativas: enfrentamentos à neoliberalização epistemológica”, apresenta reflexões sobre a quebra do silêncio com os trabalhos intelectuais de negras e negros nas universidades brasileiras, a partir das experiências de pesquisas inseridas no âmbito do Coletivo Angela Davis e na ocupação do espaço acadêmico por corpos negros que carregam a luta ancestral por afirmação e humanização. Wellington Pereira, no capítulo “Trajetórias de professoras negras na UFBA”, analisa a trajetória de professoras negras da Universidade Federal da Bahia, durante sua formação e atuação em sala de aula.

O segundo conjunto de textos é formado pelas pesquisas que abordam a importância do cabelo para a afirmação da identidade e, ao mesmo tempo, atualizam o binômio afirmação *versus* negação que caracterizou o dilema de muitas mulheres negras e que reaparece de maneira diversa nas narrativas e descobertas da juventude negra. Iansmin Gonçalves de Oliveira e Rita de Cássia Dias Pereira de Jesus, no texto “Os fios de recontos: relatos de jovens negras”, analisam as histórias de vida e formação de jovens negras no ensino médio. Kátia Maria dos Santos Barbosa, no capítulo “O cabelo crespo é ancestral”, faz uma análise das experiências referentes ao cabelo crespo entre estudantes do 9º ano da Educação Básica, questionando os padrões impostos sobre as características físicas das alunas/os negras/os. Nessa mesma perspectiva, Dailza Araújo Lopes, Angela Figueiredo e Iraiza de Souza Pereira, no capítulo “Educação antirracista e ciberativismo”, tratam do protagonismo das mulheres negras através da tecnologia, que questionam o discurso hegemônico, não apenas no que diz respeito à questão estética, mas também no enfrentamento de práticas racistas, machistas e sexistas.

O terceiro bloco é constituído de textos que propõem uma abordagem interseccional, tendo o gênero e a raça como centrais e imbricadas com outras categorias, como a solidão, a sexualidade e a religião, desse

modo, formando um conjunto relativamente heterogêneo. Luciana Falcão Lessa apresenta o capítulo “A afetividade da mulher negra no Brasil”, discutindo os efeitos do racismo na autoestima das mulheres negras, a partir de suas relações sociais e afetivas, trazendo dados das trajetórias de mulheres integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia. Denize de Almeida Ribeiro, no capítulo “Feminismo Negro, Candomblé e saúde”, analisa os depoimentos sobre as percepções sobre o Feminismo Negro entre mulheres líderes e adeptas das religiões de matriz africana. Rosimere da Paixão Santos e Angela Figueiredo, em “Gordofobia e resistência da mulher gorda”, tratam do impacto do Movimento Vai Ter Gorda na luta contra a gordofobia em Salvador, a partir da observação participante sobre os acontecimentos discursivos ressignificados pelo ciberativismo, considerando nas análises especialmente o corpo gordo feminino negro. Taliane Pereira Oliveira, em “Mulheres chefes de família: um olhar interseccional”, aborda o crescimento da chefia entre as mulheres, a sobrecarga de trabalhos e responsabilidades e a manutenção das desigualdades de gênero, considerando em suas análises como se dá a centralidade e a autoridade no contexto familiar. Sintia Araújo Cardoso e Angela Figueiredo, no capítulo “As trabalhadoras domésticas e o ‘feminismo da prática’” tratam do Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira como um instrumento efetivo de mobilização para o fortalecimento do Sindoméstico/BA. O livro finaliza com o capítulo de Udinaldo Júnior e Angela Figueiredo, “Identificação e desidentificação na experiência *queer*”, que aborda as questões da necropolítica *queer* em Cachoeira/BA, a partir da análise do assassinato de Shaynna Xayuri Morgana, conhecida como Lili, buscando entender as questões de transgeneridade, transfobia e violência cisgênera, em um movimento de identificação/desidentificação numa pequena cidade do interior da Bahia.

Para finalizar, gostaríamos de parabenizar a iniciativa da UFRB, parabenizar aos coletivos pelas transformações que estamos construindo.

do com ações que começam na base, nas universidades periféricas ou na periferia das universidades que estão no centro da produção do conhecimento, desse modo, diluindo a dicotomia entre a academia e o movimento social, entre a produção científica/intelectual e as práticas de transformação social. Parabéns ao Coletivo Angela Davis, pelos seus dez anos de existência!

**PARTE I**  
**GÊNERO, RAÇA E EDUCAÇÃO**





# Vozes insubmissas no espaço escolar

*Camila Moreira de Jesus*

## **Introdução**

Acompanhamos nas últimas décadas uma mudança significativa na forma como jovens negros têm se posicionado em relação ao universo social no qual estão inseridos. Seja por meio da participação social, da estética ou do discurso, percebemos as alterações no modo como esse grupo tem se colocado sobre temáticas antes discutidas quase exclusivamente por movimentos sociais organizados, dentro e fora dos espaços acadêmicos. O fato é que os jovens têm sido protagonistas do seu tempo.

A relativa redução no quadro das desigualdades sociais brasileiras, que permitiu o avanço de camadas populares, por meio de programas de redistribuição de renda e ampliação do acesso ao ensino nas universidades públicas, através das cotas e programas de financiamento – criados a partir do primeiro governo Lula, em 2002 –, contribuiu significativamente para a formação política da juventude negra e pobre como ferramentas para o enfrentamento do racismo institucional.

A participação ativa de jovens nos movimentos sociais que eclodem em diversos níveis e campos de atuação é resultado de uma multiplicação sistêmica de ações e discussões que colocaram a população negra no centro do debate. Dessa vez, não apenas como objeto de investigação, mas como sujeita de suas próprias histórias, levando em consideração suas vivências e experiências para a elaboração de estratégias na consolidação de avanços.

A juventude que protagoniza sua história hoje é fruto de uma geração negra que, a duras penas, somente nas últimas décadas conseguiu

alcançar a possibilidade de crescimento, ainda que limitado, do ponto de vista do potencial de efetivação de políticas públicas que as instituições brasileiras podem e devem engendrar. O fato é que esse grupo específico de homens e mulheres se desenvolveu visualizando a possibilidade de acessar o mercado de trabalho, ingressar nas universidades públicas, pesquisar sobre si nas produções acadêmicas e acessar/compartilhar uma série de informações que não se limitam aos veículos de comunicação orquestrados pela mídia hegemônica, o que se deve à popularização da internet e das mídias sociais.

É evidente que os avanços conquistados em um passado recente, como o aumento da possibilidade de consumo para as classes mais baixas, também por meio da intensificação das lutas travadas pelos movimentos sociais, não foram suficientes para consolidar as conquistas e garantir à população negra o bem-estar social. O racismo institucional continua a ser uma barreira difícil de transpor para negros e negras que permanecem menos valorizados no mercado de trabalho, continuam sendo mais vítimas de violência e morte, feminicídio, genocídio, prisões e miséria. Para termos uma ideia, nos últimos dez anos a taxa de homicídios entre mulheres negras cresceu 22%, enquanto que para mulheres não negras o crescimento foi de 7,3%.

A vasta produção acadêmica no campo das desigualdades raciais tem demonstrado o quanto essa temática, ao longo de séculos, consolidou-se como um fenômeno de grande interesse de investigação, até porque, apesar dos esforços cotidianos de superação de um modelo normativo de ser humano ideal, a luta antirracista tem sempre se deparado com novas estratégias e mecanismos para a manutenção do privilégio de poucos, em detrimento da depreciação de muitos.

A partir da mudança sensível geracional colocada pela juventude negra, que se apresenta contestatória, exigindo/demandado políticas

com potencial de transformação social radical, este capítulo busca compreender como as relações de sociabilidade entre os/as jovens têm se estabelecido a partir de um modelo de enfrentamento protagonizado por pessoas que, embora ainda vítimas da estrutura, apresentam-se como agentes de sua própria história.

Cientes da ampliação de conflito de origem discriminatória, que se dá a partir de qualquer tentativa de resistência a situações de opressão, e também sobre como as instituições têm, em grande medida, se mantido persistentes na manutenção de valores normativos, selecionamos o espaço escolar como lócus de pesquisa para buscar identificar as contribuições e limitações que tem sido oferecida aos estudantes.

Considerando a escola como lugar social da pesquisa, interessamos, principalmente, discutir as potencialidades apresentadas por estudantes do Ensino Médio para superar as opressões que os atravessam ou afetam no cotidiano, ou seja, interessamos enfatizar as vozes insubmissas de sujeitos que se rebelam frente às históricas desigualdades, mas sem romantizar, pois sabemos que tais sujeitos ainda são vitimados pelas estruturas de uma sociedade fincada em bases racistas, machistas, misóginas, homofóbicas etc. O que significa que as contradições, conflitos e enfrentamentos serão evidenciados nas relações entre os sujeitos.

Dito isso, o objetivo geral deste capítulo é identificar como as diferenças raciais interferem na construção das subjetividades de adolescentes, estudantes da rede pública de ensino. Aqui serão apresentados alguns relatos colhidos em campo, a partir da metodologia de observação participante, realizada em uma escola estadual da rede pública de ensino, localizada no município de Feira de Santana. Os/as estudantes observados/as têm idade entre 15 e 24 anos e a entrevista aqui relatada foi realizada com uma estudante de 22 anos. Este é um recorte de um trabalho mais amplo, que culminou em uma tese de doutorado defendida em 2020 no

Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

### **Relações sociais na escola**

Os espaços de socialização nos quais estamos inseridos assumem o papel de formar nossas subjetividades e direcionar o modo como nos expressamos cotidianamente. As identidades, no entanto, já não são profundamente influenciadas pelo local, tornam-se híbridas sob a influência do global, como afirma Stuart Hall (1998). Deslocadas e em processo constante de transformação, não se conformam apenas em absorver normas sociais sem contestação. O caráter “líquido” das identidades e setores, amplamente discutido nas produções de Zygmunt Bauman no início deste século – como metáfora para falar da superação de uma solidez/rigidez das relações que estruturalmente pouco se modificavam – auxilia na compreensão de como as identidades podem ser consideradas versáteis e capazes de transformação de paradigmas e modelos, na medida em que o sujeito tem acesso a novas formas de vida e se permite modificar por elas.

Apesar da gama de possibilidades que se torna acessível para repensarmos o modo como nos expressamos em relação à sociedade, é preciso levar em consideração que esses novos caminhos não estão disponíveis para a maior parte das pessoas, que ainda tem como parâmetro os modelos que acessam, em sua maioria, nos espaços de socialização primária, como a família, a escola e as instituições religiosas, que tendem a reproduzir o *status quo*, por se configurarem como um recorte da sociedade em que vigoram valores normativos de manutenção social.

O desafio de analisar a dinâmica de estudantes, tomando como base o cotidiano escolar, está na compreensão de que há um limite tênue – que por vezes se confunde – entre o que se tem como conteúdo, a partir

do que é produzido dentro da escola, e o que se reproduz em decorrência de vivências extracurriculares, que influencia profundamente não apenas no modo como os/as estudantes se comportam, mas também na maneira como a instituição transmite seus valores, por meio de sua gestão e dos conteúdos pedagógicos. Isso significa levar em consideração que a escola não pode ser vista como mera reprodutora de valores sociais, nem o contrário, como já foi ratificado por Dagmar Meyer (2011, p. 42), “[...] a escola nem é a instituição social que garante a reprodução da sociedade que aí está e nem pode ser vista como sendo o espaço que garante transformações sociais radicais”.

O espaço escolar é responsável por apresentar à criança e ao/à adolescente as normas necessárias para o convívio em sociedade e, para muitos/as, este é o primeiro local de socialização exterior ao contato com familiares. Para Vera Maria Candau (2002), a escola está construída em bases normativas com o objetivo de reprodução do quadro social, o que é criticado pela autora:

A escola como instituição está construída tendo por base a afirmação de conhecimentos e valores considerados universais, uma universalidade muitas vezes formal que, se aprofundarmos um pouco, termina por estar assentada na cultura ocidental e europeia, consideradas como portadoras da universalidade (CANDAU, 2002, p. 129).

A autora reflete sobre como essa universalidade é questionável, quando analisamos, por exemplo, a forma como somos atravessados/as por um multiculturalismo que não limita as nossas possibilidades a apenas uma religião, um modo de vida ou mesmo a uma única característica racial. Apesar disso, é inegável como a influência desse caráter universal, normativo e branco, que opera a partir das nossas instituições, tornou-se excludente para as outras formas de ser e coexistir. Candau (2002, p. 126) explica: “A nossa formação histórica está marcada pela eliminação física do ‘outro’ ou por sua escravização, que também é uma forma violenta de

negação de sua alteridade. Os processos de negação do 'outro' também se dão no plano das representações e no imaginário social”.

Na escola, os resultados disso são as múltiplas exclusões, percebidas não apenas no currículo, mas também no comportamento dos estudantes. A perpetração de valores dominantes opera em um nível de tamanha solidez que, mesmo diante de um cenário completamente modificado e influenciado por ações de enfrentamento, a instituição escolar continua resistindo em um papel omissivo que trabalha a favor de uma minoria privilegiada e os educadores/as têm grande influência nesse processo.

A inclusão da diversidade étnico-cultural permanece sendo uma projeção. Para Nilma Lino Gomes (2011, p. 7), “Diante da realidade cultural da educação e da escola brasileira e do quadro de desigualdades raciais e sociais já não cabe mais aos educadores e educadoras aceitarem a diversidade étnico-cultural só como mais um desafio”. Reescrevendo as autoras, o cenário exige uma tomada de posição para que sujeitos possam reconhecer semelhanças e diferenças como fatores imprescindíveis para qualquer projeto educativo que tenha a pretensão de ser democrático. Numa perspectiva pedagógica, a diversidade deve ultrapassar uma concepção de ensino sobre saberes escolares rígidos e incluir vivências múltiplas para contribuir na construção crítica dos/as estudantes.

Dessa forma, explicam Nilma Lino Gomes e Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2011), que o desafio não é refletir sobre a articulação dessas discussões a partir de experiências de dentro e de fora das escolas, não é elaborar um processo metodológico específico para “os diferentes”, como se a diferença não fosse apenas uma característica constituinte de quem somos. O não reconhecimento desse fato é um grande desafio para a luta antirracista. Questionam as autoras: “Que caminhos construir para reconhecer e valorizar o outro na sua diferença quando vemos essa diferença como marca de inferioridade? Como respeitar o outro na sua diferença quando esta não é aceita por ele mesmo?” (p. 23).

A partir desses questionamentos, podemos perceber como é complexo o processo de construção de uma educação que contemple as questões políticas, culturais e sociais mais amplas nas quais sujeitos estão envolvidos, para além dos espaços da instituição, como estratégia de reconstrução das identidades historicamente excluídas. Gomes e Silva (2011) apontam como caminho a articulação do campo da educação com as lutas sociais, políticas e culturais que se desenrolam na sociedade para evitar o esvaziamento de sentido da instituição e dos sujeitos envolvidos.

A educação brasileira não está estagnada. As contínuas pressões exercidas pelos movimentos organizados e pelos próprios sujeitos que compõem o universo escolar operam em nome de mudanças nesse cenário. O debate sobre mudanças epistemológicas, ainda que não com caráter acadêmico, tem alcançado os sujeitos de diferentes formas e por caminhos diversos, que apontam para uma contestação do modelo atual e exige mudanças. E para uma educação que convive com a necessidade de dupla articulação entre a teoria e a prática, os desafios são ainda maiores.

De acordo Nilma Lino Gomes (2012), a emergência de sujeitos diferentes antes invisibilizados e desconsiderados como sujeitos de conhecimento, a partir de novas políticas de inserção e ampliação do direito à educação, tem paulatinamente apontado para a necessidade de mudanças: “Eles chegam com os seus conhecimentos, demandas políticas, valores, corporeidade, condições de vida, sofrimentos e vitórias. Questionam nossos currículos colonizados e colonizadores e exigem propostas emancipatórias” (GOMES, 2012, p. 99).

Angela Davis (2018), em sua mais recente produção lançada no Brasil, *A liberdade é uma luta constante*, também se mostra entusiasmada diante do modo como as gerações jovens têm assumido a contestação de opressões, possibilitado um avivamento da esperança por novas organizações revolucionárias que emergem a partir de cotidianos marcados por

ideologias racistas, homofóbicas e transfóbicas. “É como se eles não sentissem tanto o peso das opressões” (p. 103), afirma a autora.

Para a vice-diretora da escola onde foi realizada a pesquisa, isso é algo evidente na postura das estudantes: “Elas estão mais empoderadas e mais conscientes do que têm como direito. Eu posso usar meu cabelo como eu quero, eu posso expressar minha sexualidade do jeito que eu quiser. E é assim elas chegam na sala e se impõem, e quem tiver incomodado que saia” (Sandra<sup>9</sup>).

A diferença é notável. Numa perspectiva comparada, na pesquisa realizada entre 2012 e 2013, também em um cenário da rede pública de ensino (JESUS, 2014), apontamos para como a busca por se enquadrar em padrões normativos de brancura estava no centro das discussões entre estudantes negros e negras. E como a expectativa de um branco ideal também gerava frustração em relação aos não negros que porventura não efetuassem alguma conquista que, no imaginário coletivo, estava reservado “naturalmente” para eles. Em menos de uma década, a mudança na forma como estudantes negros e negras têm se posicionado é substancial. Mas, algumas lógicas de opressão, a nível estrutural, individual e coletivo, no entanto, permanecem imutáveis.

Quando se adentra à parte interna do colégio pesquisado mais recentemente, uma constatação é evidente, todos os setores constituem um espaço majoritariamente negro. Ainda assim, mesmo com a presença de maioria negra entre funcionários, professores/as e estudantes, é possível identificar nas falas, no currículo e em toda pedagogicidade do espaço a presença de valores de brancura produzidos por uma estrutura que ainda se molda a partir de relações de poder, que têm ideologias dominantes e opressoras como molas propulsoras de ações. Apesar disso, entre os/as es-

---

<sup>9</sup> Nome fictício atribuído à profissional da escola entrevistada para minha tese de doutorado intitulada: “Interação entre estudantes no processo de construção das identidades raciais e de gênero na escola: um estudo na rede pública de ensino” (2020).



tudantes, a prática de insubmissão aos padrões normativos de branqueamento tem chamado atenção.

O movimento de transformação se espalha pelos corredores da escola atualmente. A contestação à normatividade imposta vem sendo feita principalmente pela estética de jovens negros e negras, que exibem com altivez suas características somáticas, tendo a textura do cabelo como a principal ferramenta de enfrentamento. Esse movimento tem superado, inclusive, a própria agenda colocada pela escola, que mantém reservado um espaço comemorativo para discussões sobre a identidade negra.

“A experiência corporal é sempre modificada pela cultura, segundo padrões culturalmente estabelecidos e relacionados à busca de afirmação de uma identidade grupal específica”, é o que nos afirma Gomes (2002, p. 22), ao discorrer sobre como o corpo é construído biologicamente, mas também socialmente, já que, “o corpo fala sobre o nosso estar no mundo”. Entre meninos e meninas na rede pública de ensino, a representatividade tem se fortalecido através de marcas corporais que apontam para um processo de instrumentalização do corpo como ferramenta de luta, mesmo na contramão de uma instituição que pouco tem se permitido modificar.

No espaço educacional, onde se espera este movimento de enfrentamento, a partir de uma pedagogia que aponte para os equívocos, erros e distorções da história, produzir esse conhecimento sem remeter a uma cultura estereotipada e/ou folclorizada é uma tarefa em curso, só que a passos lentos. Relatos de ampla discriminação ainda podem ser facilmente ouvidos e a escola, enquanto instituição, ainda tem servido a interesses hegemônicos de branqueamento e subordinação.

Agosto de 2018. Atrasada para o intervalo que começa às 10 da manhã, adianto os passos pra não perder o dia de campo, já que o intervalo só tem duração de 20 minutos e a brecha do antes e depois varia muito, de acordo com o tempo que o/a professor/a demora para a liberação e seu atraso no retorno para a sala de aula. Quando atravesso

o primeiro muro, que dá acesso à escola, ouço vozes cantando alto, mas não identifico a música. A distância entre o primeiro portão e o segundo, que dá acesso ao pátio, é uma área de cerca de 30 metros.

Para minha surpresa, ao chegar ao pátio, percebo que as vozes são de um grupo de estudantes, dez deles, meninos e meninas, que em círculo estavam cantando louvores, característicos das igrejas evangélicas. Dois dos meninos tocam violão, enquanto as meninas cantam em alto e bom som. Localizados em um ponto central do pátio, o grupo não é incomodado pelos demais, que continuam caminhando, correndo, lanchando, conversando, seguindo suas atividades corriqueiras durante o intervalo. O mesmo se dá com os professores/as, funcionários/as e gestores/as, que porventura passam pelo pátio nesse momento.

Ao fim do intervalo, quando o sinal toca, ao som de um efusivo louvor em que a frase “Eu amo Jesus” é repetida várias vezes, eles dão as mãos e fazem uma oração, aplaudem a si mesmos e voltam para as salas de aula. Um dia normal como outro qualquer (Diário de campo, 26 de agosto de 2018).

A compreensão constitucional de que o Estado laico não deve permitir a doutrinação religiosa de nenhuma espécie nos espaços públicos fez com que o Ensino Religioso no país tenha se tornado uma opção entre as possibilidades de disciplina ofertadas, em que o/a estudante pode ou não escolher participar. Como explica Carlos Cury (2004, p. 185): “[...] o ensino religioso é de matrícula facultativa. Trata-se de um dispositivo vinculante. Logo, é um princípio nacional e abrange o conjunto dos sistemas e suas respectivas redes públicas e privadas”.

Teoricamente, o Estado se tornou equidistante dos cultos religiosos sem tomar nenhum como oficial, mas na prática o nosso calendário institucional é composto de feriados nacionais de cunho religioso, majoritariamente pautados no cristianismo católico, religião da maioria dos brasileiros, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2018). Nos últimos dez anos, no entanto, o número de cristãos evangélicos cresceu 61% no país.

O Ensino Religioso de caráter facultativo para as escolas de Nível Fundamental é uma discussão que encontra pelo caminho vários argumentos pró e contras, já que mesmo se configurando de caráter não confessional, o espaço reservado para incluir discussões sobre religiões minoritárias é ínfimo, quando não inexistentes.

Tomando como referência os temas tratados atualmente nas grades disciplinares e a forma como os conteúdos que não se enquadram numa ordem normativa têm sido abordados, interpretamos que as religiões de minorias continuam a ficar de fora das discussões. Como nos explica Dagmar Meyer (2011), quando o currículo não trabalha para incluir representações diversas de identidades culturais, “a escola continua sendo um espaço narrativo privilegiado para alguns enquanto reforça a desigualdade e subordinação dos outros” (p. 44). Em um processo onde a linguagem constrói poder, explica a autora, a diferença é hierarquizada e se transforma em desigualdade, e não se pode, nesse sentido, esperar que a escola se configure em um espaço que almeje a transformação social.

De acordo com os dados do IBGE (2018), católicos são 64,6% da população, evangélicos são 22,2%. Já os adeptos do espiritismo são 2,0% da população, enquanto os da umbanda e do candomblé representam 0,3%. Um dado importante é que entre os que se declaram adeptos do candomblé e umbanda, 47% são brancos, em sua maioria, e com nível de escolarização alto. Pelas referências de perseguições rotineiras que tomamos conhecimento, não é difícil imaginar que o aumento de declarantes brancos e com nível de escolaridade superior diz mais sobre os significados dessa declaração para este público do que para a maioria da população pobre e preta, que enfrenta uma série de sanções sociais ao se afirmar vinculada a essas religiões, principalmente para os mais pobres e menos escolarizados. E no ambiente escolar não é diferente.

Em conversa com a vice-diretora, fui informada sobre uma estudante ter sido advertida por agredir colegas, após ter sido vítima de into-

lerância religiosa. Sem saber muitos detalhes, fui à busca da “branquinha de cabelo loiro”, como foi descrita para mim, que não se importava com o que os colegas diziam, e continuava usando suas contas na escola. Primeiramente, expliquei à estudante de que forma tomei conhecimento sobre a sua história, e marcamos uma conversa para o dia seguinte, no horário do intervalo, sem qualquer resistência dela. Dandara<sup>10</sup> tem 20 anos, é uma jovem negra – como faz questão de dizer – de pele não muito clara, cabelos cacheados escuros e com mechas loiras. É alta e costuma andar devagar pelos corredores, observando o que acontece. Não tem muitos amigos e amigas na escola, “eles se afastaram”, afirma.

Sentamos em um dos cantos do pátio pra conversar. Aproveitando o pouco tempo do intervalo, fui direto ao assunto, perguntei-lhe o que tinha acontecido no dia em que ela supostamente teria agredido outras colegas de sala:

Eu tava na sala, começaram a cantar louvor, eu falei: “Vocês podem parar, porque se eu trazer meu tambor pra sala, tenho certeza que vocês iam dizer que era o diabo”, porque tudo deles é o diabo. Eu disse: “Eu quero que pare!”. Fingiram que não escutaram e aumentaram o tom de voz, aí começaram a cantar uma música que diz “E pisa na cabeça do diabo”. Aí eu fui, briguei, me retei, rumei uma cadeira. Aí foram e falaram pra Sandra. Elas já tinham cantado, eu não ligava, mas todo dia, todo dia... (Dandara, estudante negra, 20 anos).

A cadeira não atingiu nenhuma das meninas envolvidas, mas ficaram bastante assustadas, e elas foram até a direção da escola fazer uma queixa. Chamada para explicar o ocorrido, Dandara relata: “Eu fui lá e disse a ela ‘Rumei mesmo!’”, porque o direito que eu não tenho, eles também não têm, não, porque se eu trouxesse um tambor para escola ninguém ia gostar. Eles falaram que não fizeram nada contra mim. Eu recebi uma advertência e ficou por isso mesmo”.

<sup>10</sup> Nome fictício atribuído à estudante em entrevista realizada em setembro de 2018, em função da pesquisa de doutorado.

“Raspada”<sup>11</sup> no candomblé há quatro anos, como ela mesma conta, Dandara informou que começou a frequentar o terreiro por influência de sua mãe, que também faz parte, mas só das festas. Apesar disso, ela diz que entrou mesmo porque sempre sentiu que era de Yemanjá. Logo que “derrubou” o cabelo, não sofreu nenhuma rejeição dos colegas, porque já tinha o hábito de usar turbante, o que não causou nenhum estranhamento. Mas quando começou a usar seus adereços, percebeu a rejeição. “Uma vez teve um menino que me segurou pelo braço e disse: ‘Tire isso aí que é coisa do demônio’. Eu não tirei e fui pra sala”.

Dandara disse que o uso do turbante passou a afastar os colegas depois que eles perceberam que ela o utilizava por ser do candomblé: “O povo traz violão, faz oração e isso e aquilo. Se eu venho com turbante, já fica de costas e não fala comigo, não anda comigo”. Ela narra uma situação muito parecida com a que presenciei, mas que teria acontecido há meses atrás: “Aqui uma vez tava todo mundo tocando aí no pátio, depois do sinal, eu disse: ‘Ô Bete, já tocou o sinal’, porque antigamente a gente fazia um batuque de música normal, ela mandava parar. Quando é louvor, pode. Eu disse que o sinal já tinha tocado, mas ela não faz nada”.

A estudante falou já não se importar com o isolamento das ex-amigas, ela desistiu, não quer mais essas pessoas por perto. Fora da escola, já teve a mesma experiência de afastamento na rua onde mora, disse que alguns vizinhos pararam de falar com ela quando a encontrava com suas vestes brancas, mas depois voltaram a se comunicar.

Na escola suas vestes também poderiam ser um problema, por isso ela nunca tentou usar outros adereços para assistir às aulas: “Eu sempre venho com as minhas contas, mas se vier de branco não vão me deixar entrar. Bete pode vir de saia”, fazendo referência à saia da chefe de disciplina. “Meu orixá é yabá, eu não devia usar calça. Mas, fazer o quê? Se eu vier não vou poder entrar”, lamenta.

---

<sup>11</sup> Uma das etapas do rito de iniciação no candomblé que consiste em raspar a cabeça.

Dandara disse conhecer outros/as estudantes que frequentam terreiros, mas só ela entre eles/as é iniciada, por isso acredita sofrer mais resistência entre os/as demais. Apesar disso, ela não se intimida diante das rejeições. Em vários momentos da conversa, a estudante deixa claro que essas atitudes não vão impedi-la de usar seus acessórios: “Aqui na escola só aconteceu comigo. Eu enfrentei, não ligo, venho de turbante mesmo. [...] Eu fico retada, mas posso fazer o quê? Eu não levo desaforo não, falo mesmo e sempre venho com as minhas contas”. Questionada se algum desses assuntos é trabalhado em sala de aula, a estudante é enfática: “Não! Só em novembro, e olhe lá. Na minha sala mesmo, a diretora já me conhece, nem toca no assunto. É só pegar o livro, resume isso aí e pronto”.

### **Educação antirracista: reflexões**

São muitos elementos que podemos discutir a partir das falas de Dandara, a começar pelo dia em que a situação chegou ao limite para ela. A intolerância religiosa tem feito vítimas em diversas esferas da sociedade. Há alguns anos a veiculação de notícias sobre a destruição de terreiros de candomblé tem ocorrido com certa frequência, o que mostra como os ataques têm se intensificado.

Segundo Marlene Almeida de Ataíde e Jayson Azevedo Guimarães (2017), os crimes de ódio que acontecem em todo o país, tem no Rio de Janeiro um dos palcos de grande crueldade: “No ano passado, 71,5% dos casos de intolerância religiosa registrados no Rio de Janeiro foram contra grupos de matriz africana, segundo a Secretaria de Estado de Direitos Humanos e Políticas para Mulheres e Idosos”. Neste estado, a prática tem sido recorrente em zonas periféricas, em que traficantes instrumentalizados com supostas crenças neopentecostais, desde 2008, têm espalhado o ódio e cometido crimes “em nome de Jesus”. Já aconteceram situações semelhantes em outros estados brasileiros.

Embora a violência dessa natureza tenha se tornado pública, somente em um passado recente as perseguições religiosas se tornaram recorrentes, mesmo com a legislação brasileira garantindo, em seu Artigo nº 5, que a liberdade religiosa é um bem inviolável, assegurado assim a todo cidadão e cidadã brasileiro/a o direito de professar sua fé, seja ela qual for, assegurando ainda proteção aos locais de culto e liturgia, amparados na Lei nº 9.459, de 15 de maio de 1997, que classifica como crime a prática de discriminação ou preconceito contra religiões. Segundo dados do Disk Denúncia de 2020, a cada 15 horas uma denúncia de intolerância religiosa é recebida pelo sistema.

A violência só aumenta e o que temos de fato é que as religiões de matriz africana são perseguidas com base em estereótipos, desinformação e mentira, sob a omissão latente do Estado, ou pior, sob seu encorajamento, já que, mesmo conhecendo os dados crescentes de violência, as ações de enfrentamento não são prioridade, principalmente no campo educacional, que deveria ser a base para a constituição de cidadãos e cidadãs.

A Lei 10.639/2003, atualizada pela 11.645/2008, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, surte pouco efeito na prática. Os relatos de Dandara sobre a abordagem quase inexistente desses temas indicam que o espaço reservado para este conteúdo ainda está situado no campo festivo e/ou folclórico, mesmo com o surgimento de demandas a partir de conflitos de ordem discriminatória. Além disso, a anuência de manifestação de outras formas religiosas aponta para a institucionalização da exclusão de outros credos, já que louvar é “natural”, mas falar em outras crenças é praticamente um tabu.

O episódio na escola não deixou de ser violento, pelas atitudes das envolvidas, mas Dandara foi chamada à direção e a única advertida. Para a vice-diretora, que a repreendeu, a sua atitude imperativa de responder sempre de forma ativa aos ataques que recebe, sem supostamente se

deixar abater, é um mérito pessoal. A questão é que não podemos perder de vista que nem a vitimização de quem sofre ataques discriminatórios, nem sua capacidade de enfrentamento podem ser motivos para a transferência de responsabilidades, já que a instituição da qual falamos é um espaço, antes de tudo, de multiplicação de conhecimentos e construção de identidades, e não pode se furtar de tal compromisso.

Como aponta Dagmar Meyer (2011), o currículo é mais do que um instrumento de transmissão de conhecimento desinteressado, ele está imbricado em relações de poder, é um “núcleo que corporifica o conjunto de todas as experiências cognitivas e afetivas proporcionadas aos estudantes e às estudantes no decorrer do processo de educação escolar” (p. 43).

Embora Dandara tenha enfrentando a situação e ainda se sinta confortável para relatá-la, isso lhe custou o afastamento de pessoas que fazem parte do seu círculo de sociabilidade na escola, logo deve significar prejuízos também para a sua afetividade, estabelecendo fronteiras entre ela e os/as demais.

Um dos desafios para se pensar a construção de uma educação para o futuro é assumir como fundamento principal que ela deve ser libertadora, criando condições para que os afetados, por quaisquer tipos de discriminação, tenham consciência do local que ocupam socialmente e tomem decisões a partir desse local, mas com informação o suficiente para poder compartilhar de suas experiências de forma a torná-las inclusivas, e não excludentes.

O avanço mais recente no incentivo à promoção de conhecimento acerca de culturas marginalizadas no âmbito escolar foi há 15 anos, com a aprovação da Lei 10.639/2003, sancionada em 9 de janeiro, voltada para escolas públicas e privadas do Ensino Fundamental e Médio. Essa foi uma grande vitória dos movimentos sociais organizados, em sua maioria movimentos negros, que lutaram décadas pela inclusão desses conteúdos em sala de aula, mas não de forma folclórica e/ou associada apenas a momentos cultu-



rais e datas específicas. A sanção da Lei veio acompanhada de uma série de dispositivos legais que operaram para a sua efetivação diante dos diversos entes federados que ainda precisam trabalhar pela sua implementação.

Esse foi um percurso, como a própria Gomes (2002) afirma, pouco conhecido entre educadores e educadoras, o que indica como a luta antirracista tem sido travada de diferentes formas e em instâncias distintas, através da promoção de políticas públicas que representam um avanço substancial, do ponto de vista da construção de uma educação menos discriminatória e mais contemplativa da diversidade que nos cerca.

### **Considerações finais**

Indivíduos negros são submetidos no cotidiano a uma série de violências físicas e psicológicas que, deliberadamente, confrontam com a sua própria identidade, já que mesmo sendo negros, muitos são levados a reproduzir preconceitos que, em uma perspectiva mais ampla, afetam a si mesmos. As dicotomias afirmar/negar, falar/calar, reagir/omitir, denunciar/silenciar não são escolhas fáceis a serem tomadas em uma sociedade em que, para negros e negras, a linha tênue entre viver e morrer é um desafio a ser encarado diariamente, o que torna a negociação da cor uma estratégia de sobrevivência nos seus múltiplos significados.

É no privilégio de ser branco que se esconde a base para a manutenção desse *status quo*, tendo em vista que ele se sustenta por um tripé de mazelas sociais que afetam negativamente a identidade negra na sua totalidade. Fazem parte deste tripé: a construção negativa de subjetividades individuais e/ou coletivas, a negação de direitos para negros e negras e a descaracterização da discussão racial.

O resultado desse complexo processo de inferiorização é uma baixa autoestima que atinge o povo negro individual e coletivamente, influenciando a sua capacidade de reação e tomada de decisões, gerando o medo

persistente do fracasso e o adoecimento, além de construir um imaginário distorcido, de forma tão perversa que leva os próprios negros e negras a questionarem sua capacidade, beleza e condição de humanidade, ao invés de reagir à opressão.

Apesar disso, as vozes insubmissas que têm surgido, principalmente a partir de situações discriminatórias, têm possibilitado a constituição de um novo perfil de estudante, que já não aceita ser colocado/a em uma forma que não lhe cabe, branca e hegemônica. É a partir dessas vozes que a educação antirracista tem encontrado resistência para consolidar suas bases, mesmo em espaços institucionais que ainda mantêm um caráter hegemônico excludente em vigor.

## Referências

ATAÍDE, Marlene Almeida de; GUIMARÃES, Jayson Azevedo Marsella de Almeida Pedrosa Vaz. Diversidade cultural e intolerância religiosa: uma afronta aos direitos humanos, uma questão de educação. **Momento: Diálogos em Educação**, v. 26, n. 2, p. 297-312, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/momento/article/download/7105/5005>. Acesso em: 19 fev. 2021.

CANDAU, Maria F. Sociedade, cotidiano escolar e cultura(s): uma aproximação. **Educação & Sociedade**, ano 23, n. 79, p. 125-161, ago. 2002.

CURY, Carlos. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. **Revista Brasileira de Educação**, n. 27, p. 183-213, set./dez 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n27/n27a12.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2021.

DAVIS, Angela Y. **A liberdade é uma luta constante**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural? **Revista Educação Brasileira**, n. 21, p. 40-21, dez. 2002.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e (org.). **Experiências étnico-culturais para formação de professores**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p. 7-10.

\_\_\_\_\_. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012.

GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. O desafio da diversidade. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Experiências étnico-culturais para formação de professores**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p. 11-26.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. 6 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

JESUS, Camila Moreira. **O privilégio da brancura na escola pública**: uma etnografia no Colégio Estadual Edvaldo Brandão Correia, em Cachoeira – BA. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2014. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:MeHsegXnunc-J:https://www.ufrb.edu.br/pgcienciassociais/dissertacoes/2014%3Fdownload%3D47:dissertacao-camila-moreira-de-jesus+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 12 nov. 2017.

JESUS, Camila Moreira. **Interação entre estudantes no processo de construção das identidades raciais e de gênero na escola**: um estudo na rede pública de ensino. 2020. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, 2021. No prelo.

MEYER, Dagmar E. Esterman. Das (IM) possibilidades de se ver anjo. In: GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e (org.). **Experiências étnico-culturais para formação de professores**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 39-54.



# Identidade negra e educação: um olhar pedagógico

*Angélica Aparecida de Souza*

## Introdução

Neste capítulo, busco refletir sobre a importância da escola como um dos espaços que intervém na construção das identidades negras. Compreendo que o ambiente escolar não é somente um lugar de apreensão e compartilhamento de saberes científicos, mas é também onde são disseminados variados saberes populares e crenças, incluindo-se os preconceitos raciais, de classe, de gênero, entre outros. Portanto, fazer essa análise na escola proporciona compreender e buscar outras formas de aprendizagem, ampliando nossas percepções sobre o processo da vida escolar (cultura escolar), e como as questões sociais e os processos pedagógicos que formam as identidades de jovens negras/os podem ser avançadas dentro do processo de formação educacional.

Falar de juventudes na escola, trazer questionamentos subjetivos sobre essas/es jovens negras/os e suas histórias e identificar origens e condições sociais distintas é uma maneira de evidenciar as variações presentes no espaço escolar que são atreladas à formação identitária de cada jovem negro/o, e não anular suas identidades. Trazendo a reflexão acerca das identidades culturais, busco proporcionar a elaboração de novos olhares para as diversidades identitárias nos processos pedagógicos, revelando a necessidade de uma revisão da pesquisa educacional para dar conta das demandas do ensino e, ao mesmo tempo, oferecer instrumentos para a construção de um ambiente escolar mais abrangente e multicultural.

As diversidades culturais, étnicas e de gênero se manifestam em todos os âmbitos sociais e suscitam, através dos tensionamentos pro-

vocados pelos movimentos sociais, a reconstrução e a resignificação das identidades culturais de grupos marginalizados socialmente. Nesse sentido, construídas por meio das diferenças, as identidades assumidas pelos sujeitos sociais estão em constantes processos de mudança e transformação, tornando-se múltiplas, fragmentadas, e por vezes antagônicas. De acordo com Stuart Hall (2006), um dos principais expoentes do multiculturalismo, as mudanças estruturais ocasionadas pela globalização na sociedade moderna acarretam na idealização de identidades culturais móveis “formadas e transformadas continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2006, p. 13).

Levando-se em consideração que vivemos em uma sociedade em constante transformação, com velozes trocas de informações e com diversas culturas de diferentes lugares influenciando diretamente nas identidades das pessoas nesse universo globalizado, as questões acerca das identidades são vitais para compreendermos as dinâmicas sociais estabelecidas através das diferenças culturais e identitárias. Entre os diversos campos em que essas dinâmicas podem ser observadas, sem dúvidas, o campo educacional se destaca, por se constituir enquanto um espaço diversificado de interpretações e visões de mundo dos indivíduos que o compõe.

Da mesma forma, no cotidiano da escola alunas e alunos, enquanto sujeitos socioculturais, “estão expostos a universos sociais diferenciados, a laços fragmentados, a espaços de socialização múltiplos, heterogêneos e concorrentes, sendo produtos de múltiplos processos de socialização”, de acordo com Juarez Dayrel (2007, p. 114). Para o autor, a cultura escolar é marcada por um conjunto de interações, com afirmações de identidades e estilos, onde a dimensão simbólica é utilizada como forma de comunicação e posicionamento perante a si mesmo e a sociedade. Esses espaços de sociabilidade correspondem, para os jovens, às necessidades de comu-

nicação, autonomia, trocas afetivas e, principalmente, de identidades necessárias no período transitório para a vida adulta.

Para compreendermos e analisarmos os debates entre identidades culturais, socialização e espaço escolar, é necessário fazermos ao menos uma breve contextualização histórica que inclua as realidades sociais. A vida cotidiana das/dos estudantes, seus saberes individuais e coletivos e as experiências próprias de cada grupo social se constituem enquanto ferramentas indispensáveis na compreensão dos contextos sociais diversos. Ainda, é preciso trazer para essa reflexão a ação coletiva, para compreendermos a realidade social, inclusive a vida cotidiana dos participantes individuais ou coletivos do processo.

De acordo com Vera Maria Candau (2011), a cultura escolar dominante em nossas instituições educativas é fundamentada na matriz político-social e epistemológica da modernidade homogênea. Na busca pela edificação dos Estados Nacionais Uniformes na América Latina, a educação escolar exerce o importante papel de propagar e fortalecer uma cultura comum e de base eurocêntrica no processo de homogeneização cultural. A autora aponta que:

A escola pública, gratuita e obrigatória do século XX é herdeira da do século anterior, encarregada de missões históricas de grande importância: criar um único povo, uma única nação, anulando as diferenças entre os cidadãos, considerados como iguais diante da lei. A tendência principal foi equiparar igualdade à homogeneidade. Se os cidadãos eram iguais diante da lei, a escola devia contribuir para gerar estes cidadãos, homogeneizando as crianças, independentemente de suas diferentes origens. Encarregada de homogeneizar, de igualar, esta escola mal podia apreciar as diferenças. Lutou não somente contra as diferenças de língua, mas também contra as diferenças dialetais da linguagem oral, contribuindo assim para gerar o mito de um único dialeto padrão para ter acesso à língua escrita (CANDAU, 2011, p. 242).

É dentro desse contexto que o olhar sobre as diferenças culturais no ambiente escolar é suscitado, que amplia a percepção sobre o cotidiano

escolar e a incidência das questões sociais nos processos pedagógicos e na formação dos sujeitos. Através dessas concepções teóricas, considera-se importante examinar a necessidade da criação de dinâmicas e diálogos que busquem compreender a construção dos indivíduos de acordo com os intrínsecos valores culturais, étnicos e identitários que os compõe, sendo inerentes às práticas pedagógicas, tornando-se “chão da escola”.

### **Rompendo padrões e resgatando a negritude**

No século passado, nas mobilizações da população afrodescendente pela igualdade de direitos civis nos Estados Unidos, em 1960 surge o Movimento Black Power, pautado as questões históricas e culturais do povo negro, para valorizar a autoestima e a identidade do povo afro-americano. Os cabelos arredondados afros se tornaram a marca mais forte de afirmação do corpo negro na luta pelos direitos civis naquela década. Os movimentos sociais e políticos utilizam com frequência a estética, rompendo com os padrões e certos tabus vividos pela sociedade.

No Brasil, essa valorização da estética negra surge com a criação do Movimento Negro Unificado (MNU), um dos marcos da década de 1960. Surgiu no Brasil como o principal meio de expressão social de seres silenciados, constituindo-se em uma das mais importantes organizações de luta pela emancipação da comunidade negra brasileira. O MNU, então surgindo no contexto do declínio do regime militar, associa-se a um movimento mais amplo de reorganização dos movimentos sociais e de politização da sociedade e do cotidiano, a partir de meados dos anos de 1960, através de alguns grupos e movimentos sociais negros, a exemplo do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO), fundado em São Paulo, e do Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, na Bahia.

Em 1974, temos no Brasil, na cidade de Salvador, capital baiana, o surgimento do Ilê Aiyê<sup>12</sup>, que trazia em sua gênese a definição de um

---

<sup>12</sup> Bloco afro criado no bairro do Curuzú, em Salvador/BA, em 1º de novembro de 1974, com o intuito de valorizar a estética afrodescendente e a religiosidade africana.



estilo cultural e alegava em seus discursos um resgate político e cultural de uma negritude afro-brasileira – tendo em sua essência uma originalidade estética, fazendo referências ao Movimento Black Power (EUA) e ao MNU. Inicialmente caracterizado como um movimento rítmico-musical, ao longo do tempo, tornou-se responsável por uma revolução estética, modificando as formas de expressar do corpo dos homens negros e das mulheres negras soteropolitanas, que começaram a usar cores vivas, estampas e tranças nos cabelos como expressão de afirmação e valorização social. O movimento do Ilê Aiyê se concretizou como um forte resgate da afirmação da negritude através de composições, das vestimentas e, principalmente, pela atitude simbólica do corpo negro que se expressa pela dança e se admite negro, valorizando, preservando e expandido a cultura afro-brasileira.

Após anos de lutas de movimentos sociais e do Movimento Negro, em 2003 é sancionada a Lei 10.639, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), incluindo no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da presença da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” – conteúdo programático sobre a luta dos negros no Brasil, a cultura negra e formação da sociedade nacional, “resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinente à História do Brasil” (BRASIL, 2004, p. 35).

Mais recentemente, surgem coletivos políticos e sociais de empoderamento, trazendo em seus movimentos a estética negra – a exemplo da Marcha do Empoderamento Crespo de Salvador/BA. Atuante desde o ano de 2015, a Marcha é uma iniciativa de uma organização de mulheres negras que têm na estética um ato político e de suma importância na luta antirracista. A Marcha do Empoderamento Crespo traz em uma de suas pautas a atuação nas escolas, por meio de palestras e oficinas, ajudando na formação da identidade de jovens negras/os.

Segundo Nilma Lino Gomes (2002), dentro do espaço escolar é apreendido e compartilhado não somente conteúdos e saberes científicos, mas também valores, crenças, hábitos e preconceitos, sejam eles raciais, de gênero, classe ou idade. Essas diferenças resultam em processos de aproximação e distanciamento que delimitam as identidades quando deparadas com diferentes olhares. Nesse sentido, busca-se alinhar as subjetividades dos alunos aos lugares ocupados por eles no mundo social e cultural, em que as “identidades mudam de acordo com a forma que o sujeito é interpelado ou representado” (HALL, 2000, p. 21).

A essas experiências são acrescentadas as questões raciais, onde a cor da pele e o cabelo são os elementos mais representativos e assumem lugar de destaque no processo identitário. Segundo Fabia Calasans (2016), a rejeição e a negação do cabelo crespo no espaço escolar podem gerar um sentimento de inferioridade e baixa autoestima, chegando a impactar nas trajetórias escolares das/os estudantes negras/os, conforme aponta a seguir:

Ainda hoje na Escola, os cabelos crespos são motivos de piada, deboche e desprezo às características fenotípicas das crianças negras. Essa construção acontece há muito tempo e os resultados são a evasão escolar de jovens que não se sentem pertencentes a uma comunidade escolar que traz subjacente o exercício excludente do poder eurocêntrico (CALASANS, 2016, p. 108).

Salienta-se a necessidade de abarcar esses processos identitários nas discussões acerca da socialização escolar. De acordo com Gomes (2002), ao trabalhar a cultura negra na educação e na escola, consideramos a consciência cultural de um povo, e compreendemos como as crianças, jovens e adultos negras/os se reinventam e constroem suas tradições culturais. Articulando, ao mesmo tempo, educação e identidades culturais negras com a Lei 10.639/03, ampliando os currículos escolares para a diversidade cultural, racial, social e econômica presente na sociedade brasileira, estabelecemos assim um processo de reeducação pedagógica que

colabora para a criação de representações positivas sobre a população negra e demais grupos que vivenciam trajetórias de exclusão, edificando uma identidade positiva e criando estratégias para um ambiente escolar diverso e inclusivo.

## **Identities e educação**

A escola é um espaço de aprendizagem que comporta diversas identidades. Esse ambiente é construído a partir das interações estabelecidas entre os indivíduos em relação a si mesmos e ao seu próprio corpo, que acontece pelas relações formadas nos diálogos que se tem com a/o outra/o, como forma de aceitação de sua própria identidade. Por conseguinte, constatamos que toda identidade é construída em conjunto, pois a identidade pessoal é formada através dos diálogos abertos e nas relações constituídas com outros indivíduos. Todo processo identitário segue esse movimento de reconhecimento externo, com o significado da opinião, e o processo de construção da identidade negra não acontece de forma diferente. Podemos refletir, dessa maneira, que a identidade negra é uma construção social e também histórica e cultural, tendo em seu processo conflitos e diálogos.

A disseminação da cultura negra possibilitou uma forma de expressar regras, valores e significados, permitindo a comunicação entre os indivíduos e os grupos, possibilitando ao povo negro a formação de um “nós”, de uma história conjunta na construção da identidade. A identidade produzida através do incentivo da cultura negra, por meio dos movimentos sociais, inspira e orienta as/os jovens negras/os a conhecer a história do ser social negro, percebendo os elementos que contribuem para as afirmações dos indivíduos negros e seus corpos constituídos na elaboração de uma consciência negra. Essas marcas são carregadas por simbologias e subjetividades que nos remetem à memória e a uma linhagem africana.

No Brasil, o racismo aflora de inúmeras maneiras, abertas ou não. A questão dos conflitos étnicos no envolvimento da educação escolar representa interesse de vários estudiosos que enfatizam tal questão. A existência de uma bibliografia acerca do tema é o que ressalta a importância dessa temática e, ao mesmo tempo, a necessidade de aprofundar os estudos sobre as relações raciais. Sabemos que discutir as relações raciais no nosso país é uma questão muito polêmica, pois está intimamente ligada ao mito da democracia racial, uma ideologia que dificulta a abordagem de questões que possam desconstruir os conceitos que são legitimados pela sociedade. É necessário apontar e estabelecer uma nova compreensão de valores, deixando para trás concepções racistas colocadas pelo mito que envolve a existência de uma democracia racial, que aparece como um elemento complicador da situação do povo negro no país. Essa ideologia persiste até os dias atuais inferiorizando e discriminando a população negra, protagonizando relações que afirmam cada vez mais o racismo em nossa sociedade.

É importante observar que a formação de uma identidade negra é um conhecimento que ultrapassa os padrões, pois sua formação se dá por relações de afirmação que podem ser atribuídas como um valor étnico definindo, dando suporte para os diálogos que se constroem em torno do ser negro. Essas formas podem ser percebidas tanto no interior das escolas como também nos grupos de dança afro, nos bairros populares e nas suas tradições do cotidiano e na religiosidade de matriz africana, por exemplo, originando um valor reafirmado constantemente através da cultura negra e da estética – cabelos crespos e suas variadas formas, acessórios para o corpo e estilos diferenciados – tomando proporções diversificadas de resistência, e que podem ser levadas ao espaço escolar como uma alternativa de desenvolver mudanças no seu cotidiano.

A educação é um meio pelo qual o ser humano aprende a trabalhar o corpo, transmitindo por meio das gerações técnicas e comportamentos

variados, artes e a manipulações. Essa construção se dá através das linguagens, por isso podemos pensar que cada sociedade desenvolve a sua “pedagogia corporal”, caracterizando um processo de construção cultural. A estética negra, nesse movimento, mostra-se como um instrumento de autoaceitação, resistência e empoderamento, uma estratégia utilizada para demonstrar que variados padrões são fornecidos e não necessariamente um modelo estabelecido socialmente. Situando essa relação, verificamos que a nossa escolha estética diz muito a nosso respeito, diz sobre quem somos e de onde viemos, afirmando nossas escolhas e decisões políticas a partir do nosso corpo. Nesse sentido, a construção cultural de beleza é uma formação social e histórica que está intimamente ligada à formação político-social. As características físicas de nossos antepassados foram e são constantemente inferiorizadas e desvalorizadas, e expressões depreciativas e racistas são recorrentes e largamente difundidas em nossa cultura.

A estética, como elemento de construção das identidades negras, demonstra-nos que as/os estudantes estão em um ciclo de aprendizagem onde a interação exerce um significado de socialização, onde a compreensão do mundo se dá a partir de suas experiências em tal meio. Nesse processo, a família e a escola irão se firmar como mediadoras importantes, apresentando e dando significado ao mundo social, mas essas interações não se dão a partir somente do processo de ensino, como nos fala Eliane dos Santos Cavalleiro (1998), que afirma que uma/um estudante poderá se mostrar uma “parceira/o ativa/o” – que irá, a partir de outros meios, procurar novas informações em outros locais, absorvendo, dessa maneira, outras formas de representação do próprio ser. Nas palavras de José Machado Pais (2008, p. 9):

Seus estilos visuais marcam presença pela diferença: são as poupinhas nos penteados (vanguardistas), os meda-

lhões nos casacos de couro (heavy metal), os cabelos encaracolados e rebeldes (surfistas) etc. A cara é, nesse contexto, um instrumento de representação particularmente importante.

É relevante destacar também que os saberes individuais do cotidiano de vida nas comunidades/bairros são parte importante no processo de construção do conhecimento, influenciando nas experiências e interpretações que são próprias a cada grupo social. A contextualização histórica com o concreto social é de importante relevância – as organizações, as estruturas e os processos dos variados sujeitos sociais devem ser contextualizados, pois são momentos da vida que suscitam histórias, e são essas particularidades que diferem as dimensões das interações de uma realidade social.

### **Considerações finais**

A identidade e a escola em uma construção pedagógica poderão articular perspectivas de como as interações, a partir do estereótipo do corpo negro, como as tranças nos cabelos, cortes diferenciados e acessórios de estilos variados poderão ser identificados como elementos culturais e de reprodução de uma africanidade – esses elementos são vistos e comparados como uma continuidade de elementos culturais africanos, afirmando que esse processo de descoberta de uma africanidade, que pode estar aparente ou não, em penteados, tranças ou em uma diversidade estética ampla, remetem à cultura negra, constituem uma das formas para definir histórica e culturalmente a população negra. A interpretação dessa subjetividade é o que nos atenta para essas relações que são recriadas e contestadas por jovens negras/os do ensino público.

Para obter êxito, a escola e seus professores não podem improvisar. Têm que desfazer a mentalidade racista e discriminadora secular, superando o etnocentrismo europeu, reestruturando relações étnico-raciais, desalienando processos pedagógicos. Isto não pode ficar reduzido a

palavras e a raciocínios desvinculados da experiência de ser inferiorizado vivida pelos negros, tampouco das baixas classificações que lhes são atribuídas nas escalas de desigualdades sociais, econômicas, educativas e políticas (BRASIL, 2004, p. 15).

É preciso criar diálogos buscando compreender que a construção do indivíduo é feita por relações que perpassam valores culturais, éticos, identitários, sexuais e tantos outros que são pilares para uma relação entre os saberes educacionais, a realidade dos indivíduos e a diversidade étnico-cultural. Dessa maneira, a escola pode se afirmar com uma construtora de saberes sem interiorizar as relações que afetam o racismo e os preconceitos no ambiente escolar. Assim, a escola tem papel fundamental nessa transformação, é necessário que alunas e alunos conheçam a nossa história, as conquistas de nosso povo como valor cultural, político e social, colocando reflexões de ideais por meio do currículo. Mas essa transformação não se estabelece em pouco tempo, é um trabalho contínuo e cuidadoso.

Essa construção é uma decisão política, por isso caracteriza “estratégias de reversão do quadro de desigualdade social e racial” (GOMES, 2002, p. 45), que nesse processo poderá ser questionador, conflituoso, com acordos e ter uma dinâmica tensa. Podendo, nesse contexto, ocorrer uma aproximação tênue com a população negra, contribuindo com as reivindicações de uma qualidade na educação e tantas outras situações que implicam na autonomia e ascensão da educação da população negra no nosso país.

Identidade negra e educação poderão, assim, ser encaradas como um novo objetivo pedagógico para as dinâmicas da construção dessas identidades, a partir de um novo olhar sobre a pessoa negra. Essa provocação cria um questionamento que se refere a uma construção pedagógica, tendo no espaço escolar um papel importante na concepção de representações positivas sobre negras e negros e demais grupos que têm em suas trajetórias a exclusão de suas histórias, inclusive negadas as suas

participações na construção social, cultural e econômica na formação desta nação. São questionamentos que devem ser reproduzidos/problematizados dentro do ambiente escolar sobre a questão racial e demais desigualdades.

Com esse propósito em questão, a relevância da construção da identidade negra por meio das identidades culturais de jovens estudantes negras/os é percebida e assimilada nos processos de socialização escolar, tendo na estética negra os mecanismos de construção de suas identidades e relações sociais no espaço escolar, para que o desenvolvimento pedagógico possa estabelecer um diálogo contínuo com a história da população negra e sua contribuição para a formação das identidades negras reveladas empoderadas, com as demandas que enfatizam as representações de uma estética negra e suas implicações na nossa sociedade. Dando ênfase ao papel de formação da educação como um processo de construção dos valores, podemos colaborar com a formação social dessas/es jovens estudantes negras/os do ensino público, criando estratégias para um ambiente escolar diverso e inclusivo.

## Referências

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília-DF, outubro de 2004. Disponível em: <https://www.uel.br/projetos/leafro/pages/arquivos/DCN-s%20-%20Educacao%20das%20Relacoes%20Etnico-Raciais.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2021.

CALASANS, Fabia. Semeando a identidade negra do fio à raiz. In: FIGUEIREDO, Angela; CRUZ, Cintia (org.). **Beleza Negra**: representação sobre o cabelo, o corpo e a identidade das mulheres negras. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. p. 93-113.

CANDAUI, Vera Maria. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas. **Currículo sem Fronteiras**, v. 11, n. 2, p. 240-255, jul./dez. 2011.



CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar**: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil. 1998. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 1998.

DAYRELL, Juarez. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 28, n. 100 – Especial, p. 1105-1128, out. 2007.

GOMES, Nilma Lino. Educação e identidade negra. **Aletria** – Revista de Estudos de Literaturas, Alteridades em questão, Belo Horizonte, POSLIT/CEL, Faculdade de Letras da UFGM, v. 6, n. 9, p. 38-47, 2002.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

PAIS, José Machado. Máscaras, jovens e “escolas do diabo”. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 37, p. 7-21, jan./abr. 2008.



# Os/as novos/as sujeitos/as na produção do conhecimento

Weder Bruno de Almeida  
Angela Figueiredo

## Introdução

A implementação da política de cotas, a interiorização das universidades públicas no Brasil<sup>13</sup>, bem como o ingresso expressivo de sujeitos/as<sup>14</sup> coloniais<sup>15</sup>, historicamente excluídos/as dos espaços acadêmicos, têm gerado novas discussões em torno da produção do conhecimento no campo das Ciências Sociais. Considerando que a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) é um bom exemplo dessas questões, no presente capítulo buscaremos compreender em que medida essas novas universidades estão se transformando ou sendo transformadas por esses/as novos/as sujeitos/as e suas experiências.

A etnografia e a autoridade etnográfica, por exemplo, estão sendo cada vez mais questionadas e as teorias decoloniais nos auxiliam a compreender como essa nova configuração da geopolítica do conhecimento e

---

<sup>13</sup> Durante os governos federais de Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, através do Decreto nº 6.096/2007, foi implementado o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), que no período entre 2003 e 2014 financiou a construção de 18 universidades federais e 173 *campus* em cidades no interior do Brasil. Nesse contexto nasce a UFRB.

<sup>14</sup> Grada Kilomba (2019) afirma que, no original em inglês, a palavra *sujeito* não possui gênero. Na língua portuguesa refere-se exclusivamente ao gênero masculino, sendo que a palavra *sujeita* possui outro significado. De acordo com Angela Figueiredo (2020), a palavra *sujeita* tem sido uma reivindicação e prática política com vistas à feminilizar a linguagem nos textos. Sendo assim, apresentamos aqui a palavra *sujeito/a* para representar ambos os gêneros na produção do conhecimento, porém, ainda com limitações referentes às pessoas que não se identificam com nenhum dos dois gêneros.

<sup>15</sup> *Sujeitos coloniais* é um conceito desenvolvido por Ramón Grosfoguel, que expressa o genocídio/epistemicídio ocorrido ao longo do século XVI contra os povos judeus e muçulmanos, os povos nativos das Américas, os povos africanos e as mulheres europeias acusadas de bruxaria. De acordo com o autor, o privilégio epistêmico do homem ocidental foi constituído a partir dos genocídios/epistemicídios desses sujeitos coloniais.

corpos políticos do conhecimento estão transformando as universidades públicas. Para tanto, partimos da leitura de Trabalhos de Conclusão de Curso (TCCs) de estudantes de Ciências Sociais da UFRB, da experiência desses/as estudantes em grupos de pesquisa, bem como da participação dos/as mesmos/as em coletivos de estudantes negros e negras dentro da universidade. Desse modo, vislumbramos alguns exemplos de como a inserção desses/as sujeitos/as coloniais tem provocado transformações de perspectivas teóricas, metodológicas, epistemológicas e políticas na produção do conhecimento acadêmico.

A criação da UFRB ocorreu a partir de um longo diálogo e de uma mobilização intensa das comunidades civis dos municípios do Recôncavo da Bahia e da comunidade acadêmica ligada à Escola de Agronomia da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Assim, a UFRB foi criada em 29 de julho de 2005, pela Lei 21.501, sendo desmembrada da Escola de Agronomia da UFBA, com sede em Cruz das Almas, com a finalidade de exercer de forma integrada as atividades de ensino, pesquisa e extensão e a formação de cidadãos e cidadãs com visão técnica, científica e humanística, valorizando as referências culturais locais e seus aspectos ambientais e antrópicos específicos (BRASIL, 2014).

A região do Recôncavo baiano é composta por uma série de particularidades socioculturais, por sua localização geopolítica, seus territórios de identidade, suas comunidades tradicionais, rurais, pesqueiras, quilombolas, a forte presença de religiões de matriz africana e de movimentos sociais. E, apesar da riqueza e diversidade cultural, a região possuía um histórico de marginalização educacional e de políticas públicas de inclusão social.

Além de estar no contexto de expansão e interiorização do ensino superior no Brasil, a UFRB já foi criada com reserva de vagas para estudantes egressos de escolas públicas, autodeclarados pretos/as, pardos/as,

quilombolas, indígenas e se constituiu como pioneira nacional na criação de uma Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Assuntos Estudantis (PRO-PAAE), especificamente voltada para atender às demandas do público cotista. Inicialmente, tal universidade implementou 45% de suas vagas para as cotas sociorraciais e hoje aplica a Lei nº 12.711/2012 integralmente, reservando 50% das vagas para estudantes que se enquadram nesse perfil.

A UFRB possui 38,02% de estudantes pretos/as, enquanto a média nacional é de 8,72%. Também possui um quadro de 46,28% de estudantes autodeclarados/as pardos/as, superior à média nacional de 32,08%. Assim, esta universidade possui 84,3% de seu corpo discente composto por estudantes negros e negras, sendo considerada, proporcionalmente, a universidade mais negra do país. Desse universo de estudantes negros/as, 71,89% se encontram em situações de extrema vulnerabilidade social, nas linhas econômicas das classes C, D e E, de acordo com Ronaldo Crespim Sena Barros (2013).

Enquanto discente, fiz parte desse momento histórico de estudantes que ingressaram na UFRB através da reserva de vagas para pretos/as, pardos/as e oriundos de escola pública. Durante minha graduação, fui assistido pelo Programa de Permanência Qualificada (PPQ) da PROPAAE. Não fosse essa política de permanência estudantil, não teria condições materiais de concluir o curso. Embora eu tenha participado de diversas mobilizações por melhorias dessas assistências estudantis, não posso menosprezar a importância dessa política pública para a minha formação e de vários/as outros/as estudantes cotistas em situação semelhante à minha<sup>16</sup>.

É importante ressaltar aqui que a demanda por acesso à educação foi prioridade na pauta do Movimento Negro em diferentes períodos his-

---

<sup>16</sup> As experiências narradas em primeira pessoa partem do então discente de graduação Weder Bruno de Almeida.

tóricos, desde intelectuais, como Guerreiro Ramos e Edison Carneiro nos anos de 1950, passando por Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez nos anos de 1970, até o Movimento Negro Unificado, em plena ditadura militar, e o caso mais recente, a implementação das cotas nas universidades, como sinaliza Angela Figueiredo (2016). Um destaque especial vai para as mulheres negras e ativistas, como Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Conselheira Nacional de Educação (2002-2006), e Matilde Ribeiro, primeira Ministra da Igualdade Racial (2003-2008) – ambas são consideradas fundamentais na implementação de cotas na Universidade de Brasília (SANTOS, 2008 *apud* FIGUEIREDO, 2016).

Portanto, devido a todo esse contexto de transformação político-social no âmbito da educação pelo qual o país está passando, torna-se relevante discutirmos aqui a permanência de aspectos referentes à colonialidade do saber nas universidades ocidentalizadas, assim como o processo de transformação dessas universidades públicas, a partir da interiorização e inserção de novos/as sujeitos/as e movimentos sociais na produção do conhecimento científico, como é caso da UFRB.

### **Colonialidade do saber e as universidades ocidentalizadas**

O conceito de *colonialidade do poder*, desenvolvido por Aníbal Quijano (2009), informa que, a partir da invasão e colonização das Américas pelos povos europeus no século XVI, constituiu-se um padrão de poder mundial baseado em classificações e hierarquias sociais expressas na ideia de raça, o que operacionalizou a divisão racial do trabalho, na qual o homem branco europeu se impôs sobre os demais povos do mundo. E, apesar do fim do colonialismo, esse novo padrão de poder mundial perdura até os dias atuais, através da colonialidade do poder, tendo como seu eixo articulador o eurocentrismo. Posteriormente ao conceito de colonialidade do poder, Maria Lugones (2014) elabora o conceito de *colonialidade*

*de gênero* e Walter Mignolo (2005) elabora o conceito de *colonialidade do saber*, demonstrando como essas hierarquias sociais de classe, raça, gênero e da produção do conhecimento se expressam na contemporaneidade, configurando-se enquanto um sistema mundo moderno/colonial (QUIJANO, 2009).

Para Castro-Gomes (2005), Lander (2005) e Mignolo (2005), a colonialidade do saber representa toda a produção do conhecimento eurocêntrico de caráter excludente e hierarquizador, construído em instituições universitárias ocidentalizadas, que privilegia determinados tipos de conhecimento, tidos como universais, em detrimento de outros saberes possíveis.

Ramón Grosfoguel (2016) afirma que o homem branco, europeu, ocidental, heterossexual e cristão constitui o seu privilégio epistêmico, e seu corpo político do conhecimento e sua geopolítica do conhecimento se da a partir de quatro genocídios/epistemicídios de sujeitos/as coloniais ao longo do século XVI: contra os povos muçulmanos e judeus (na conquista de Al-Andalus), contra povos indígenas das Américas, contra povos africanos e contra as mulheres europeias acusadas de bruxaria. Para Grosfoguel, as universidades ocidentalizadas foram concebidas a partir do racismo/sexismo do homem branco europeu.

Desse modo, a perspectiva decolonial proposta pelo grupo Colonialidade/Modernidade, composto majoritariamente por pesquisadores/as latino-americanos/as, está assumindo um lugar epistemológico de enunciação a partir da geopolítica e do corpo político do/a colonizado/a, produzindo teorias sociais desde e sobre a América Latina em seus próprios termos, fazendo contraponto a teorias eurocêtricas e universalistas sobre a realidade social do continente (CASTAÑEDA, 2013).

Nesse contexto, entre os muitos desafios que a UFRB possui, enquanto uma universidade nova e que está localizada periféricamente, do

ponto de vista da geopolítica do conhecimento, a instituição consegue dialogar com a realidade de sujeitos/as coloniais que historicamente não tiveram acesso ao ensino superior, ou seja, estudantes egressos dos mais variados extratos socioculturais desprivilegiados da região. Aqui ficam alguns questionamentos que nos levam a refletir: Qual o papel da UFRB na região do Recôncavo da Bahia, apenas transformar a região, do ponto de vista desenvolvimentista, ou se transformar com a região, de modo mais inclusivo e plural? Até o momento, a UFRB está apenas reproduzindo um modelo colonial de produção de conhecimento ou, de algum modo, está inserida no contexto de produção de conhecimento contra-hegemônico ou decolonial?

### **Novos/as sujeitos/as na produção do conhecimento**

Ao ingressar na UFRB no ano de 2013, primeiramente, busquei me inserir em grupos de pesquisa com os quais me identificava, do ponto de vista teórico e político. Com esse intuito, entrei em contato com a professora de Antropologia Dra. Suzana Maia, acerca da possibilidade de participação no Grupo de Pesquisa Memória, Processos Identitários e Territorialidades no Recôncavo da Bahia (MITO). Tal grupo surge a partir de demandas de estudantes da UFRB e dos movimentos sociais da própria região, priorizando a busca de um diálogo mais horizontal possível entre a academia e as comunidades tradicionais, quilombolas, pesqueiras e os movimentos sociais situados no entorno da universidade, buscando compreender e colaborar diretamente com essas comunidades e os movimentos sociais da região. Essas comunidades se articulavam através de instituições locais e regionais para combater interesses de capitais privados que ameaçavam seus territórios, identidades, memórias e seus modos de vida. Dentre os participantes do grupo havia estudantes majoritariamente negros e negras, quilombolas, da zona rural e de movimentos sociais que já pesquisavam nos próprios contextos em que atuavam.



Meu ingresso no Grupo de Pesquisa MITO resultou em dois anos consecutivos como bolsista de iniciação científica PIBIC/CNPQ e FAPESB, entre 2014 e 2016. Portanto, este capítulo também é um desdobramento desse período, bem como da minha experiência no grupo de pesquisa Novas Cartografias Sociais (2016-2017), no Núcleo de Estudantes Negros e Negras AKOFENA (NNNE)<sup>17</sup> e no Coletivo Angela Davis (Grupo de Pesquisa Ativista sobre Gênero, Raça e Subalternidades), onde participo desde o ano de 2018 até agora.

Nesse primeiro momento, para demonstrar o contexto de transformação pelo qual as universidades públicas estão passando e sendo modificadas por estes/as novos/as sujeitos/as, trazemos alguns Trabalhos de Conclusão de Curso (TCCs) no Bacharelado em Ciências Sociais da UFRB, desenvolvidos por integrantes do Grupo de Pesquisa MITO e como resultado da atuação do NNNE AKOFENA nesta universidade.

Em seu TCC, intitulado *Etnogênese e identidade étnica enquanto modo de vida na Comunidade Quilombola de São Braz em Santo Amaro/Bahia*, Roseni Santana de Jesus (2013) realizou um estudo etnográfico na comunidade tradicional remanescente do Quilombo de São Braz, no município de Santo Amaro/BA (a 79 km de Salvador), buscando compreender as identidades locais a partir de sinais diacríticos e suas fronteiras entre grupos étnicos.

Uma importante informação fornecida pela autora é sobre as condições epistemológicas nas quais foi desenvolvida sua pesquisa, realizada sob forte pressão política, devido ao contexto de conflito territorial entre empreendimentos de interesses privados e a demanda imediata da comunidade por laudos antropológicos para o resguardo jurídico do seu território. Todos esses fatores poderiam comprometer o que foi inicialmente proposto pelo projeto da autora, porém, ela afirma que o interesse pelo

<sup>17</sup> Para mais informações, consultar: [www.akofena.blogspot.com](http://www.akofena.blogspot.com). Acesso em: 30 ago. 2020.

seu tema de pesquisa se constituiu justamente a partir da sua própria experiência e história de vida, apresentando-se enquanto uma mulher negra, quilombola, militante do movimento social e oriunda da comunidade remanescente do Quilombo São Francisco do Paraguaçu, localizado no Vale do Iguape, zona rural do município de Cachoeira (a 116 Km de Salvador). A autora relata que os membros de sua comunidade passaram pelos processos nefastos da escravidão e ainda sofrem seus efeitos enquanto uma população relegada à categoria de subcidadania. É a partir desses pressupostos políticos/epistemológicos que Roseni Santana de Jesus afirma seu comprometimento de fazer a ligação entre a sociedade e a academia, um espaço que lhe proporciona vantagens e desvantagens dentro do seu campo de pesquisa.

Ao se colocar enquanto uma sujeita política e engajada de direito, que foi subalternizada durante os processos coloniais, históricos e sociais, a autora dá um importante passo que desmitifica o lugar de neutralidade do sujeito universal da ciência de herança colonial e eurocêntrica, aquele que enuncia a partir de um suposto lugar de neutralidade e esconde seus próprios interesses e relações de poder que envolvem o seu objeto de pesquisa e os sujeitos/as implicados nele (FIGUEIREDO; GROSFUGUEL, 2009).

Outras integrantes do Grupo MITO também desenvolveram seus trabalhos a partir de suas próprias realidades, vividas em suas comunidades de origem, em que possíveis neutralidades e subjetividades não eram estritamente delineadas no campo de pesquisa. O trabalho de Laiza Mailane Conceição de Freitas (2016), *O olhar de quem faz e não de quem vê: uma etnografia sobre o ofício das rezadeiras em Governador Mangabeira-BA*, traz uma reflexão sobre a prática em sua cidade, em um contexto que alia sua própria experiência aos métodos etnográficos, realçando a importância das rezadeiras para o meio social.

O trabalho de Milena Rocha Caetano de Jesus (2016), *Alecrim, um pedacinho do Recôncavo: um olhar acerca dos idosos do povoado do Alecrim, zona rural da cidade de Cachoeira, Bahia*, buscou identificar o papel social das pessoas idosas na construção da memória, identidade, redes de solidariedade e relações familiares do povoado do Alecrim, sendo ela mesma moradora da comunidade. A autora realça que, apesar da expansão do capitalismo global e sua tendência à homogeneização, a agricultura com características de cunho familiar não se “perdeu” e, mesmo diante de tantas transformações, esse modo de organização social no seu povoado persiste, preservando particularidades locais.

Ainda temos o exemplo de Samyr Ferreira dos Santos (2016), também integrante do MITO e militante do Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), que possuía uma relação intrínseca com a Comunidade Quilombola de São Braz, tendo inclusive laços de parentesco dentro dessa comunidade. É a partir desse lugar que o autor constrói o seu TCC, intitulado *Na terra e no mar, pescadores e quilombolas na luta. Um estudo antropológico sobre a articulação quilombola e pesqueira Subaé*. Além de não visar à relação de autoridade etnográfica, o autor participa integralmente dos processos de mobilização dessa comunidade, promovendo uma intensa relação de diálogo e subjetividade que foge dos cânones da Antropologia, ao descrever/narrar as lutas e as articulações das comunidades pesqueiras e quilombolas frente à defesa de seu território, sua reprodução física e cultural.

Esses/as sujeitos/as coloniais, marcados pelas hierarquias de classe, raça e gênero, antes representados como objetos de estudo nas Ciências Sociais, especialmente na Antropologia, passam a ser produtores e produtoras de conhecimento científico. A postura político-epistemológica dos novos/as pesquisadores/as que explicitam seu corpo político e sua geopolítica do conhecimento nas relações de poder/saber que se estabelecem dentro e fora da universidade, bem como o seu engajamento político

diante de suas pesquisas, podem gerar ações transformadoras na academia e em suas próprias realidades.

Para além das experiências das disciplinas obrigatórias do curso e da participação em grupos de pesquisa, considero como um dos principais alicerces de minha formação política e acadêmica ter integrado o NNNE AKOFENA. O núcleo surgiu na UFRB em 2011, como um grupo de estudos interdisciplinares engajado na formação teórico-política sobre a questão racial, e depois ampliou sua área de ação para além dos espaços da academia, atuando junto a comunidades periféricas de Cachoeira, bem como em escolas públicas e comunidades rurais e quilombolas da região do Recôncavo. No espaço acadêmico, nos reuníamos periodicamente para estudar e discutir autores/as negros e negras, em busca de outras bases teóricas, epistemológicas e interdisciplinares, que não faziam parte da nossa grade curricular oficial e que contemplassem nossas pesquisas, realidades e práticas. Semestralmente, também realizávamos formações políticas e interdisciplinares sobre a questão racial no Brasil para estudantes ingressantes na UFRB e participávamos de uma série de atividades nos mais diversos espaços em que éramos convidados/as a colaborar em torno do debate racial.

Foi através do Núcleo AKOFENA que tive meu primeiro contato com autores como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e tantas outras referências negras de nossa estima que anteciparam muitas das discussões que fazemos atualmente a respeito da geopolítica do conhecimento, do corpo político do conhecimento e da produção do conhecimento no mundo moderno/colonial.

Apesar de toda a sua herança colonial, o núcleo de estudantes AKOFENA considera a universidade um importante espaço de disputa e atuação, do ponto de vista da geopolítica e do corpo político do poder/saber,

pois se trata estrategicamente de uma questão de existência, tanto subjetiva quanto física para o povo negro. Como nos disse certa vez Edcarlos Bonfim, estudante de Ciências Sociais e um dos integrantes do núcleo, para os jovens negros e negras, estar na universidade é sair, ao menos provisoriamente, da zona de conflitos e violências diárias em que a maioria da população negra está exposta cotidianamente. Porém, apenas a sobrevivência física não é o suficiente, consideramos que é preciso transformar a realidade social e dar vazão a todas as nossas potencialidades subjetivas e descolonizar nossos corpos políticos e a geopolítica do conhecimento, ou seja, é preciso enfrentarmos a colonialidade do poder, a colonialidade de gênero, a colonialidade do ser e do saber em todos os âmbitos da sociedade.

Pensando na disputa política por direitos que se trava no espaço acadêmico, desde 2015 construímos uma campanha pela implementação de cotas e políticas afirmativas na Pós-Graduação da UFRB, haja vista nossa nítida percepção de que os sujeitos/as negros e negras são sub-representados nesse espaço de poder/saber. Se levarmos em consideração o ínfimo número de docentes negros/as de nível superior, em torno de 1%, de acordo com José Jorge de Carvalho (2003), não seria surpreendente supor que não estávamos compondo representativamente as vagas nas turmas de Pós-Graduação na UFRB, já que esse é um passo necessário para dar prosseguimento à carreira docente e, conseqüentemente, transformar a geopolítica e o corpo político do conhecimento das universidades. Pensando nessa realidade, depois de inúmeras reuniões com corpo gestor da UFRB, nos dias 23 e 24 de agosto de 2018 realizamos o I Seminário de Políticas de Ações Afirmativas da UFRB, que contou com a participação da Vice-Reitora da universidade, da Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação, Criação e Inovação (PPGCI) e com a colaboração de docentes que nos apoiavam nessa campanha, entre eles/as, a Profa. Dra. Dyane Brito Reis, a Profa. Dra. Georgina Gonçalves dos Santos, o Prof. Dr. Osmundo Pinho, o

Prof. Dr. Ronaldo Barros e uma de nossas principais referências intelectuais negras, o Prof. Dr. Kabengele Munanga.

Depois de uma intensa mobilização por parte de docentes e discentes que compreendiam essa importante política equitativa, a UFRB finalmente montou a Comissão de Instauração da Política de Cotas e Ações Afirmativas na Pós-Graduação, contando também com a participação de representantes do Núcleo AKOFENA e do Núcleo de Estudantes Negros/as SANKOFA, do Centro de Formação de Professores (CFP – Amargosa), e, enfim, no semestre de 2018.1 foi realizado o primeiro processo seletivo com reserva de vagas. Vale ressaltar que em nossa proposta de cotas e políticas de ação afirmativa constava a reserva de vagas além das cotas raciais e para estudantes oriundos de escolas públicas, e incluía a reserva de vagas proporcionais para indígenas, quilombolas, pessoas trans e pessoas deficientes. E é interessante colocar que no ano de 2020 ingressou no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRB, no curso de Mestrado, justamente pela da política de cotas.

### **A universidade pública e os movimentos sociais**

Compreendendo que ainda existe uma grande assimetria entre a produção do conhecimento acadêmico e a realidade da população da região do Recôncavo, profissionais do corpo docente e estudantes da UFRB têm investido alianças junto a movimentos sociais, no sentido de superar o modelo colonial historicamente instituído pelas universidades ocidentalizadas, através de práticas acadêmicas contra-hegemônicas que dialogam com outras epistemologias que não são ofertadas nas matrizes curriculares dos cursos, como as epistemologias feministas negras e as teorias decoloniais.

Como dito anteriormente, o grupo de pesquisa MITO busca constantes articulações com diferentes agentes e movimentos sociais, nos

quais se destacam o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais da Bahia (MPP-BA), a Comissão Pastoral da Pesca (CPP), a Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais (AATR), o NNNE AKOFENA, o Núcleo de Estudos em Agroecologia (NEA) e o Grupo de Pesquisa Novas Cartografias Sociais (NEA/UFRB).

Nesse contexto, no ano de 2017 surge uma articulação entre o Núcleo AKOFENA, o Grupo MITO e o NEA – estabelecido no *campus* da UFRB de Amargosa, coordenado pelo Prof. Dr. Franklin Plessmann de Carvalho –, que resultou no projeto de extensão *Identificação e Gestão de Agroecossistemas Agroecológicos*, em busca de trabalhar com a Comunidade Quilombola de Baixa Grande, localizada no Recôncavo da Bahia, no município de Muritiba (a 123 Km de Salvador). A proposta do projeto tinha a intenção de instrumentalizar agentes sociais dessa comunidade, a fim de apoiá-los/as na utilização de recursos para o seu próprio automonitoramento, como a elaboração de mapas, relatórios, documentários, entrevistas e outros, sendo que já havia o interesse da comunidade em fortalecer a identidade quilombola a partir da sua própria história e valores culturais.

O projeto contou com a colaboração do Núcleo AKOFENA, incluindo a participação de três estudantes da UFRB, que são irmãos, integrantes do Núcleo e moradores da Comunidade Quilombola da Baixa Grande – a estudante de Ciências Sociais Edna Balbino dos Santos dos Anjos, a estudante de Museologia Antônia Fernanda dos Santos dos Anjos e o estudante de Engenharia da Pesca João Paulo dos Santos dos Anjos. Todas as atividades e propostas do projeto relacionadas à comunidade contaram com uma intensa articulação e engajamento dos/as moradores/as, que já estavam mobilizados/as em torno de um grupo de estudos formado na comunidade, chamado Chico Véi, no qual já haviam feito o processo de autorreconhecimento e garantido a certificação da comunidade pela Fundação Palmares.

A partir da implementação da UFRB na região do Recôncavo, em 2006, houve a oportunidade de alguns dos jovens moradores/as da Comunidade de Baixa Grande ingressarem na universidade, tendo contato com discussões acerca de significados e conceitos, tais como: *territórios tradicionalmente ocupados, memória, processos identitários* e outros termos que até então não faziam parte daquela realidade cotidiana. Esses/as estudantes quilombolas passaram a compreender a academia como um espaço estratégico de disputa de poder e articulação para o fortalecimento de sua comunidade, através da instrumentalização teórica necessária para a reivindicação de políticas públicas direcionadas às especificidades da comunidade.

Atualmente estou vinculado ao Coletivo Angela Davis, por me alinhar à proposta do grupo em discutir as intersecções de gênero, raça, classe e subalternidades a partir de referenciais teóricos, epistemológicos e metodológicos que não fazem parte de nossas matrizes curriculares oficiais<sup>18</sup>. O Coletivo Angela Davis é coordenado pela Profa. Dra. Angela Figueiredo e tem como pressuposto o estabelecimento de relações mais horizontalizadas entre a universidade e os movimentos sociais, sendo um dos seus princípios epistemológicos o Feminismo Negro, pois tem em vista que o conhecimento é construído dentro e fora do espaço acadêmico (FIGUEIREDO, 2020).

O Coletivo Angela Davis, composto majoritariamente por mulheres negras, vem atuando em várias frentes dentro e fora da academia, oferecendo cursos de formação básica sobre Feminismo Negro para participantes internas/os e externas/os, promovendo eventos públicos, como Saraus, Seminários de Pesquisa, Rodas de Conversa (com Patricia Hill Collins, no ano de 2019, por exemplo), Aulas Públicas, Laboratórios de Es-

---

<sup>18</sup> Disponível em: [HTTPS://www.facebook.com/pg/coletivo-angeladavis/about/?ref=page-internal](https://www.facebook.com/pg/coletivo-angeladavis/about/?ref=page-internal). Acesso em: 29 ago. 2020.



crita, Consultoria para projetos de mestrado para estudantes negras/os e, em tempos de pandemia da Covid-19, vem promovendo lives e webnários em parceria com o Grupo de Pesquisa A Cor da Bahia (UFBA) e com o Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM/UFBA), com temáticas como educação<sup>19</sup> e racismo/antirracismo em perspectiva comparativa entre Brasil e Estados Unidos<sup>20</sup>.

O Coletivo Angela Davis ainda estabelece parcerias com o Diálogo Global, o Odara – Instituto da Mulher Negra e também com uma rede internacional de organizações feministas e decoloniais, para a realização anual da *Escola Internacional Feminista Negra Decolonial*, que ocorre desde 2017, no campus da UFRB localizado na cidade de Cachoeira. O encontro conta a participação de estudantes, ativistas de movimentos sociais e pesquisadoras brasileiras e estrangeiras que dialogam com as teorias do Feminismo Negro e Decolonial numa perspectiva transnacional, e já contou com a participação de Angela Davis, Gina Dent, Ochy Curiel, Carole Boyce Davies, Karina Ochoa, Kimberlé Crenshaw, Angela Figueiredo e Conceição Evaristo.

Analisadas em conjunto, essas experiências mostram iniciativas bem articuladas de transformação da relação entre sujeito/objeto na produção do conhecimento, particularmente no que diz respeito à redução da hierarquia presente nessa relação, bem como a busca de diálogo e interlocução continuada da universidade com os movimentos sociais. Sabemos, contudo, que tais iniciativas ainda são escassas no espaço acadêmico, predominantemente marcado pela colonialidade do poder/saber.

### **Considerações finais**

Observamos que os/as sujeitos/as coloniais, que tiveram seus corpos políticos e sua geopolítica do conhecimento historicamente excluídos

<sup>19</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YMJ7WSjLrrw>. Acesso em: 29 ago. 2020.

<sup>20</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=b4lcRoWopRo>. Acesso em: 29 ago. 2020.

das universidades ocidentalizadas, demandam que as atuais universidades públicas sejam espaços de produção de conhecimento engajado com a transformação social de suas próprias realidades junto aos movimentos sociais, às comunidades rurais, quilombolas e indígenas, às organizações feministas e LGBTQIA+, ao Movimento de Mulheres Negras, assim como estejam no combate ao genocídio do povo negro, entre tantas outras demandas.

Também constatamos que no Projeto Pedagógico do Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da UFRB ainda há manutenção de metodologias e teorias pautadas nos cânones do eixo Estados Unidos/Europa, estando ausentes perspectivas epistemológicas africanas, orientais, latino-americanas, decoloniais, feministas, feministas negras, epistemologias do Sul e outras contra-hegemônicas e não eurocêntricas.

Salientamos que a UFRB, apesar de ser proporcionalmente a universidade mais negra do país, ainda tem muito que avançar nos tipos de conhecimento que são ofertados a essas novas levas de estudantes advindos dos mais variados e desprivilegiados extratos sociais, especialmente em relação às mulheres negras, que é o perfil predominante de estudante da instituição (BARROS, 2013).

Acreditamos que apenas a presença desses/as novos/as corpos políticos do conhecimento e a nova geopolítica do conhecimento das universidades brasileiras ainda não é o suficiente para proceder com a inclusão, que pressupõe uma transformação. No entanto, consideramos importante narrar a trajetória acadêmica desses/as novos/as sujeitos/as produtores/as de conhecimento, como exemplos, para demonstrar como a profunda transformação no perfil dos/as estudantes universitários/as tem gerado uma ampla discussão acerca das condições epistemológicas da produção do conhecimento científico, bem como o papel das universidades públicas brasileiras nesse novo contexto.

## Referências

BARROS, Ronaldo Crespim Sena. **Políticas Afirmativas no Ensino Superior**: a experiência da UFRB. Rio de Janeiro: Flacso, 2013. (Coleção Estudos Afirmativos). 4 v.

BRASIL. Ministério da Educação. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. **Plano de Desenvolvimento Institucional 2015-2019**. 2014. Disponível em: [https://www.ufrb.edu.br/soc/imagens/PDI/PDI\\_2\\_ETA-PA\\_28\\_07\\_2016.pdf](https://www.ufrb.edu.br/soc/imagens/PDI/PDI_2_ETA-PA_28_07_2016.pdf). Acesso em: 8 jul. 2020.

CARVALHO, José Jorge. Ações afirmativas para negros na Pós-Graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores universitários como resposta ao racismo acadêmico. *In*: SILVA, Petrolina Beatriz Gonçalves; Silvério, Valter Roberto (org.). **Educação e ações afirmativas**: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: INEP/MEC, 2003. p. 161-190.

CASTAÑEDA, Carolina. Pensamentos críticos desde e para a América Latina. *In*: Pensamento decolonial e práticas acadêmicas dissidentes. **CADERNOS IHU**, Instituto Humanitas Unisinos, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, ano 11, n. 44. São Leopoldo, Rio Grande do Sul. 2013. p. 9-15.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica da invenção do outro. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino Americanas. Cidade Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p. 87-95. (Colección Sur Sur).

FIGUEIREDO, Angela. Para além dos números: uma reflexão sobre a experiência de professores/as e alunos/as negros/as na pós-graduação. *In*: ARTES, Amélia; UNBEHAUM, Sandra; SILVÉRIO, Valter (org.). **Ações Afirmativas no Brasil**. Reflexões e desafios para a pós-graduação. São Paulo: Cortez; Fundação Carlos Chagas, 2016. p. 213-240.

\_\_\_\_\_. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Tempo e Argumento**. Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, p. 1-24. jan./abr. 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5965/2175180312292020e0102>. Acesso em: 11 maio 2021.

FIGUEIREDO, Angela; GROSGOQUEL, Ramón. Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. **Soc. e Cult.**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 223-234, jul./dez. 2009.

FREITAS, Laíza Mailane Conceição de. **O Olhar de quem faz e não de quem vê: uma etnografia sobre o ofício das rezadeiras em Governador Mangabeira- BA.** 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2016.

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

JESUS, Milena Caetano de. **Alecrim, um pedacinho do Recôncavo: um olhar acerca dos idosos do povoado do Alecrim, zona rural da cidade de Cachoeira, Bahia.** 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2016.

JESUS, Roseni Santana de. **Etnogênese e identidade étnica enquanto modo de vida na Comunidade Quilombola de São Braz em Santo Amaro/BA.** 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, Bahia, 2013.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LANDER, Edgar. **Ciências Sociais: saberes sociais e eurocêntricos.** In: \_\_\_\_\_ (org.). *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino Americanas.* Cidade Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p. 8-23. (Colección Sur Sur).

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas.** Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino Americanas.** Cidade Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p. 33-49. (Colección Sur Sur).

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Edições Almedina. S. A., 2009. p. 73-117.

SANTOS, Samyr Ferreira dos. **Na terra e no mar, pescadores e quilombolas na luta.** Um estudo antropológico sobre a articulação quilombola e pesqueira Subaé. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cachoeira, 2016.



# (Re)ações afirmativas: enfrentamentos à neoliberalização epistemológica

*Jessica Santana Bruno*

## **Introdução**

Este capítulo apresenta debates acerca dos legados da racionalidade colonial e da neoliberalização da academia, fatores que contribuíram historicamente para o silenciamento dos trabalhos intelectuais de negras e negros nas universidades brasileiras e o que se tem experienciado de mudanças a partir das ações afirmativas, sobretudo com as políticas de reserva de vagas para populações negras, indígenas e pessoas oriundas de escolas públicas<sup>21</sup>. O estudo traz, de forma mais próxima, reflexões originadas da experiência da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), a partir do Coletivo Angela Davis<sup>22</sup>—Grupo de Pesquisa em Gênero, Raça e Subalternidades—, composto majoritariamente por mulheres negras, que evidencia com suas ações ativistas-formativas e as pesquisas desenvolvidas por suas integrantes um rompimento com a lógica neoliberal de tecitura de conhecimentos.

Ações afirmativas têm sido aplicadas por diversos países ao redor do mundo como políticas de enfrentamento às discriminações raciais e seus efeitos na sociabilidade de grupos discriminados. O termo ações afirmativas tem origem nos Estados Unidos, em 1960, quando o então Presidente John Kennedy, respondendo a reivindicações de movimentos negros que

---

<sup>21</sup> Este capítulo é parte de um artigo produzido no âmbito do Seminário Espaços Políticos no Estado Pós-Colonial (2020), vinculado ao programa doutoral Pós-Colonialismos e Cidadania Global do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

<sup>22</sup> Conheça mais sobre o Coletivo Angela Davis a partir do website: <https://coletivoangeladavis.wordpress.com/>.

lutavam contra a discriminação e pela obtenção de direitos civis, promove uma série de atos que buscavam a igualdade entre pessoas brancas e negras, de acordo com Joaquim Benedito Barbosa Gomes (2001).

Já a política de cotas raciais teve seu marco no Civil Rights Act, também nos Estados Unidos, promulgado em 1964. O estatuto obrigava as instituições educacionais que recebiam recursos financeiros federais a promoverem a integração racial em seus programas, levando o fator raça em consideração nos processos de seleção de estudantes (GOMES, 2001).

No caso específico do Brasil, o país é signatário de todas as declarações, tratados e acordos internacionais consensuados globalmente para a proteção e promoção dos direitos humanos e do desenvolvimento. As lutas pelas ações afirmativas foram trazidas a público, sobretudo, por movimentos sociais negros que denunciaram, entre outros fatores, a quase ausência de negras/os nos cursos superiores das instituições universitárias públicas. Nesse contexto, as políticas afirmativas adquiriram visibilidade após a realização da III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 2001, na cidade de Durban, na África do Sul. Na ocasião, o Estado brasileiro comprometeu-se, oficialmente, a superar o racismo e a estabelecer políticas concretas para a sua superação.

A mais significativa política de inclusão no acesso às universidades federais brasileiras deu-se em 2013, na vigência do primeiro mandato presidencial de Dilma Rousseff, integrante do Partido dos Trabalhadores (PT), em virtude da aprovação da Lei Federal n. 12.711/2012, popularmente chamada de Lei de Cotas. A Lei tornou obrigatória a reserva de vagas nas instituições federais de ensino superior e técnico para estudantes autodeclaradas/os pretas/os, pardas/os, indígenas, oriundas/os de escolas públicas e de baixa renda, determinando ainda que a reserva respeite a proporção de pretas/os, pardas/os e indígenas em cada estado brasileiro,



segundo o censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Além das cotas raciais, fez parte das políticas de ações afirmativas do governo: a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR); as Leis 11.645/98 e 10.639/03 e, que instauram a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileiras, Africanas e dos Povos Indígenas nas escolas públicas e privadas do Ensino Fundamental e Médio; a Lei 11.096/2005, que institui o Programa Universidade para Todos (PROUNI); e a Lei 12.288/10, que institui o Estatuto da Igualdade Racial.

O Projeto de Lei 73/1999, que deu origem à Lei 12.711/2012 (Lei de Cotas), tramitou por mais de dez anos até sua sanção efetiva, tendo incluído, a partir da Lei 13.409 de 2016, em cada uma dessas quatro cotas, várias subcotas para pessoas com deficiência, na proporção de sua participação na população, tendo tido também, como política de ampliação da ação afirmativa no ensino superior do país, investimento na contínua expansão da oferta de vagas, tanto nas universidades federais quanto nas estaduais, e na interiorização de universidades federais, com a criação de novos *campi* e universidades em regiões do Brasil onde não havia instituições universitárias, a partir do Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais Brasileiras – REUNI (INEP/MEC, 2018).

Atualmente as universidades federais aderem de forma unânime ao sistema de cotas estabelecido pela Lei de Cotas e seguem parâmetros comuns, no que diz respeito aos procedimentos, número e distribuição de vagas reservadas, tipos de beneficiárias/os e condicionalidades.

É nesse contexto que é criada, através da Lei 11.151 de 29 de julho de 2005, a UFRB, tendo sido inaugurada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva no ano posterior. A UFRB é uma instituição fruto da política pública REUNI, que permitiu a facilidade do acesso à educação superior de estu-

dantes residentes nas cidades do interior do estado da Bahia. É também considerada a universidade mais negra do Brasil em número de discentes. De acordo com os dados do *Perfil dos Estudantes de Graduação da UFRB*<sup>23</sup>, publicado no ano de 2017, 83,4% das/os estudantes da instituição se autodeclararam negras/os e 82% são oriundas/os de famílias com renda total de até um salário mínimo e meio. Acrescido a isso, a UFRB foi a primeira universidade do Brasil a ter uma Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Assuntos Estudantis (PROPAAE) e a aplicar de modo integral as políticas de cotas em 2012.

Como resultado dessas políticas afirmativas, o acesso de estudantes de camadas sociais que historicamente foram privadas/os do direito à educação superior vem rompendo a frequente tradição de baixa escolaridade a qual esses grupos sociais foram/são submetidos de forma sistemática.

As universidades são, neste capítulo, compreendidas como espaços sociais e políticos, tendo aqui a noção de espaço alicerçada nas compreensões de Lefebvre (2006). Assim, entendo as universidades não como espaços formais abstratos, mas como produto de um processo social específico, historicamente construído. Ademais, entendo que, para além de um reflexo passivo das sociedades, as universidades são espaços políticos atravessados em seu interior por lutas sociais.

Assim, posicionada na experiência da UFRB, a partir das práticas do Coletivo Angela Davis, é objetivo deste capítulo responder à pergunta: Até que ponto a espacialidade da universidade foi transformada a várias escalas a partir das subjetividades negras?

## **O silenciamento como mordaza epistêmica**

O acesso de estudantes de camadas sociais que historicamente foram privadas/os do direito à educação superior, a partir da política afir-

<sup>23</sup> Disponível em: <https://issuu.com/ufrb/docs/issu>. Acesso em: 20 jun. 2021.

mativa de reserva de vagas, vem contrariando a lógica meritocrática e excludente, presente na educação do Brasil. A entrada dessas/es estudantes nas universidades está rompendo com a frequente tradição de baixa escolaridade a qual esses grupos sociais vêm sendo sistematicamente submetidos.

Os movimentos sociais negros brasileiros, ao reivindicarem as políticas de ação afirmativa para o acesso equânime às universidades, não só reexpuseram a inexistência da democracia racial – fator histórico reconhecidamente fundamental na narrativa da formação da nação –, como também centralizaram a raça enquanto uma categoria política de ação e luta contra o racismo. Isso forçou uma inflexão no pensamento social e conduziu, a partir dos estudos étnico-raciais, uma reflexão sobre o impacto do racismo nas relações sociais no campo da educação brasileira. As ações dos movimentos negros trouxeram à tona a questão da raça, articulada como uma categoria analítica e de luta política, fazendo com que entrasse no debate e na pauta nacional, apontando a urgência da integração social da população negra, historicamente excluída das universidades e de distintos locais de valorização nas hierarquias do trabalho, como aponta Angela Figueiredo (2017).

Nesse contexto, é importante destacar a ruptura entre o racismo contemporâneo e as teorias raciais ocidentais dominantes no século XIX, fundamentadas na crença da existência de diferenças biológicas entre os seres humanos, bem como as diferentes formas de interpretação das desigualdades raciais ao longo da história do Brasil. É necessário, a partir dessas implicações, teorizar as “raças” como construtos sociais, formas de identidades baseadas em uma ideia biológica errônea, mas socialmente eficaz na construção, manutenção e reprodução de diferenças e privilégios sociais. Para Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (1995), as raças não existem no sentido estritamente realista da ciência, portanto, não é um

fato no mundo físico, mas é plenamente existente no mundo social, sendo produto de formas de classificar e identificar que orientam as ações humanas.

No que diz respeito aos estudos sobre os conflitos raciais no Brasil, em *Patologia Social do Branco Brasileiro*, publicado originalmente em 1982, Alberto Guerreiro Ramos (1989, p. 234) já apontava a crueldade e a “má fé” subjacentes nos nossos estudos sobre a população negra no Brasil. O autor salientava que esses estudos contribuíam para minar o sentimento de segurança nas pessoas negras, assim como os nazistas utilizaram processos semelhantes com os judeus, que, para inferiorizá-los, entre outros processos, os transformaram em assunto.

Para Guerreiro Ramos (1989, p. 215):

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida.

Edison de Souza Carneiro (1950) reuniu em *Antologia do negro brasileiro* mais de uma centena de autoras/es que escreveram sobre o “negro-tema”. O “negro brasileiro” é objeto de estudo corriqueiramente em artigos, livros, seminários e disciplinas. Guerreiro Ramos (1995) de forma provocativa insistia que as/os estudiosas/os incluíssem “o branco brasileiro” na equação, fazendo uma crítica ao fato de a população branca não ser pensada também como racializada. Para o autor, estudiosas/os brancas/os brasileiras/os, que produziam a literatura sociológica e antropológica sobre raça, “neste domínio têm contribuído mais para confundir do que para esclarecer os suportes de nossas relações de raça” (GUERREIRO RAMOS, 1989, p. 216).

Em *Inclusão Étnica e Racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*, estudo publicado em 2005, José Jorge de Carvalho trata da questão das cotas no Ensino Superior mostrando, na época, dados alarmantes acerca do racismo que imperava nas universidades brasileiras. A abrangência e consistência do racismo que se reproduz em todas as áreas da vida social e no interior das instituições universitárias fora problematizada e, acerca da participação de negras e negros nas universidades públicas brasileiras, o estudo apontava que:

No Brasil os estudantes universitários passaram de um contingente de pouco mais de 50 mil no início da década de 60 para chegar atualmente a mais de 1 milhão de matriculados, porém o número de estudantes brancos nas carreiras de alto prestígio das universidades mais importantes chega a 96% e em alguns casos a 98%. Esta é a mesma porcentagem que existia no ano de 1950: 4% de negros entre os estudantes. Já entre os professores é ainda pior: mais de 99% dos professores das Universidades públicas de presença nacional são brancos, em um país que os negros representam 47% da população brasileira. Em relação aos índios, até 8 anos atrás, sua exclusão era absoluta (CARVALHO, 2005, p. 13).

Ao discutir sobre a ausência de professoras/es negras/os nas Universidades públicas brasileiras, Figueiredo e Grosfoguel (2007) apresentam a hipótese que tal ausência ocorre como o resultado da soma de diferentes fatores, que são:

[...] a geopolítica do conhecimento que tem levado a minimizar a produção dos intelectuais negros; o funcionamento da cultura acadêmica (*networks*) e do capital social e simbólico requeridos; o isolamento do intelectual negro, particularmente, quando ele é politicamente comprometido com o combate às desigualdades raciais e, evidentemente, ao racismo, tal como ele se manifesta em nossa sociedade (FIGUEIREDO; GROSFUGUEL, 2007, p. 36).

Compreender os diversos fatores que levaram historicamente à exclusão e à marginalização da contribuição intelectual negra nas universidades brasileiras é de extrema importância. O discurso “universalista”

– desassociado de práticas de fato universalistas e a negação do racismo, ambos fortemente relacionados com a noção de mérito – contribuiu densamente para a manutenção das desigualdades raciais nas universidades públicas do Brasil. Foi também responsável por reproduzir o discurso perverso de que as cotas, ao invés de aumentar o número de negras e negros nas universidades, iria criar o racismo e a discriminação nesse espaço, que se pensava ser imune a tais práticas. Um exemplo disso foi a carta pública ao Congresso Nacional: “Todos têm direitos iguais na República Democrática”<sup>24</sup>, com posicionamento contrário às cotas, a carta foi assinada por dezenas de intelectuais brasileiras/os, entre as/os quais: Gilberto Velho – Professor titular e decano do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e membro da Academia Brasileira de Ciências; Lília Moritz Schwarcz – Professora Titular de Antropologia da Universidade de São Paulo; e Serge Goulart – Integrante do Diretório Nacional do Partido dos Trabalhadores.

A sistemática exclusão de intelectuais negras/os dos espaços universitários – não somente como estudantes, mas também como professoras e professores – era o que se mantinha encoberto por um discurso universalista. A epistemologia hegemônica, que se beneficia do discurso da imparcialidade/universalismo/neutralidade nos espaços acadêmicos, na realidade sempre teve cor: branca (FIGUEIREDO; GROSFOGUEL, 2007). Seguindo esse modelo, o Brasil manteve por anos um sistema acadêmico extremamente racista, silenciando a situação da quase total ausência da população afro-brasileira nas universidades e sustentando a falsa ideia de imparcialidade que nega o racismo.

Pouco mais de dez anos da publicação do estudo de José Jorge de Carvalho, conforme foi possível ver, a partir do exemplo revelado no *Perfil dos Estudantes de Graduação da UFRB*, podemos dizer que tivemos avanços

---

<sup>24</sup> Disponível em: [https://www.nacaomestica.org/abaixo\\_assinado\\_contra\\_cotas.htm](https://www.nacaomestica.org/abaixo_assinado_contra_cotas.htm). Acesso em: 20 jun. 2021.

inegáveis, no que se refere ao acesso de negras e negros às instituições universitárias. Porém, ainda são muitos os desafios para que alcancemos justiça social, sobretudo no que se refere ao perfil docente dessas instituições, âmbito onde ainda impera uma supremacia branca.

A pesquisa Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil<sup>25</sup>, realizada pelo IBGE (2018), registrou que o número de matrículas de estudantes negras/os e pardas/os nas universidades e faculdades públicas no país ultrapassou, pela primeira vez, o de estudantes brancas/os. Com base nos dados da pesquisa, em 2018 esse grupo passou a representar 50,3% das/os estudantes do ensino superior da rede pública. No entanto, embora correspondessem a mais da metade das/os estudantes nas universidades federais, esse grupo ainda permanecia sub-representado em termos proporcionais ao contingente populacional, que à época apontava que a população negra correspondia a 55,8% da população brasileira.

Podemos tomar a UFRB como exemplo desses avanços nacionais. Desde a sua criação, em 2005, a primeira universidade federal do interior da Bahia elevou a oferta de vagas para além da capital do estado e vem ganhando destaque no cenário nacional pela sua política de inclusão social.

Dentro das matrizes de obliterações e silêncios das instituições universitárias acerca dos conflitos raciais no Brasil, podemos citar novamente o sociólogo baiano Guerreiro Ramos (1915-1982), grande nome da intelectualidade negra brasileira, para tratar de dois graves problemas de âmbito acadêmico: as ausências e silenciamentos das contribuições de intelectuais negras e negros, o que Figueiredo e Grosfoguel (2007) denominam de “política do esquecimento”, mecanismo pelo qual se apaga da memória das novas gerações tais contribuições; e, nas ramificações dessa política do esquecimento, o silêncio acerca dos estudos e teorias sobre os efeitos do racismo – muito tempo encoberto nas instituições universitárias.

---

<sup>25</sup> Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf). Acesso em: 20 jun. 2021.

rias pelo mito da horizontalidade entre os grupos racialmente diferenciados. O ecoar desses estudos seria um grande diferencial positivo em termos de conscientização da população de modo geral e do empoderamento da população negra nos cursos universitários.

O silenciamento tem sido marca na história da intelectualidade negra brasileira. Na iconografia da escravidão, o retrato da escravizada Anastácia<sup>26</sup>, usando uma máscara de interdito à boca, rememora os horrores da escravatura e o seu persistente legado de racismo, que também reverbera no âmbito da intelectualidade.

Não existe uma história oficial ou consenso quanto à origem e vida de Anastácia, porém, em distintas narrativas, parte da sua vida em condição de escravizada se deu no território que atualmente corresponde ao estado da Bahia, havendo também narrativas que apontam o território como sendo seu local de nascimento. No que diz respeito à sua morte, algumas narrativas apontam que após um prolongado período de tormento, Anastácia teria morrido de tétano, causado pela máscara que lhe interditava a boca. A história de opressão vivenciada por Anastácia ilustra a violência dos regimes de silenciamento perpetrados à população negra – bem como tantos outros povos – ao longo da escravidão e ainda atualmente. O modo como é narrada a sua morte, a partir do interdito à boca, faz-se capaz de ilustrar como o silenciamento, não somente físico, mas também simbólico, tem sido historicamente mortal às populações subalternizadas racialmente.

A primeira indagação acerca da fala da subalterna foi feita em 1995 por Gayatri Chakravorty Spivak, onde formula a pergunta: “Pode a subalterna falar?” (SPIVAK, 2014). Em resposta à questão, ela afirma que não. Para a autora, que recorre à imolação das viúvas na Índia como símbolo

---

<sup>26</sup> \_Disponível em: <https://i.pinimg.com/originals/f5/e6/df/f5e6df30a9657a58baedeba77c188851.jpg>. Acesso em: 20 jun. 2021.



da subalternidade, além de não falar, é impossível que a subalterna recupere a voz, mesmo que utilize toda a sua força e violência, pois, ainda assim, a sua voz não seria ouvida ou compreendida por quem exerce o poder nos quadros de relações desiguais de subjetivações. Nesse sentido, a subalterna está limitada à posição de marginalidade e silenciamento prescrita pelo colonialismo.

Na teoria, a não fala da subalterna não se refere ao ato físico da fala, tampouco implica que ela não possa articular a fala ou que não possa falar em seu próprio nome, mas não pode falar porque as estruturas de opressão não permitem que sua voz seja ouvida. A posição de Spivak (2014), quanto à subalterna, faz-se problemática quando lida enquanto afirmação absoluta, pois, desse modo, pode sustentar a ideia de que sujeitos subalternizados/os não estão aptas/os a pôr em causa e a contrariar os discursos coloniais, como aponta Grada Kilomba (2019).

Rompendo a possibilidade de leitura absoluta da teoria formulada por Spivak, trago como próxima seção o deste capítulo: “Pode a/o subalterna/o falar!”, para pôr em diálogo as experiências de enunciação de parte significativa da população negra brasileira no espaço acadêmico-científico, historicamente colonial, a partir dos tensionamentos e resultados das políticas de cotas raciais, buscando responder: O que dizem negras e negros quando não têm suas bocas seladas?

### **Pode a/o subalterna/o falar!**

O acesso à universidade e a formação acadêmica de grupos étnico-raciais historicamente segregados e/ou sub-representados nas estruturas de poder da sociedade brasileira está tensionando não mais apenas de fora, mas, principalmente, no âmbito interno as dinâmicas institucionais de funcionamento, produção e reprodução de conhecimentos. E assim geram grande impacto nas suas autorrepresentações no conjunto

da educação superior, tanto no que se refere aos aspectos quantitativos quanto qualitativos (FIGUEIREDO, 2017).

A inserção nas universidades de populações subalternizadas tem sido marcada pela busca de novas formas de conhecimento acadêmico que intervenham de modo direto nos problemas sociais efetivos que atingem nossas comunidades de pertencimento regional e identitárias. Assim, conhecer para intervir (FIGUEIREDO, 2017) é uma das características desses trabalhos, que refletem uma significativa mudança de perspectiva epistemológica que não mais almeja a neutralidade na tecitura de conhecimentos.

Nesse interim, é propósito do Coletivo Angela Davis criar um espaço de diálogo sobre os resultados empíricos e metodológicos entre pesquisadoras ativistas nos estudos sobre as desigualdades raciais, de gênero e de classe. O Coletivo foi criado em 2011, tendo como objetivos: 1) refletir sobre as implicações da intersecção de gênero, raça e classe em fenômenos e contextos socioculturais diferenciados; 2) produzir subsídios teóricos à compreensão dos mecanismos que fundamentam o processo de exclusão das mulheres negras, minorias sexuais e outros grupos subalternizados, assim como as formas de resistência por eles engendradas.

O nome do Coletivo é uma homenagem à ativista, feminista negra e intelectual, Angela Davis, cuja trajetória é uma fonte de inspiração política e epistemológica. O Coletivo, a partir de uma perspectiva interdisciplinar, desenvolve pesquisas e ações de ensino e extensão que recobrem um amplo espectro temático: Saúde, Políticas Públicas, Sexualidades, Violência, Educação e Cibercultura, entre outros. O Coletivo tem um histórico de atividades ativistas-formativas, entre as quais se destacam a Escola Internacional Transnacional de Feminismo Negro Decolonial, um evento anual promovido na cidade de Cachoeira (Bahia, Brasil), que reúne mulheres de diversos países a fim de discutir questões de gênero, a partir da perspectiva interseccional e decolonial. A Escola traz anualmente nomes considerados

referências, tanto para a academia quanto para os movimentos sociais. As edições anteriores contaram com a presença das intelectuais Angela Davis, Kimberlé Crenshaw e Conceição Evaristo, por exemplo.

O Coletivo Angela Davis oferece anualmente consultoria gratuita para estudantes negras e negros que objetivam se candidatar a processos seletivos para o ingresso em cursos de pós-graduação. Durante as consultorias, as pesquisadoras do Coletivo se reúnem para responder questões sobre os processos seletivos, avaliar os projetos e simular entrevistas com as/os candidatas/os. O Coletivo também promove anualmente a Oficina Feminista Negra, aberta para toda a comunidade acadêmica, mediante candidatura e seleção, para dialogar a partir da perspectiva interseccional as condições de gênero, raça e classe com base na dimensão teórica do Feminismo Negro e da descolonização do conhecimento.

Seguindo a perspectiva de conhecer para intervir, todas as pesquisas das/dos mais de trinta integrantes do Coletivo Angela Davis estão engajadas na busca de conhecimentos que auxiliem no bem-viver das comunidades, territórios de identidade e da coletividade. Posso citar alguns exemplos, como é o caso de Iansmin Gonçalves (2021), mestra em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas (UFRB), com pesquisa desenvolvida sobre histórias de vida de jovens negras no contexto da educação pública.

Camila Moreira de Jesus (2014), doutora pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), desenvolve pesquisa nas áreas de raça, classe, gênero e educação, sobre como algumas dessas categorias influenciam nas relações de sociabilidade e trajetórias de adolescentes e jovens da rede pública de ensino.

Sintia Araújo Cardoso, mestra em Estudos Interdisciplinares em Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM / UFBA), também integrante

do Coletivo, tem pesquisa desenvolvida sobre gênero, raça e participação política de trabalhadoras domésticas (CARDOSO; FIGUEIREDO, 2019). Wellington Pereira (2017), com pesquisa realizada no mestrado sobre sexualidade de mulheres negras, atualmente é doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM/UFBA), pesquisando trajetórias de professoras negras no magistério superior federal.

Enquanto que Angela Figueiredo, professora associada no Centro de Artes, Humanidades e Letras da UFRB, é coordenadora do Coletivo Angela Davis, e desenvolve pesquisas nas áreas de desigualdades raciais e de gênero, cultura negra, classe média negra, beleza negra, identidade negra, feminismo negro, emprego doméstico negro e escrita para as mulheres negras.

Na condição de pesquisadora do Coletivo Angela Davis, eu, Jessica Bruno (2021), compartilho também da perspectiva de conhecer para intervir, e tenho desenvolvido, ao longo da minha trajetória acadêmica, estudos ligados ao acesso à educação superior de estudantes negras e negros.

### **Cumé que a gente fica?**

As instituições universitárias são, historicamente, um dos locais mais significativos da vida intelectual. Fornecem uma arena para moldar debates e promover investigações críticas. No entanto, algumas das lógicas principais, de acordo com as quais a maioria das universidades sempre operaram, e continuam a operar hoje, promovem uma série de injustiças cognitivas que reverberam injustiças sociais (DAWSON, 2020).

O silenciamento da memória histórica das epistemologias produzidas por povos colonizados, extraída nos processos de colonização, foi constitutivo ao projeto moderno/colonial a partir do século XIX, com a emergência do capitalismo industrial. Como consequência, a construção racial moderna concebeu o homem europeu como ser racial superior, a

partir do mito racial moderno de que a ciência tem suas origens sob a égide de homens ocidentais (GROSFOGUEL, 2016).

Em contextos mais atuais, o colonialismo e a dominação colonial se fazem constitutivos do mercado capitalista global, e um dos elementos mais fortes da hegemonia contemporânea é o Ensino Superior, essencialmente considerado um alvo fundamental para as suas estratégias de crescimento. A retórica da sociedade do conhecimento/economia do conhecimento tem sido força ideológica da globalização hegemônica, como assinala Achille Mbembe (2016).

Nesse contexto, tem-se estabelecido uma

[...] pressão hiper-privatística da mercantilização do conhecimento, das empresas concebidas como consumidoras, utilizadoras e mesmo co-produtoras do conhecimento científico, uma pressão que visa reduzir a responsabilidade social da universidade à sua capacidade para produzir conhecimento economicamente útil, isto é, comercializável (SANTOS, 2010, p. 43).

Atualmente, muitas universidades refletem e perpetuam variantes do neoliberalismo. Em numerosos relatos acadêmicos, universidades têm sido descritas como neoliberais (GIROUX, 2002; GROSFOGUEL, 2016; MBEMBE, 2016), corporativas (BROWNLIE, 2015) e nomeadas de Universidade-Indústria (SANTOS, 2010). Nesse ambiente, empreendedorismo, mercantilização, competição e *ranking* se tornaram norma.

Stephen Ball (2014), no livro *Educação global S. A. – novas redes políticas e o imaginário neoliberal*, discute questões relacionadas a políticas públicas para a educação, identificando uma nova geração de políticas educacionais, cujo caráter global tem provocado um redimensionamento nas relações entre o Estado e o neoliberalismo. Ball (2014, p. 25) compreende o:

[...] neoliberalismo como um conjunto complexo, muitas vezes incoerente, instável e até mesmo contraditório de práticas que são organizadas em torno de certa imaginação do “mercado” como base para “a universalização” das

relações sociais baseadas no mercado, com a correspondente penetração em quase todos os aspectos de nossas vidas, do discurso e/ou da prática de mercantilização, de acumulação de capital e de geração de lucros.

Ao analisar a ação das redes políticas, o autor afirma que elas têm sido atravessadas por uma “[...] transformação das relações sociais em calculabilidades e intercâmbios, isto é, na forma de mercado, e, portanto, na mercantilização da prática educacional” (BALL, 2014, p. 66). O autor argumenta ainda que “as tecnologias neoliberais trabalham em nós para produzir um corpo docente e discente dócil e produtivo, e professores e alunos responsáveis e empreendedores” (p. 66). E sugere estarmos vivendo sob o regime de uma nova episteme política, a “episteme neoliberal” (p. 163), a qual, entre outras produtividades mercadológicas no campo da educação, orientam práticas curriculares e sujeitos sociais.

Mais além da norma epistemológica dominante, estudos nas inúmeras áreas do conhecimento mostram que uma nova ordem do pensar científico perspectivando horizontalidade e igualdade nas relações dos conhecimentos têm se afirmado na contemporaneidade, alargando a possibilidade do encontro entre culturas distintas e a geração de interculturalidade capaz de produzir justiça cognitiva (MENESES, 2009), capaz de construir pensamentos alternativos de alternativas (SANTOS, 2015), fundamentados no reconhecimento da diversidade do mundo, das suas experiências e dos seus saberes.

A organização universitária e o *ethos* universitário foram moldados por este modelo de conhecimento. Acontece que, ao longo da última década, se deram alterações que desestabilizaram este modelo de conhecimento e apontaram para a emergência de um outro modelo. Designo esta transição por passagem do conhecimento universitário para o conhecimento pluriversitário (SANTOS, 2010, p. 38).

Em oposição à episteme neoliberal, o conhecimento pluriversitário é contextualizado, na medida em que o princípio organizacional da sua

produção é a aplicação, podendo se constituir com influências dos fluxos culturais que advêm das distintas realidades das diferentes comunidades de aprendizagem.

No caso específico da população negra, o debate sobre a episteme neoliberal pode se entrelaçar em uma análise ampliada da realidade social à histórica imposição escravagista de transformação dos corpos negros em mercadorias. As ações de resistência transformadora e propositivas no âmbito acadêmico, engendradas pela população negra – como podemos notar de forma mais próxima, a partir das ações e tecituras epistêmicas realizadas pelas integrantes do Coletivo Angela Davis – não podem ser desassociadas do histórico enfrentamento à coisificação e mercantilização dos nossos corpos negros. A ocupação do espaço acadêmico por pessoas negras que carregam a experiência ancestral da luta por afirmação e humanização dos seus corpos, a partir das políticas afirmativas, são contributos potentes ao enfrentamento à neoliberalização do conhecimento.

Tais práticas políticas permitem o diálogo com a noção de corpo-política do conhecimento (GROSFUGUEL, 2009) desenvolvida dentro das teorias decoloniais como categoria que se opõe à ego-política do conhecimento, compreendida como alicerçada no eu cartesiano, desencarnado, deslocalizado e, por isso, capaz de emitir enunciados pretensamente imparciais e universais sobre o mundo. Na corpo-política do conhecimento a/o conhecedora/conhecedor e os seus conhecimentos são compreendidos como sempre implicados no corpo e na geopolítica dos territórios.

A razão mercantilista considera o mundo, acima de tudo, como um mercado ilimitado, um espaço de livre concorrência e de livre circulação. A ideia do mundo como superfície percorrida por relações comerciais que atravessam as fronteiras dos Estados e ameaçam tornar obsoleta sua soberania é, sob muitos aspectos, contemporânea do nascimento do direito internacional, do direito civil e do direito cosmopolita, que teria por objetivo garantir a “paz perpétua”. A ideia moderna de democracia, tal como o

próprio liberalismo, é, portanto, inseparável do projeto de planetarização comercial, que teve como cadeias nodais a *plantation* e a colônia (MBEMBE, 2013, p. 146).

Na lógica mercantilista, as mercadorias só têm valor porque contribuem para a formação de riqueza e é nesse sentido que são utilizadas ou trocadas. Na perspectiva da razão mercantilista, a pessoa negra escravizada foi simultaneamente um objeto, um corpo e uma mercadoria. Em proveito do tráfico atlântico, entre os séculos XV e XIX, homens e mulheres originários do continente africano foram transformados em objetos, mercadorias e moeda e passaram a pertencer a outros, seus trabalhos e suas vidas passaram a ser dos outros, com quem estavam condenadas/os a viver, proibidas/os, porém, de manter relações como co-humanas/os. Mas, nem sob tais condições deixaram de ser sujeitos ativos, como ressalta Mbembe (2013).

O expressivo avanço na formação acadêmica de grupos étnico-raciais socialmente segregados e/ou sub-representados nas estruturas de poder da sociedade brasileira tem tensionado disputas por espaços de existência de outras compreensões de saberes além do saber científico dominante; promovido convivência com o saber das religiões de matriz africana e indígenas e com o saber popular e as manifestações culturais, não mais como objeto para o conhecimento, mas como produtores e reprodutores de conhecimentos basilares de vidas. Também tem reivindicado valoração das produções de conhecimento ligadas às nossas existências e contextos locais, que historicamente têm sido consideradas militâncias subjetivas desprovidas de cientificidade, portanto, sem muita relevância, e criado valorações outras.

Assim como aponta Patrícia Hill Collins, no debate sobre a teoria do ponto de vista, onde destaca não apenas o fato de que todo conhecimento é posicionado, mas, principalmente, que o lugar subalternizado ocupado por nós mulheres negras nas estruturas desiguais de poder permite que



compreendamos melhor as desigualdades sociais, elaborando o importante conceito de *outsider within* (COLLINS, 2000). Tal conceito, de acordo a autora, configura-se em uma posição privilegiada para a compreensão de dinâmicas complexas da vida social, pois, ao viver na margem, acabamos desenvolvendo uma forma particular de ver a realidade.

### Considerações finais

Ainda que enfrentando constantes resistências conservadoras, as universidades têm sido transformadas a várias escalas a partir das subjetividades negras. Experienciam a expansão, a partir do acesso de estudantes cotistas, da necessidade de se reconstituir como espaço receptivo à diversidade, às subjetividades múltiplas, com as amplas referências das diversas matrizes do conhecimento, intercomunicando saberes e diálogos com as diferenças, as diversidades socioculturais e epistemológicas dos territórios em que estão inseridas, intencionadas a fazer cada vez mais democráticas as suas políticas e práticas de formação e êxito acadêmico, impelidas ao posicionamento político-ético-epistemológico emancipatório, na medida em que a educação, a igualdade social e a equidade racial são reivindicadas como pautas político-pedagógicas. Nesse ínterim, os grupos e coletivos de pesquisas têm assumido enfrentamentos e tensionamentos necessários e transformadores da estrutura colonial racista historicamente impregnada em grande parte das instituições universitárias brasileiras.

### Referências

BALL, Stephen John. **Educação global S. A.:** novas redes políticas e o imaginário neoliberal. Ponta Grossa: UEPG, 2014.

BRASIL. Ministério da Educação. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas. **Censo da Educação Superior 2017:** resumo técnico. Brasília: INEP, 2018.

BROWNLIE, **Academia, Inc**: How Corporatization Is Transforming Canadian Universities. Toronto: Fernwood Publishing, 2015.

BRUNO, Jessica. Ações afirmativas face ao silenciamento: mudanças e perspectivas no cenário brasileiro. **Cabo dos Trabalhos**, n. 22, 2020. Disponível em: <https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n22/ensaios.php>. Acesso em: 23 jun. 2021.

CARDOSO, Sintia Araújo; FIGUEIREDO, Angela. Lute como uma Mulher Negra: do Sindoméstico ao Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira. **Revista Novos Olhares Sociais** (PPGCS/UFRB), v. 2, n. 2, p. 97-121, 2019. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/480>. Acesso em: 23 jun. 2021.

CARNEIRO, Edison. **Antologia do negro brasileiro**. Porto Alegre: Editora Globo, 1950.

CARVALHO, José Jorge de. **Inclusão étnica e racial no Brasil**: a questão das cotas no ensino superior. Brasília: Editora Attar, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. **The black feminist thought**. London: Routledge, 2000.

DAWSON, Marcelle C. Rehumanising the university for an alternative future: decolonisation, alternative epistemologies and cognitive justice. **Journal Identities**, v. 27, n. 1, p. 71-90, 2020.

FIGUEIREDO, Angela. Descolonização do conhecimento no século XXI. In: SANTIAGO, Ana Rita *et al.* (org.). **Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro**. Cruz das Almas: EDUFRB, 2017. p. 43-62.

FIGUEIREDO, Angela; Grosfoguel, Ramon. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. **Ciência e Cultura**, Campinas, v. 59, n. 2, p. 36-41, 2007.

GIROUX, Henry. A. Neoliberalism, Corporate Culture, and the Promise of Higher Education: The University as a Democratic Public Sphere. **Harvard Educational Review**, v. 72, n. 4, p. 425-464, 2002. DOI: 10.17763/haer.72.4.0515nr62324n71p1.

GOMES, Joaquim B. Barbosa. **Ação afirmativa e princípio constitucional da igualdade**: o direito como instrumento de transformação social. A experiência dos EUA. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

GONÇALVES, Iasmin. **Os fios de recontos**. Camaçari: Pinaúna Editora, 2021.

GROSGOUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Soc. Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016. ISSN 0102-6992. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100025](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025): Acesso em: 2 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, M.P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2009. p. 115-147.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1989.

\_\_\_\_\_. O problema do negro na sociologia brasileira. **Cadernos do Nosso Tempo**, n. 2, p. 189-220, jan./jun. 1995.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34, 1995.

JESUS, Camila Moreira de. **O privilégio da branca na escola pública**: Colégio Estadual Edvaldo Brandão Correia em Cachoeira-BA. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2014. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:GaFTEMBeX6lJ:https://www.ufrb.edu.br/pgcienciassociais/dissertacoes-de-mestrado/category/18-2014%3Fdownload%3D74:-monica-campos-dos-anjos+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 23 jun. 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Nuno Quintas. Lisboa: Orfeu Negro, 2019.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins, 2006.

MBEMBE, Achille. **Critique de la Raison Nègre**. Paris: Éditions La Découverte, 2013.

\_\_\_\_\_. Decolonizing the university: New directions, Arts & Humanities. **Higher Education**, v. 15, n. 1, p. 29-45, 2016.

MENESES, Maria Paula. Justiça Cognitiva. In: CATTANI, António *et al.* (org.). **Dicionário Internacional da Outra Economia**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 231-236.

PEREIRA, Wellington. A zuadinha é Tá, Tá, Tá. Sexualidade: Fricção, Raça e Gênero. Seminário Internacional Fazendo Gênero, 11 & 13. Florianópolis, **Anais...** 2017. Disponível em: [http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498854651\\_ARQUIVO\\_\(ArtigoFazendogenero\)AZuadinhaetatata.pdf](http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498854651_ARQUIVO_(ArtigoFazendogenero)AZuadinhaetatata.pdf). Acesso em: 23 jun. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade**. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Menezes, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2015. p. 23-72.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina G. Almeida e Marcos P. Feitosandré Feitosa. Belo Horizonte/MG: UFMG, 2014.

# Trajetórias de professoras negras na UFBA

*Wellington Pereira*

## **Introdução**

Mesmo considerando o interesse pelos temas de gênero, raça, educação e ciência, ainda são escassas as pesquisas que tratam das questões relativas às hierarquias raciais na rede federal de ensino, sobretudo nas universidades federais, buscando interpretar fenômenos que expressam as desigualdades e que interferem diretamente na condição/produção das mulheres negras.

Nesse sentido, podemos refletir a partir de um importante dado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES, 2017)<sup>27</sup>, que aponta que na Rede Universitária Federal 96% são de professores brancos, enquanto apenas 4% são de professores negros, o que implica em uma demarcação/distinção a partir da questão racial. Outro ponto a ser observado é a condição de gênero, visto que as mulheres no ensino superior são maioria com doutorado: 53,15%, em contraposição a 46,85% de homens. No ensino universitário as mulheres são 45% entre os docentes, nos institutos federais de ensino (médio técnico) correspondem a 37% e na educação básica as mulheres são ampla maioria, alcançando a marca de 80%, o que demonstra uma desigualdade de gênero, no que tange à educação superior e, de forma mais ampla, no que diz respeito ao mercado de trabalho. No entanto, os dados não apresentam números específicos sobre as mulheres negras, o que revela um silenciamento sobre a condição da sujeita mulher negra no exercício do magistério superior,

---

<sup>27</sup> Censo da Educação Superior. Notas Estatísticas 2017. Disponível em: [download.inep.gov.br/educacao\\_superior/censo\\_superior/documentos/2018/censo\\_da\\_educacao\\_superior\\_2017-notas\\_estatisticas2.pdf](http://download.inep.gov.br/educacao_superior/censo_superior/documentos/2018/censo_da_educacao_superior_2017-notas_estatisticas2.pdf). Acesso em: 20 jun. 2016.

implicando em uma invisibilização da condição de desigualdade, visto que poucos dados especificam a cor das docentes e, quando aparecem, falta-lhes uma análise mais apurada.

O tema da educação formal tem sido pauta na agenda dos movimentos sociais negros ao longo de anos, e também se tornou “um tema caro para as feministas negras sendo de grande relevância” (PETRUCCELLI, 2004, p. 30), e tais desigualdades são evidenciadas em todos os níveis do sistema de ensino, inclusive no ensino superior e na pós-graduação. A explicação sobre essas desigualdades sociais são atribuídas às heranças do passado escravista e às políticas de branqueamento entre os séculos XIX e XX, bem como às relações de dessemelhanças na contemporaneidade que, veladas, reproduzem com perversidade as hierarquias raciais. Nesse sentido, as pesquisas sobre as trajetórias de professoras negras no ensino superior têm sido uma ampliação do campo que estuda educação e relações de gênero e raça, já que tais pesquisas vinham sendo realizadas no ensino fundamental e médio.

Este capítulo é parte de uma pesquisa de doutorado intitulada, “Uma etnografia sobre a trajetória de professoras negras na UFBA”, onde emprego o método etnográfico como fermenta de descrição e interpretação dos dados, ou seja, realizei uma observação participante em salas de aula das protagonistas da pesquisa. Ainda como técnica de coleta de dados, realizei entrevistas em profundidade, bem como analisei o Currículo Lattes das docentes negras para formular um quadro de análise. Desse modo, no decorrer deste capítulo serão apresentados conceitos do Femi-nismo Negro, bem como alguns dados da pesquisa.

### **Professoras negras no ensino superior**

Patricia Hill Collins (2016), em seu texto “Aprendendo com a *Outsider Within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro”, faz

uma abordagem de como historicamente as mulheres negras (afro-americanas) têm ficado à margem da academia, argumentando que muitas delas têm aproveitando essa marginalidade acadêmica, do seu *status* de *outsider within*, para produzir um pensamento feminista negro capaz de refletir um ponto de vista diversificado em relação ao self, à família e à sociedade. Aponta a autora:

Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras (COLLINS, 2016, p. 102).

Como *outsiders*, estudiosas feministas negras podem subverter determinadas lógicas sociais, ao se engajarem em estudos que tenham a ver com o seu contexto e com o de vários distintos grupos de intelectuais marginais, cujos pontos de vista, segundo Collins (2016), prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo. São mulheres que elucidam pontos de vista a partir de suas biografias individuais e coletivas, e da experiência de serem estranhas dentro do espaço universitário.

Para isso, a autora descreve o conceito de Simmel (1921 *apud* COLLINS, 2016), sobre o significado sociológico de “estrangeiro”, buscando pensar na mulher negra enquanto estrangeira dentro da academia norte-americana, de tal forma que discute a natureza interligada da opressão, assim trazendo conceitos como raça, gênero, sexualidade e classe, dentro de um conjunto de categorias conectadas. Collins (2016, p. 115) explica que “o *status* de *outsider within* das mulheres negras pode encorajá-las a defenderem um ponto de vista diferente em relação às teorias e aos fatos paradigmáticos da sociologia”, pois se trata de uma experiência diferenciada que pode agregar às ciências sociais norte-americanas.

A presente discussão vem contribuir com a reflexão aqui proposta, no sentido de trazer *insights* para pensarmos como as trajetórias das professoras negras no ensino superior da rede federal no Brasil têm sido marcadas por uma resignificação da marginalidade, a partir da perspectiva da autoavaliação e da autodefinição da imagem da mulher negra. Ser “um de dentro fora”, ou seja, ser uma pesquisadora professora negra é trazer para o espaço universitário um “outro corpo”, que tem em si marcas sociais profundas.

Tais vetores já constituem um diferencial, bem como a perspectiva de nossa reflexão: Qual o “olhar” desta pesquisadora? Quais temas elege para serem investigados? Dessa forma, ser “um de fora dentro” traz algum privilégio, no que tange à pesquisa? Ser um estranho com o *status* de *outsider within*, como Collins coloca, permite-nos pensar quais paradigmas as sujeitas têm enfrentado e resignificado? Como têm sido construídos os seus currículos? Em que medida têm publicado e o que tem sido publicado? Elas estão coordenando ou inseridas em grupos de pesquisa? Como seus grupos de pesquisa são vistos? A imagem de uma professora negra, enquanto sujeita pesquisadora, é percebida da mesma forma nas áreas de exatas, linguagens e saúde? Então, essa perspectiva soma com as nossas reflexões, visto que também traz em si um olhar a partir do Feminismo Negro, o que agrega metodológica e conceitualmente ao debate que está sendo proposto aqui.

Em *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*, bell hooks<sup>28</sup> (2019) trata, entre outros temas, a respeito da condição de trabalho da mulher, fazendo críticas à construção e ao posicionamento das feministas reformistas sobre o mercado de trabalho, segundo as quais o trabalho libertaria as mulheres da dominação masculina. A autora salienta que tra-

<sup>28</sup> Gloria Jean Watkins optou por utilizar um pseudônimo para homenagear sua bisavó materna, e a grafia em letras minúsculas foi escolhida para desviar o foco da atenção do nome da autora para suas ideias, tornando-se conhecida como bell hooks.



balhar por salários baixos não libertava mulheres pobres que pertenciam à classe trabalhadora.

Quando pensadoras feministas reformistas, com origem em classe privilegiada e cuja pauta era primordialmente alcançar a igualdade social em relação aos homens de sua classe, equipararam trabalho com libertação, elas queriam dizer carreiras bem pagas. A visão de trabalho delas tinha pouca relevância para uma multidão de mulheres (HOOKS, 2019, p. 81-82).

Podemos assim perceber a existência de uma forte divisão de classe na concepção de mercado de trabalho. As mulheres brancas partiam de um privilégio de classe para construir uma concepção de mercado de trabalho e de carreira apontando para uma autossuficiência em ganhos econômicos, porém esqueciam que as mulheres da classe trabalhadora já estavam no mercado de trabalho e em ocupações de subjugação. E o que se tornava ainda mais agravante é que essas mulheres ignoravam o fato de que a trajetória das mulheres negras vinha do processo de escravidão.

Bell hooks (2019) salienta que quando falamos em autossuficiência como viés libertador, ao invés de tratar sobre trabalho, precisamos dar o próximo passo e falar qual tipo de trabalho é libertador. Dessa maneira, fica evidente que empregos com melhor remuneração e horários flexíveis possibilitam mais liberdade para as trabalhadoras. Assim, podemos refletir sobre a condição de trabalho e de como o mesmo é construído a partir de uma melhor qualificação. Pensar em autossuficiência libertadora, como aponta hooks, é importante para dialogarmos sobre como a condição de trabalho se apresenta para as mulheres de cor e classes diferentes, de tal forma que se ignora e se nega que essas mulheres viveram na condição de escravidão e que tiveram o acesso à educação retardado. E a partir da experiência de mulheres afro-americanas no mercado de trabalho, e da construção da libertação na relação com o trabalho, podemos pensar nas experiências de docentes negras no ensino superior aqui no Brasil.

Continuando o debate, apresentamos o contexto brasileiro a partir da pesquisadora feminista negra Angela Figueiredo, quando aponta sobre o mercado de trabalho no contexto nacional: “O fato é que o emprego público tem sido determinante para o acesso de profissionais negros a níveis de empregos estáveis e melhores remunerados” (2018, p. 1096). O que implica na possibilidade de o sujeito negro adentrar a academia e a docência ser um *espaço* de melhoria socioeconômica, bem como de *status* social diferenciado.

No artigo “Perspectivas e contribuições das organizações de mulheres negras e feministas negras contra o racismo e o sexismo na sociedade brasileira”, publicado em 2018, Figueiredo alude para a importância das mulheres negras, do Movimento de Mulheres Negras e do Feminismo Negro na implementação de uma agenda política que contemple o povo negro, apontando para as dessemelhanças sociais. De acordo com a autora:

Conforme a perspectiva teórica do feminismo negro, consideramos que a posição ocupada pelas mulheres negras na estrutura desigual das relações de poder no sistema capitalista, ou a intersecção das categorias de gênero, raça e classe, faz com que as mulheres negras ocupem um lugar privilegiado, dado à complexa rede de subordinação que experimentamos nas nossas vidas cotidianas – que embora pareça paradoxal – permite que as mulheres negras protagonizem um importante papel político (FIGUEIREDO, 2018, p. 1094).

Considerando o exposto, podemos concluir que a autora se aproxima do debate de Collins (2016) e, mais que isso, Figueiredo aponta a capacidade de produção intelectual das mulheres negras a partir do que é dado pela estrutura, onde a subordinação se converte na capacidade de agência e, conseqüentemente, é utilizada pelas professoras negras.

Angela Figueiredo, durante a REDOR – Encontro da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisas sobre Mulher, realizado em Salvador, em dezembro de 2018 – falava da necessidade de valorização do

lugar que ocupam as universidades vistas à margem da produção científica, afirmando que a Universidade Federal da Bahia (UFBA) está na periferia do conhecimento em relação ao que se produz no Sudeste e Sul do país, enquanto que a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) estaria na periferia da periferia. Do ponto de vista da produção epistemológica, essa metáfora é vista de forma positiva, uma vez que do lugar que ocupamos podemos fazer reflexões muito mais refinadas, muito mais críticas e cuidadosas, o que, de certa forma, nos faz confrontar com o centro, visto que estamos em outro lugar dentro da geografia do conhecimento.

De fato, na medida em que pensamos a produção do conhecimento e as trajetórias de professoras negras, é importante considerar o que elas produzem, como produzem, como se constituem e como se constituem seus currículos. O famigerado Lattes é a identificação da pesquisadora, apresentando ao mundo acadêmico sua produção e, mais que isso, chega a ser a representação da perspectiva teórica da pesquisadora, muitas vezes.

### **Interlocutoras da pesquisa e metodologia**

Para chegar às minhas interlocutoras, tive apoio de informantes importantes na UFBA. Conteí com o salutar apoio de uma estudante de mestrado em Arquitetura, bem como de uma ativista feminista e do movimento negro. Ambas têm inserção no meio acadêmico e entre as professoras.

O locus de pesquisa é a UFBA, onde entrevistei dez professoras de distintas áreas do conhecimento. Quanto à origem das interlocutoras, duas são de São Paulo (sendo uma de Araraquara e a outra da capital), uma de Porto Alegre, uma de Vitória do Espírito Santo e seis são baianas (uma de Feira de Santana e as outras cinco de Salvador). Entre as interlocutoras da capital baiana encontramos uma característica em comum: quatro delas são oriundas de bairros chamados periféricos ou populares.

Entre as sujeitas da pesquisa, oito são doutoras e duas são mestras, sendo que uma delas fez mestrado nos Estados Unidos. Entre as doutoras, cinco realizaram doutorado fora do estado da Bahia, sendo que uma fez seu doutorado nos Estados Unidos e outra em Portugal (modalidade sanduíche). Das dez professoras negras que fizeram mestrado, sete foram realizados fora da Bahia e duas professoras são bolsistas Produtividade CNPq.

Existe uma diversidade de fatores que direcionam as escolhas pela atuação no magistério superior. Então, vivenciei minha “aventura antropológica” entrevistando e observando a atuação das professoras negras, uma experiência muito rica e fundamental para entender as dinâmicas e as relações cotidianas que envolvem a produção do conhecimento e a trajetória dessas professoras.

Nas incursões ao campo, nas observações nas aulas ministradas pelas professoras negras, uma das minhas interlocutoras, da área de linguagens, me pediu a transcrição da entrevista para que ela pudesse ler. Na ocasião do pedido, ela novamente teria aula pouco depois e se deslocou para a cantina que fica no Instituto de Biologia, para comprar um lanche. Durante o percurso, conversávamos e ela confidenciou sobre a importância de sua orientadora de graduação na sua formação e interesse em pesquisar as temáticas de gênero e raça, reforçando o que tínhamos falado anteriormente. Tal professora tem um estilo muito próprio, uma energia contagiante e é bem dinâmica. Dividimos um pedaço do bolo ao chegarmos à cantina, em seguida nos despedimos e eu fiquei com a responsabilidade de lhe enviar a entrevista.

Na semana seguinte, após ter lido a entrevista transcrita, Jerusa comentou: “tenho tido apoio de duas professoras negras nessa minha jornada como professora efetiva”, apontando que algumas coisas condiziam com o que ela pensava. No meio da conversa ela relatou que uma delas é

sua ex-orientadora e a outra uma colega, curiosamente, ambas também participaram como interlocutoras da minha pesquisa, identificadas pelos nomes fictícios de Kehinde e Sueli Carneiro, respectivamente.

Aqui, abro um parêntese para explicar que cada interlocutora escolheu um nome fictício para ser identificada na pesquisa, e essa escolha se deu a partir de suas vivências e biografias, bem como da importância afetiva ou acadêmica para cada uma delas. Dentre as escolhas, as interlocutoras optaram por nomes de personagens de livros – como Kehinde, escolha da professora de Letras, do livro *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, em que ela, sua irmã gêmea e sua avó são capturadas por traficantes negreiros, trazidas à força para a Bahia, sendo retiradas de Uidá. A narrativa revela as organizações dos escravizados na luta pela sobrevivência e pela alforria, a busca pelos filhos e como se articulavam para cultuar os orixás, desvelando as raízes do racismo em nosso país. A professora que escolheu este nome é engajada em atividades sociais no enfrentamento ao racismo, assim, viu-se na personagem que representa a luta do povo negro no Brasil.

A escolha da professora de Física pelo nome Ruth também se deu por afeto. É uma homenagem à sua mãe, que a criou sozinha após a separação dos pais, que lhe inspira e é sua parceira nas incursões pelo mundo. Laura é o nome da avó paterna de uma professora, que conta que não gostava muito do nome, nem dela, nos revelando que somente depois de adulta passou a se identificar com a avó e perceber seu valor e inteligência, além de ser uma mulher trabalhadora e completa: “essa transformação foi semelhante a que tive em relação à minha negritude”. Jerusa é a escolha de outra professora da área de Letras, por lhe trazer boas lembranças, tendo significado positivo em sua vida.

Também a escolha do nome se deu entre autoras. Paula M (Paula Moreno) é uma autora colombiana negra, nome escolhido por outra pro-

fessora do campo das Letras, primeira mulher a ocupar um cargo de ministra na Colômbia, como Ministra da Cultura, é autora do livro *El poder de lo invisible*, que busca trazer à tona as lutas dos grupos minoritários e sua história de resistência<sup>29</sup>. Já Conceição Evaristo foi o nome escolhido por uma professora de Letras, pois, para ela, muitas outras mulheres negras se espelham e são representadas pela professora e autora, por conta do seu engajamento na luta contra o racismo e pelo que sua escrita representa na literatura brasileira. Também Carolina Maria de Jesus<sup>30</sup>, escritora negra, autora do livro *Quarto de despejo*, foi a opção da professora de Arquitetura, que tem na autora estímulo para os estudos e a pesquisa.

A escolha também se seu por uma personalidade histórica, Maria Filipa, que nasceu na ilha de Itaparica – BA, mulher marisqueira e pescadora que participou da luta pela independência da Bahia, liderou negras, negros e indígenas na luta pela libertação, defendendo a costa da Ilha de Itaparica contra os portugueses, sendo a opção da professora de Química. Sueli Carneiro, ativista do movimento negro, fundadora e uma das editoras do Portal Geledés, foi a escolha de mais uma professora de Letras, tratando-se de uma grande referência, uma homenagem a quem tanto faz pela luta contra o racismo e se dedica a denunciar as desigualdades sociais.

Luiza Bairros é da área de Direito. A escolha do nome se deu por ser uma referência de intelectual e ativista negra, com compromisso com a coletividade. Com um temperamento aguerrido e combativo contra o racismo, a professora está empenhada na formação de bons estudantes e indivíduos conectados com a realidade social.

As entrevistas foram feitas em 2018, a partir de um roteiro dividido em blocos temáticos e com indagações que remetem à vivência acadê-

---

<sup>29</sup> Nasceu em Belo Horizonte/MG, em 1946. É graduada em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

<sup>30</sup> Nasceu na cidade de Sacramento, Minas Gerais.

mica. Soma-se ao questionário a observação participante, feita junto às professoras em suas atividades. Trechos das falas e as análises realizadas serão dispostos a seguir.

### Sobre a escolha de atuação

Porque a escolha pela área de Arquitetura?

(Risos) Porque é... Quando fiz a escolha por Arquitetura, eu tinha um interesse na área de Artes, mas também tinha interesse em pensar... como é que eu poderia trabalhar arte de uma forma mais [...], à época, mais *utilitária*. Que eu pensava Arquitetura, que juntava uma dimensão aplicada e ao mesmo tempo tinha uma discursão estética conceitual. Depois disso mudou, acabou que a discursão essencial, que é a discussão que Arquitetura e Urbanismo promoveu que eu acessasse, foi a que fez que eu continuasse em Arquitetura (Carolina, 36 anos).

Podemos perceber, a partir da resposta, que existia uma vontade de fazer o curso de Artes, mas havia o interesse por algo que tivesse mais utilidade – aqui *utilidade* tem o sentido de atuação, intervenção na sociedade. Na interpretação da interlocutora, Arquitetura juntaria não somente a discussão conceitual, como também a utilitária, dando condições para uma atuação, enquanto profissional de Arquitetura e Urbanismo, que reverberasse em ações mais concretas na sociedade, diferentemente do que a área de Artes poderia permitir, segundo sua fala.

Porque a escolha pela área de Física?

Porque eu queria ser astrofísica. Talvez, diferente de muitas outras pessoas, mas eu quando era pequena queria ser física e pronto. Eu queria ser física. Já tinha visto falar, *então eu gostava dessa coisa de ver estrelas, de ver o céu!* Aí eu... assim, um pouco da Astronomia [...], *ai eu fui ver o que era Astronomia*, de estudar, e aí eu descobri que tinha Astronomia, Astrofísica é... daí que dava alguma coisa relativa a composições de astros, que fazia contas. Aí, é isso que eu quero ser! E aí era isso, eu gostava de fazer contas, depois

eu fui resolver problemas. Sabe esses negócios de fazer vários desafios de palavras cruzadas? E gostava de Matemática, e aí pronto. Isso ainda estava no ensino fundamental, quando resolvi uma coisa... (risos), esses negócios assim, então eu resolvi que queria ser astrofísica, é uma coisa assim meio maluca, mas achava legal (Ruth, 39 anos, grifos nossos).

Diferentemente de Carolina, Ruth tem o interesse pela sua profissão a partir de um sonho, de um sentimento desde a infância, e relata que já tinha ouvido falar dessa profissão em uma entrevista. É importante salientar que a construção da profissão tem muito a ver com nosso imaginário social, com nosso contexto e com sujeitos que estão ao nosso redor. Dentro da fala da entrevistada é emblemática a frase: “[...] então eu gostava dessa coisa de ver estrela, de ver o céu!”, que remete ao nosso imaginário de criança, que quando alimentado, fortalece percepções das relações cotidianas. Aqui um realce também para o momento em que Ruth diz: “[...] eu fui ver o que era Astronomia!”, e esse olhar para as estrelas exposto faz com que a entrevistada busque saber, conhecer o que é Astronomia. O prazer da descoberta se revela na fala da entrevistada, quando diz: “eu gostava de fazer conta” é algo que perante a sociedade é visto como “difícil”, é das ciências tidas como duras (Exatas), e dentro das relações sociais se naturalizou que as Ciências Exatas não são para as mulheres – estimuladas a seguir profissões voltadas para o cuidado. Porém, podemos perceber que a entrevistada, a partir de sua imaginação e de seu olhar, descobriu no que gostaria de trabalhar ainda na infância.

Porque a escolha pela área de Letras?

Ahhh, é uma coisa que me vocacionou, principalmente pela... pelo ensino, né? Meu chamado foi pelo ensino, mais do que exatamente pela arte, né? Então eu cheguei a fazer outra formação, Psicologia, mas desisti porque eu gostava de ensinar e *quando eu comecei a estudar teatro e censura eu me decidi pelas Letras, né?* Também tinha uma oportunidade de formação, não é? Eu, eu tinha uma perspectiva de fazer uma carreira acadêmica, né? Nessa área, então eu,



eu enxerguei isso como uma oportunidade (Conceição, 32 anos, grifos nossos).

A interlocutora trata da escolha como vocação, explica que chegou a fazer outra formação, em Psicologia, mas Conceição nos revela<sup>31</sup>: “quando eu comecei a estudar teatro e censura eu me decidir pelas Letras”, fala da perspectiva acadêmica, e que o curso de Letras naquele momento lhe oferecia uma oportunidade. Podemos perceber que, diferentemente de nossas outras duas interlocutoras anteriores, Conceição classifica como vocação o chamado para a escolha da profissão e área de atuação.

Vejamos como uma colega de área de Conceição representa sua escolha:

Olha, minha mãe é professora, tá? Minha mãe é... era professora, aposentada, era pedagoga, era formada em Pedagogia e a minha mãe sempre levava livros pra casa, né? E eu comecei meu interesse pela leitura, começo assim, né? Por... pelos livros de histórias infantis que a minha mãe levava para casa E aí, depois, na adolescência, eu comecei com outras leituras, né? Essas leituras, como: José de Alencar, Machado de Assis... e eu comecei a me interessar por essa leitura, né? E aí meu gosto pela Literatura. *Então eu posso dizer que minha mãe contribuiu muito pra isso*, pra meu interesse, em relação ao meu interesse pela leitura de livros. Daí a minha escolha pelo curso de Letras, é! (Jerusa, 33 anos, grifos nossos).

Jerusa tem na mãe a visualização da profissão de professora, fala do interesse pela leitura, que fora estimulada por sua mãe ainda na infância, através dos livros, e que na adolescência se interessou por outras leituras. É importante ressaltar que ter optado pelo curso de Letras tem relação direta com a leitura e, diferentemente das outras interlocutoras, aqui a figura da mãe foi fundamental para a escolha de sua profissão.

Desse modo, podemos perceber que a escolha da profissão varia de acordo com a biografia da entrevistada, com o contexto em que a mesma está inserida, de tal forma que as escolhas são marcadas por uma varieda-

<sup>31</sup> Ela estudava teatro e sua relação com a ditadura em um projeto de pesquisa, buscando entender como o teatro baiano foi um espaço de resistência à repressão.

de de fatores, cujos significados são diferenciados, a depender da escolha que advém de um sonho, que tem relação com o imaginário social, com a criatividade das sujeitas, com a vocação, para algumas delas, com a utilidade e/ou mesmo tendo alguém em quem se espelhar.

## O significado de ser uma professora negra

Quais os significados de ser docente em uma Instituição Federal?

Primeiro, você tem uma responsabilidade muito grande de tá aqui nesse espaço, tanto em termos de produção de conhecimento, né? Quanto em termos de formação de sujeitos. Eu me sinto imputada nessa responsabilidade, de fato, dar minha contribuição, mas também formar essas pessoas, contribuir com a produção teórica, em termos de pesquisa, mas também contribuir com a formação dos sujeitos que estão aqui, né? É... então é uma responsabilidade grande, é uma oportunidade também, ímpar. [...] *Eu tenho quatro anos de docência aqui na UFBA, e só quando a gente chega aqui que, de fato, a gente tem a dimensão da importância desse espaço, né? Da importância de acolher os alunos, de também dar suporte para os alunos, né? De também exigir essa formação, de também cobrar, né? Então, é... é uma oportunidade ímpar. Assim, fui substituta no IFBA<sup>32</sup>, fiz opção de trilhar uma carreira nas oportunidades que eu tinha, né? Então eu fiz concurso pra o IFBaiano<sup>33</sup> e aí eu ingressei na carreira dois anos depois de formada, ingressei na carreira na EBTT<sup>34</sup>, então eu fiquei no ensino básico por um tempo, um ano de substituta no IFBA e três anos e meio no IFBaiano e depois eu vim para cá (Conceição, 32 anos, grifos nossos).*

Na sua fala, uma das frases marcantes é a do acolhimento aos estudantes: “[...] só quando a gente chega aqui que de fato a gente tem a dimensão da importância desse espaço, né? Da importância de acolher os alunos”. Ela salienta que foi professora substituta, tendo ficado no IFBA e no IFBaiano por um tempo. O que podemos interpretar é que esses espa-

<sup>32</sup> Instituto Federal da Bahia.

<sup>33</sup> Instituto Federal Baiano.

<sup>34</sup> Ensino Básico Técnico e Tecnológico que estabelece diretrizes para regulamentação das atividades docentes no âmbito da Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica.

ços contribuíram para a formação da professora, servindo-lhe como instrumento de qualificação, ou seja, ser professora substituta é um caminho de aprendizado e, mais que isso, é um processo de aproximação com a docência e, conseqüentemente, e com as/os estudantes.

De acordo com Laura:

(Risos) Então, assim, tem um significado individual, que é aqui que me fortaleço, enquanto mulher, enquanto mulher negra. *Tá, é daqui que tiro meu sustento, é aqui que me socializo como profissional, eu utilizo a minha função docente para o fortalecimento da população negra, então eu tenho várias pesquisas sobre comunidades quilombolas, várias pesquisas sobre saúde, saúde da população negra.* Eu atuei, eu... eu... nós temos um curso de preparação para... ah! Negros adentrem na pós-graduação, o programa Abdias do Nascimento, nós temos um curso para negros [...]. É... mobilização acadêmica, então estamos com seis alunos de graduação fazendo intercâmbio em universidades de Portugal, da Espanha, isso... ah, então essa minha função dentro da Universidade, da Escola de Enfermagem daqui da Federal da Bahia, eu trabalho em prol da população negra (Laura, 62 anos, grifos nossos).

No discurso da professora aparece o significado individual da profissão, “Tá, é daqui que tiro meu sustento”, essa fala nos lembra da importância do acesso ao serviço público via concurso para que pessoas negras ingressem no mercado de trabalho, possibilitando-lhes uma condição de vida melhor. Revela também os significados que levam à valorização, enquanto pessoa, e que também tem relação com uma conquista coletiva, visto que a entrevistada diz: “eu utilizo a minha função docente para o fortalecimento da população negra, então eu tenho várias pesquisas sobre comunidades quilombolas, várias pesquisas sobre saúde, saúde da população negra [...]”, o que nos remete a pensar no engajamento político da sujeita professora negra, na responsabilidade com sua comunidade, em pensar coletivamente. Quando se refere às ações de ensino, pesquisa e extensão, a professora fala a partir da função social que ela exerce na universidade, que inclui a reciprocidade, a devolutiva à comunidade negra.

Prosseguindo com os relatos, observemos o que nos revela a professora Ruth, de Física:

Hum... hum, deixa ver aqui! Tem várias coisas! Existe um ser... É, um ser professora no Brasil é ter um *status* diferenciado. É assim, que não corresponde ao *status* financeiro (risos), que... mas assim, tem uma visão, "Mas que massa, você tá trabalhando em uma Universidade Federal!". As pessoas dizem: "Que massa, professora da universidade!". Em outros tempos a questão financeira era mais... e... mas, assim, não tem essa questão (Ruth, 39 anos).

Assim, esse capital que eu adquiro quando entro na universidade [referindo-se ao *status*]... você tem várias ideias quando entra na universidade, como por exemplo, essas de que é de uma classe social elevada. Todas essas imagens entram em sua mente e ao mesmo tempo você tem uma imagem, e aí as pessoas têm um descolamento dessa imagem, uma visão equivocada. Quando eu digo estar nesse espaço não me refiro somente à instituição pública, não somete no Instituto de Física. Mas voltando aqui, é preciso várias estratégias. No Brasil, existe um trabalho de manutenção para deixar nós negros de fora da academia, mas ao mesmo tempo existe um trabalho e resistência. É assim, o espaço era pra ser para todo mundo! É, e coisas que mulher não podem... não é assim, é pra todo mundo! (Ruth, 39 anos).

A interlocutora aponta para o *status* diferenciado de ser professora, que não corresponde à remuneração, e que muitas vezes não condiz com a realidade social. Podemos pensar que ser professora no Brasil, para além da má remuneração, não existe um reconhecimento social amplo. Ser pesquisadora e professora, e em especial no caso das mulheres negras, ainda é muito invisibilizado. Ruth aponta para uma construção diferenciada da identidade de professora universitária, alertando para uma não pertença de classe, mas que muitas vezes parece uma imagem ou representação de pertencimento, daí a imagem *deslocada* a qual a entrevistada se refere. Ruth fala que é preciso ter estratégias de sobrevivência, não somente na universidade, mas na sociedade, referindo-se à importância da resistência, à importância de a população negra ocupar os espaços, o que nos

remete à ideia de imagem de classe. Estaria ela se referindo à consciência racial de pertença a um grupo e uma consciência racial não dissociada da classe?

Para Carolina de Jesus:

[Momento de silêncio da interlocutora] É, eu acho que é um ato para enfrentamento de uma... é uma coisa de uma torcida política, inclusive, de ocupar os espaços que majoritariamente a população negra não estava. Eu acho que ainda é uma tentativa de acreditar no espaço da academia, sobretudo no espaço da universidade pública como um espaço potencial para a transformação da sociedade (Carolina, 36 anos).

O discurso de Carolina acaba coadunando com o de Ruth, no sentido de que ela também fala da ideia de resistência na ocupação de espaços. Carolina aponta para um sentimento que é coletivo, de acreditar na universidade como um espaço de transformação, assim, ser professora negra neste espaço é carregar a esperança na mudança, bem como ser uma potencializadora de sonhos e de possibilidades para o seu grupo.

## **Gênero e raça no currículo**

Como aparece a questão de raça no currículo?

É através de uma pesquisa que eu tenho feito, e tem sido muito bacana de construir repertório, por exemplo, de arquitetos da diáspora, e aí, quem são os arquitetos negros? Eu não tive referência de professores negros, nem de arquitetos negros a vida inteira. A formação inteira isso não aparece na Arquitetura, então, trazendo esses arquitetos, arquitetas, planejadores e, sobretudo, as mulheres negras, então esquece e zero [referindo-se ao curso de Arquitetura], na historiografia da arquitetura mundial. Nos grandes livros de arquitetura de vários períodos e estilos, você não vai encontrar arquitetas negras (Carolina, 36 anos).

A entrevistada revela que tem feito, a partir da pesquisa, uma conexão com a disciplina para relacionar os temas diáspora e arquitetura,

fazendo uma abordagem com foco nas mulheres negras. Como podemos perceber, Carolina se atenta para trabalhar de forma relacional gênero e raça. Em suas palavras:

A gente brinca, a única hora que aparece África na história da arquitetura de um curso inteiro é no Egito, porque a discussão quilombola não é uma discussão colocada, ao menos se for uma disciplina específica que o professor abre um tópico especial, um projeto de extensão, mas isso não existe, isso não está no currículo de Arquitetura, por exemplo, [Arquitetura] africana, aparece só o Egito, então é a única coisa que aparece! (Carolina, 36 anos).

Podemos pensar no sistema de distinção que Boaventura Souza Santos (2007) aponta em *Para além de um pensamento abissal*. O *insight* é buscar refletir sobre o sistema de distinção visível e invisível, em que o autor diz que as distinções inteiramente visíveis, que estruturam a realidade social, estão de um lado, e se baseiam na invisibilidade de distinções entre este e o outro lado. Assim, as linhas invisíveis acabam sendo encobertas por uma bruma que esconde da realidade as diferenças, a diversidade de pensamentos, pois tudo que não existe é excluído, e o que é invisível não tem possibilidade de existir. Isso ocorre de tal maneira que na fala das nossas interlocutoras elas buscam, a partir de um discurso que valoriza o contexto social, trincar, causar fissuras no que tange à construção de um currículo que possui disciplinas eurocentradas e que invisibilizam outras possibilidades de conhecimento.

Desse modo, as professoras buscam quebrar o monopólio de um conhecimento que é construído para ser universal, pois uma disciplina pode ser baseada em contextos particulares que levem em conta saberes outros, que valorizem as habilidades e as competências dos estudantes, que códigos e símbolos de grupos e sujeitos minoritários sejam debatidos nessa linha, que sejam tornados visíveis.

## Considerações finais

Podemos perceber que existem múltiplos fatores que levam à escolha da profissão, que varia de acordo com cada sujeita pesquisada, quando suas próprias falas demonstram que a escolha veio a partir da vocação ou da utilidade (no sentido de usar a profissão de forma útil para a sociedade); enquanto outras escolheram suas profissões com base no repertório social e no imaginário social.

Um dado interessante é que, entre as interlocutoras, a ampla maioria dos mestrados e doutorados foi feita fora do estado da Bahia. Outro dado versa sobre o currículo, as disciplinas e as múltiplas estratégias que as professoras negras utilizam para apresentar suas ementas, temas e autoras/es que sejam negras/os ou mesmo latinas/os em suas disciplinas, tem sido um árduo trabalho, mas que mesmo que de forma tímida, já apresenta alguns avanços. Podemos perceber também que ser professora negra na rede universitária é uma condição política de valoração coletiva para a comunidade negra, bem como, suas biografias servem de estímulo para estudantes negros e negras.

## Referências

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

FIGUEIREDO, Angela. Perspectivas e contribuições das organizações de mulheres negras contra o racismo e o sexismo na sociedade brasileira. **Revista Direito Práx.**, v. 9, n. 2, p. 1080-1099, 2018.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo**: Políticas arrebatadoras. 4. Ed. Tradução de Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosas dos Tempos, 2019.

PETRUCELLI, José Luiz. **Mapa da cor no ensino superior do Rio de Janeiro**. UERJ, 2004. (Série Ensino e pesquisa). Disponível em: [www.lpp-uerj.net](http://www.lpp-uerj.net). Acesso em: 10 out. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, São Paulo, n.79, p. 71-94, nov. 2007.



**PARTE II**  
**CABELO E IDENTIDADE NEGRA**



# Os fios de recontos: relatos de jovens negras

*Iansmin Gonçalves de Oliveira  
Rita de Cássia Dias Pereira de Jesus*

## Introdução

Este capítulo é resultado da pesquisa realizada no Mestrado Profissional de História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (MPHADI/UFRB), intitulada “Os fios de recontos’: histórias de vida e formação de jovens negras” (OLIVEIRA, 2019). Essa foi uma experiência de formação que me suscitou uma série de perguntas, e a principal delas consistiu em refletir sobre o impacto da educação para nós, oriundas/os das camadas populares, negras, negros e indígenas no Brasil. Em face disso, considerar a minha própria história de vida e formação, enquanto mulher negra, fez-me entrecruzar vidas de outras mulheres negras e a ancestralidade negra feminina da qual sou descendente<sup>35</sup>.

Venho de uma família de mulheres para as quais, ao longo de suas vidas, a educação significou uma possibilidade de emancipação, no entanto, poucas traçaram esse caminho. Nasci no interior da Bahia e, com meses de vida, minha mãe, solteira, retornou à casa de minha avó em busca de melhores condições de vida. Assim, fui criada por minha mãe na cidade de Cachoeira/BA. As bases financeiras da nossa família se solidificaram por meio do trabalho na manufatura do fumo, que durante um extenso período da história de desenvolvimento do Recôncavo foi protagonizado pela mão de obra feminina e negra, sobretudo, e garantiu o sustento de muitas famílias nesse Território. Sou fruto de uma extensa

---

<sup>35</sup> As experiências narradas em primeira pessoa partem da então discente de mestrado Iansmin Gonçalves de Oliveira.

família de trabalhadoras da indústria fumageira de Cachoeira, particularmente a partir de minha avó Francisca (*in memoriam*), nossa matriarca.

Minha bisavó Anunciação (*in memoriam*) e minha avó Francisca, nascidas no povoado de Capoeiruçu, em Cachoeira, ensinaram aos seus filhos e filhas a importância da educação formal. Mesmo que elas não tenham tido acesso a nenhum tipo de escolarização, as sucessivas gerações foram fortalecendo a importância da educação em nossa família. Minha avó Francisca, Dona Chica, não teve acesso aos estudos formais, realidade comum em meados do século XX, mas a trajetória educacional e de vida de minha avó não se repetiu para suas filhas e filhos, que chegaram ao Ensino Fundamental e Médio, enquanto que o acesso ao Nível Superior não foi uma realidade para essa geração de trabalhadoras e trabalhadores assalariados, para a qual a universidade era apenas um sonho.

No Brasil, as mudanças sociais que provocaram alterações nas políticas educacionais, promovendo maior democratização no acesso à Educação Superior, refletiram nas famílias de origem popular, modificando as possibilidades de gerações posteriores. Nessa minha narrativa pessoal, a neta que sou não repete a história de minha mãe e avó, uma vez que tive a possibilidade de ingressar no Ensino Superior, a partir da implantação da UFRB, em 2006, em minha terra natal.

Sendo assim, neste capítulo tenho como objetivo principal apresentar uma discussão teórico-metodológica sobre a produção do livro paradigmático intitulado *Os Fios de Recontos* (2019), elaborado a partir das Histórias de Vida e Formação de jovens negras de Cachoeira no Ensino Médio, enquanto resultado da minha pesquisa de mestrado.

A perspectiva metodológica aplicada foi a abordagem etnometodológica, qualitativa, adotando a pesquisa do tipo História de Vida, com a realização das Rodas de Saberes e Formação (RSF), uma tecnologia socioeducativa que promove a construção horizontalizada de conhecimentos,

tendo como resultado a elaboração de contos formativos, a partir das Histórias de Vida de seis jovens negras colaboradoras da pesquisa realizada. Essas jovens são estudantes em uma escola pública da Rede Estadual de Educação, localizada no Distrito de Capoeiruçu, em Cachoeira/BA, que se autodeclararam negras, entre 16 e 17 anos.

### **Juventude(s) e juventude negra**

Os estudos sobre juventude(s) têm se destacado nos últimos anos no Brasil e torna-se importante inserir a categoria juventude, especificamente a juventude negra feminina, nas discussões teórico-metodológicas desse campo. O diálogo entre o conceito de juventude e as categorias de gênero e raça se faz necessário para compreender a construção e a ambiência da pesquisa realizada, a partir das vivências das estudantes participantes.

O termo juventude deve ser compreendido em conexão com as relações culturais, temporais, sociais e, especificamente, no campo da abordagem sociológica. No século XXI as concepções de juventude estão associadas às múltiplas identidades que compõem a sociedade, logo, o termo *juventude* adere às especificidades das/os jovens, ou seja, raça, gênero, origem social, orientação sexual, religiosidade etc.

Juarez Dayrell (2003) e Helena Wendel Abramo (2005) salientam em seus estudos que a noção juventude deve ser entendida e aplicada como “Juventudes”, considerando as multiplicidades socioculturais que caracterizam o grupo nos dias de hoje, sendo uma definição ampla que engloba as especificidades e experiências das/os jovens em diversos contextos. Partindo do exposto, optamos pelo uso dessa compreensão, por entendermos que a diversidade está presente, mesmo no recorte de jovens negras da Educação Básica.

De acordo com a Organização Mundial da Saúde – OMS, juventude é uma categoria sociológica que abrange o período dos 15 aos 24 anos de

idade. Tomo também como fundamentação o conceito de juventude na perspectiva da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO, 2004, p. 23), que “refere-se ao período do ciclo da vida em que as pessoas passam da infância à condição de adultas e, durante o qual, se produzem importantes mudanças biológicas, psicológicas, sociais e culturais, que variam segundo as sociedades, as culturas, as etnias, as classes sociais e o gênero”.

Com o avanço das políticas públicas nos últimos 15 anos, a juventude se insere como um tema central nas demandas coletivas dos movimentos sociais no Brasil. Conforme Marília Pontes Sposito e Paulo César Rodrigues Carrano (2003), o entendimento das políticas públicas mais recentes para as juventudes se dá a partir de uma interconexão entre aquilo que tende a se tornar uma representação normativa relacionada à idade dos jovens na sociedade e o próprio impacto das ações políticas, por meio de diversas iniciativas estatais que começam a ser proliferadas em 2002. O Conselho Nacional de Juventude – CONJUBE, criado pela Lei n. 11.129/2005, integra no grupo de jovens os cidadãos entre 15 e 29 anos. O Conselho tinha como atribuição a articulação de projetos e programas para as juventudes na esfera federal (BRASIL, 2005). Ressalta-se que tal órgão foi resultado de demandas de organizações e movimentos de juventudes, que surgiram em diferentes contextos no país.

Nesse sentido, Paulo Cesar Ramos (2012) afirma que as agendas políticas de jovens negras e negros começaram a surgir na I Conferência Nacional de Políticas Públicas de Juventude, ocorrida em abril de 2008, em Brasília/DF, e como resultante foi criada a resolução para o I Encontro Nacional de Juventude Negra (ENJUNE). Assim, de forma articulada, as organizações de juventudes negras pautaram políticas públicas para o Estado, como diretrizes étnico-raciais de/para/com as juventudes.

Historicamente, a formação de organizações políticas de juventudes negras impactou diretamente na conquista e garantia de direitos. São

movimentações que fazem parte de múltiplos processos e temporalidades. Ramos (2012) aponta para a importância do I ENJUNE, que aconteceu em Lauro de Freitas/BA, em julho de 2007, e resultou na produção de ações direcionadas ao poder público para a implementação de políticas públicas para a juventude negra.

Por outro lado, mesmo com o fomento de políticas públicas para a juventude, para a juventude negra houve um aumento de homicídios. Segundo o Mapa da Violência (BRASIL, 2015), somos o país com o maior índice absoluto de homicídios entre jovens negras/os. No ano de publicação da pesquisa, 59.627 pessoas foram mortas por arma de fogo, um crescimento de 387% em relação ao ano anterior, mas entre os jovens negros do gênero masculino esse percentual foi superior a 460%. Conforme Júlio Jacobo Waiselfiz (2014), dentre os jovens, a ocorrência de negros vítimas de homicídio é três vezes maior que a de brancos, assim como as condições de sobrevivência de mulheres negras é 20 vezes menor que as de mulheres brancas.

Outro fator que é preciso levar em consideração é o encarceramento em massa da juventude negra. O *Mapa do Encarceramento: os Jovens do Brasil* (BRASIL, 2014) mostra que entre 2005 e 2012 houve um aumento sistemático de jovens encarcerados/as, com faixa etária de 18 a 24 anos. Ou seja, a juventude negra tem sido exterminada nos últimos anos, seja por meio do homicídio, seja através do encarceramento em massa.

Vilma Reis (2005), tomando o caso da Bahia, aponta que a política de segurança pública tem sido um dos problemas levantados por organizações e pesquisadoras/es de combate ao genocídio da população negra. Tem crescido o quantitativo de organizações de mulheres negras no mundo e, no Brasil, os movimentos feministas negros de vanguarda têm se encontrado com novas frentes de atuação política, como é o caso do movimento feminista de jovens negras.

A juventude é um período de constituição de identidades, e não é uma tarefa fácil construir coletivamente o enfrentamento ao racismo e ao sexismo. Em 2005, tivemos uma das primeiras iniciativas do movimento de jovens feministas, no X Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe, realizado em São Paulo. Mais à frente, em 2008, o I Encontro de Jovens Feministas, no Ceará, reuniu jovens negras, lésbicas, rurais e indígenas, demonstrando a necessidade de debater políticas para as juventudes e, principalmente, articulando os marcadores raciais e de sexualidades, resultando na formação da Articulação Brasileira de Jovens Feministas – ABJF.

Dentre os diversos movimentos e articulações jovens, podemos citar a Marcha do Orgulho Crespo, realizada na cidade de São Paulo, pela primeira vez em 2015, que inspirou a edição inaugural da Marcha do Empoderamento Crespo de Salvador, no mesmo ano e, por conseguinte, estimularam o surgimento de outros movimentos similares em diversas cidades brasileiras. Tais movimentações que emergem nos dias atuais surgem em contraste com as produções científicas acerca das juventudes, pois evidenciam a diversidade existente na categoria. E as jovens colaboradoras da pesquisa realizada no mestrado, sobre a qual falaremos neste capítulo, apresentam-se como parte desse processo de luta por direitos e emancipação coletiva.

### **Uma abordagem interseccional da identidade negra**

Inicialmente, tomo como base o conceito de gênero de Joan Scoot (1990), para quem os gêneros são entendidos como formações e construções sociais que resultam das relações de poder nas sociedades ocidentais. Assim, as desigualdades existentes entre homens e mulheres são decorrentes de concepções históricas, são elas que pautam as diferenças.

Minha definição de gênero tem duas partes e várias sub-partes. Elas são ligadas entre si, mas deveriam ser analiti-



camente distintas. O núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre à mudança nas representações de poder, mas a direção da mudança não segue necessariamente um sentido único. Como elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre os sexos, o gênero implica quatro elementos relacionados entre si: primeiro – símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas (freqüentemente contraditórias) – Eva e Maria, como símbolo da mulher, por exemplo, na tradição cristã do Ocidente, mas também nos mitos da luz e da escuridão, da purificação e da poluição, da inocência e da corrupção (SCOOT, 1990, p. 21).

O gênero se estabelece como potencializador na formação dos indivíduos, sobretudo no que concerne à categoria mulher negra. Nesse sentido, é importante ressaltar que o “racismo codifica distinções de gênero, embora pareça subsumi-las. O processo de subsunção é importante para impor uma unidade ‘imaginada’ e ‘imaginária’ ao grupo racializado” (BRAH, 2011, p. 188).

Luiza Bairros (1995) afirma que a categoria *mulher negra* é construída a partir da experiência de ser negra (vivida “através” do gênero) e de ser mulher (vivida “através” da raça). Por conseguinte, utilizo tal categoria de análise considerando as diversas realidades de opressão e vivências que jovens negras experimentam no Brasil. Especificamente, podemos destacar a condição da dupla violência de raça e gênero imbricada na categoria mulher negra, denunciada pela ex-escravizada Sojourner Truth, em seu discurso histórico proferido na Conferência de Ohio, nos Estados Unidos, em 1851:

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, que é preciso carregá-las quando atravessam um lamaçal e que elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem

para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também agüentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, 2014, s/ p.).

Como ressalta Angela Davis (2016, p. 70-71), referindo-se às lutas pelo sufrágio universal nos Estados Unidos, “mulheres brancas lutavam para melhores condições de vida e o direito ao voto. O discurso desta mulher negra simbolizou a solidariedade combatendo a ideia de ‘sexo frágil’ imposta pelo machismo, baseado numa ideologia cristã”. Nesse sentido, o local em que as mulheres negras historicamente se encontram demarca uma posição crítica na história dos movimentos feministas no Mundo Ocidental que, posteriormente, destacaram-se enquanto correntes teóricas e filosóficas, como o feminismo radical, o marxista, o liberal e, até mesmo, os feminismos que dialogam com o estruturalismo e o pós-estruturalismo (MEYER, 1996).

A dupla ação das desigualdades que cercam a raça e o gênero nos permite problematizar o contexto das heranças coloniais. Em contrapartida, diante dessa dominação científica, social, cultural e política, os Estudos Feministas Decoloniais e o Feminismo Negro se apresentam como possibilidades de abordagem e, sobretudo, de construção de novas epistemologias que considerem as/os sujeitos historicamente silenciadas/os.

Esse novo olhar feminista e anti-racista, ao integrar em si tanto as tradições de luta do movimento negro como a tradição de luta do movimento de mulheres, afirma essa nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra. O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimentos negro e de mulheres do país, enegrecendo de um lado, as reivindicações

das mulheres, tornando-as assim mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras, e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro (CARNEIRO, 2003, p. 2).

Aproximando essas reflexões com o debate em torno da pesquisa realizada, as questões de gênero, raça e identidade, tendo a juventude como interface, historicamente silenciadas nos currículos e no interior das escolas, tem sido revertida nas últimas décadas, através de mecanismos legais para o combate às diversas formas de discriminação. Ana Célia da Silva (2005, p. 22) aponta que:

A invisibilidade e o recalque dos valores históricos e culturais de um povo, bem como a inferiorização dos seus atributos descritivos, através de estereótipos, conduz esse povo, na maioria das vezes, a desenvolver comportamentos de auto-rejeição, resultando em rejeição e negação dos seus valores culturais e em preferência pela estética e valores culturais dos grupos sociais valorizados nas representações.

Em outras palavras, à medida que a história de um povo é silenciada por diversos setores da sociedade, temos um movimento de autonegação das identidades impulsionadas pelo racismo. Esse entendimento dialoga com o que Neuza Santos Souza (1983) já apresentava no seu pioneiro livro *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. A autora afirma: “Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida à exigência, compelida a expectativas alienadas” (SOUZA, 1983, p. 17-18).

No caudal dessas discussões, encontramos Franz Fanon (2008, p. 29), ao observar que “a alienação do negro não se dá pelas vias individuais, mas por meio de um ‘complexo psicoexistencial’ resultante das interações sociais entre brancos e negros”. A construção dos ideais de belo, forte e inteligente se mantém e se reconfigura ao longo do tempo, e tal constatação é assegurada pelas ferramentas do colonialismo.

Essa perspectiva de análise se volta para compreender o impacto que a formação escolar tem na vida das estudantes jovens negras. Os marcadores de raça, gênero, juventude e identidade estão intimamente ligados aos conflitos presentes no ambiente escolar. De acordo com Flávia Rios e Alex Ratts (2016), a pensadora feminista negra Lélia Gonzalez fecunda no Brasil as primeiras reflexões sobre a interseção das opressões. Seus estudos se estruturaram “entre as categorias de análise (raça, sexo e classe, entre outras), os fenômenos sociais de opressão e discriminação (racismo, sexismo e segregação, entre outros) e na articulação entre movimentos sociais (negro, feminista, e LGBTTTQ, por exemplo)” (RIOS; RATTTS, 2016, p. 395).

Esses marcadores, entendidos também por Kimberlé Crenshaw (2012) como estruturas de poder que se interseccionam, são as “diferenças dentro da diferença”. Ainda concordando com esta autora, é necessário nos atentarmos para como a discriminação racial e de gênero atuam nas relações sociais:

Assim, tanto as questões de gênero como as raciais tem lido com a diferença. O desafio é incorporar a questão de gênero à prática dos direitos humanos e a questão racial ao gênero. Isso significa que precisamos compreender que homens e mulheres podem experimentar situações de racismo de maneiras especificamente relacionadas ao seu gênero. As mulheres devem ser protegidas quando são vítimas de discriminação racial, da mesma maneira que os homens, e devem ser protegidas quando sofrem discriminação de gênero/racial de maneiras diferentes (CRENSHAW, 2012, p. 9).

É importante ressaltar que bell hooks (1995, p. 469), ao analisar o contexto estadunidense, aponta para um “corpo, sem mente” associado às mulheres negras, acompanhando mais uma vez o argumento de Lélia Gonzalez, que explicita que a imagem da mulher negra, historicamente no Brasil, está associada às “noções de mulata, doméstica e mãe preta” (1983, p. 225), representações que fortalecem as estruturas de poder

que atuam direta ou indiretamente nas Histórias de Vida e Formação das identidades da população negra, sobretudo das mulheres negras.

Para Sueli Carneiro (2003), a luta de mulheres negras tem sido historicamente a luta contra a opressão de gênero e de raça, e vem se configurando com novas práticas para uma ação política feminista e antirracista, possibilitando o avanço do debate na sociedade brasileira, tanto da questão racial como da questão de gênero. O movimento de mulheres negras, com seus diversos recortes sociais, como o de juventude, tem crescido substancialmente nos últimos dez anos. Assim, as estudantes jovens negras, com suas especificidades, não devem estar dissociadas das interações e construções sociais que são estabelecidas no cotidiano fora dos muros da escola.

### **Caminhos percorridos para a construção do livro**

A pesquisa através das Histórias de Vida de jovens estudantes negras teve como resultado o livro paradidático aplicado ao Ensino Médio: *Os Fios de Recontos*, composto por contos formativos elaborados a partir das informações biográficas das estudantes participantes da pesquisa de mestrado. As Histórias de Vida apresentam uma grande relevância social, pois podem proporcionar às/aos estudantes autoquestionamento, autorreconhecimento e autoafirmação acerca das identidades coletivas e individuais.

Conforme o dicionário de língua portuguesa *Michaelis*<sup>36</sup>, o conto consiste em uma narrativa breve que se destaca pela ação dos personagens, através de um só conflito ou drama. Segundo Walnice Nogueira Galvão (1983, p. 169), “o conto é por natureza de ficção, jogo livre da imaginação”, e esse jogo não está desassociado da realidade. Assim, os contos formativos se constituem em uma elaboração de narrativas recriadas,

<sup>36</sup> Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/>. Acesso em: 20 ago. 2018.

reinterpretadas e breves que incitem a leitura a partir de histórias de vidas reais, em nosso caso, de jovens mulheres negras. Mas, como chegamos a esta definição?

O estudo de natureza qualitativa utilizou como percurso metodológico as Rodas de Saberes e Formação – RSF (JESUS, 2010), caracterizadas por encontros registrados através de gravações de áudios e anotações de campo, onde tive acesso a biografias e histórias de vida muito particulares, duras e com experiências de violências, muito próximas da minha trajetória e de muitas outras mulheres. Em geral, estamos falando de famílias negras que estão estabelecidas na periferia, na zona rural, que criam estratégias de sobrevivência e através de muita luta conseguem manter suas vidas e sobrevivência. Por esse caminho, utilizo os contos como mecanismo de (trans)formação dessas histórias de luta em potências que incitam, informam e questionam às/os estudantes da Educação Básica a acessar histórias, próximas ou não, que apresentem a diversidade que compõe a sociedade, especialmente aquela que se aproxima de sua realidade social.

Ao focar a perspectiva da História de Vida como um conjunto de ações sociais, através do livro *Os Fios de Recontos* busco contribuir também na formação das/os profissionais da educação, no que tange aos aspectos de raça, gênero, juventude e sexualidade, como possibilidade de aplicação para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o cumprimento da Lei n. 10.639/03. Então, inspirado e construído a partir dessas reflexões, o livro paradigmático se constitui como uma ferramenta que permite viabilizar o trabalho em sala de aula acerca desses temas, aguçando sentidos de observação, percepção e compreensão das realidades educacionais.

Ampliando as discussões nesse campo, a etnometodologia é uma teoria social que tem como base a compreensão de como a sociedade se organiza através de ações cotidianas (MACEDO, 2000). Partindo dessa análise, apresenta-se de natureza aplicada, visto que foi utilizada para investigar

um contexto específico, a partir da etnopesquisa<sup>37</sup>, neste caso, as Histórias de Vida e Formação de jovens estudantes em Capoeiruçu, Cachoeira/BA, como meio de investigar como se constroem as identidades individuais e coletivas das jovens negras em questão, e como essas identidades são negociadas nos diferentes espaços e contextos sociais, para então analisá-las na perspectiva de suas inserções sociais, em diferentes contextos. Dentro desse plano metodológico, utilizo como recurso a História de Vida.

Na prática, a história de vida, atores ignorados e/ou excluídos econômica e culturalmente adquirem a dignidade e sentido de finalidade de rememorar a própria vida, contribuindo pela valorização da sua “linha vida” para a formação de outras gerações. Consequentemente, o recuso da história de vida nos meios educacionais é mais uma nova contribuição para o rompimento com o baixo mimetismo cognitivo, o abstracismo, teórico e colonialismo intelectual [...]. O observador trabalha interessado na “*linha de vida*” dos atores sociais, ao fazer com que as pessoas confiem nas lembranças e interpretações, em sua capacidade de colaborar e escrever a história, possibilita a aquisição de um sentimento de estima e valor social (MACEDO, 2000, p. 177).

Nesse sentido, as Histórias de Vida e Formação das estudantes jovens negras, colaboradoras da pesquisa reúnem atitudes, sonhos, planos, posturas e modos de ver e estar no mundo. Não representam, portanto, um exercício de ficção.

A escolha das colaboradoras se deu de maneira aleatória, conforme a possibilidade de acesso, a partir do interesse individual manifestado na apresentação do projeto de pesquisa, com o apoio da direção da escola, que de imediato contribuiu para a viabilidade da pesquisa de campo. Percorri as salas do Ensino Médio que funcionavam apenas no turno vespertino e, no primeiro momento, cerca de dez estudantes aceitaram participar dos encontros. Para alcançar todas as colaboradoras, criei uma lista de contatos e um grupo na rede social *WhatsApp*, para uma maior aproximação entre nós.

<sup>37</sup> Segundo Roberto Sidnei Macedo (2000), a etnopesquisa é um modo de pesquisar radicalmente situado, ao mesmo tempo em que cultiva uma perspectiva interativa e relacional.

Os encontros aconteceram na escola, e apenas seis estudantes participaram efetivamente da pesquisa, com isso, montei um calendário em comum acordo no primeiro encontro das RSF, considerando também a disponibilidade do espaço da escola. Ocorreram cinco rodas temáticas coletivas e dois encontros individuais com cada participante, além de um encontro para a produção do *book* fotográfico. As imagens e as produções das protagonistas das histórias foram coletadas a partir das RSF, assegurando os seus direitos por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, assinado por todas as participantes. As imagens coletadas durante o trabalho de campo serviram como fonte de inspiração para o processo de diagramação do livro, a fim de enaltecer e ilustrar os aspectos de raça, gênero, identidades e pertencimento, assim como foi usada como mecanismo de aproximação uma linguagem que se adéqua ao público destinado – jovens do Ensino Médio.

A pesquisa de campo utilizou como ferramenta a “metodologia de ação”, “que consiste em uma tecnologia socioeducativa que proporciona a reflexão coletiva e horizontalizada” (JESUS, 2010, p. 320). As RSF foram organizadas previamente, sobre temas elencados que fundamentaram questões centrais da pesquisa: raça, gênero e identidade. Para cada eixo central foi realizada uma pesquisa bibliográfica, além da compilação de vídeos e textos literários, a fim de familiarizar as participantes com os conceitos trabalhados em cada encontro.

Grande parte do público que a escola atende é a população local. A maioria das famílias retira parte do seu sustento dos empreendimentos locais, e a principal renda nesse contexto é através da fábrica de couro, situada na localidade, ou seja, são trabalhadoras e trabalhadores assalariados. No distrito predominam moradias com estrutura de alvenaria com acabamento, e há apenas alguns prédios onde residem moradores que estudam ou são docentes da rede privada de educação.



Todas as colaboradoras da pesquisa se autodeclararam negras, com faixa etária entre 16 e 17 anos, e possuem renda mensal de um a dois salários mínimos por família. Entre as seis, apenas duas possuem a paternidade presente. Todas as participantes compreendem a educação como possibilidade de emancipação social, considerando a ampliação dos estudos ao Ensino Superior.

No que tange à produção do livro paradigmático, *Os Fios de Recontos*, foi apresentado em formato impresso, composto por cinco contos formativos que abrangem discussões em torno dos conceitos de raça, gênero, identidade e juventudes, através das Histórias de Vida e Formação das jovens estudantes negras. Utilizamos fotografias, imagens e símbolos que refletem as realidades formativas, potencializando a capacidade conceitual, crítica e reflexiva das/os estudantes e professoras/es da Rede Básica do Ensino Médio, sobretudo a partir da interação com o campo de estudo.

A escolha dos fios como elos dos recontos não é aleatória, se deve à menção presente em todas as narrativas da relação da identidade negra com os cabelos. Logo nos primeiros encontros com essas jovens, percebi a forma como lidam com o cabelo e, levando em consideração também sua importância histórica para a formação da identidade negra no Brasil, esse elemento acabou enovelando todo o enredo do livro. Com isso, cabe afirmar que o cabelo está presente nas tessituras e texturas compostas, desde a capa, contra capa e o quadro de conversas com as jovens negras que expressam suas experiências de construção identitária negra.

As fotografias utilizadas no livro foram o resultado de um ensaio fotográfico, com as colaboradoras da pesquisa, mediante a autorização das/os suas/seus responsáveis, no qual foram realizadas sessões fotográficas individuais e coletivas. As fotos, além de utilizadas no livro, foram disponibilizadas após o tratamento para as participantes da pesquisa, como forma de contribuir para a elevação da autoestima e a representa-

ção dessas jovens negras, considerando o contexto atual de uso de mídias, plataformas e redes sociais.

### **Considerações finais**

A produção do livro *Os fios de Recontos* atendeu à necessidade de contribuição para a história de jovens mulheres negras no Recôncavo baiano, assim como é uma forma de ampliação do repertório de material didático/paradidático referenciado em experiências de sujeitos das próprias comunidades nas quais as escolas estão inseridas. A transformação de narrativas reais em contos formativos é importante não só para as realidades onde foram produzidas, mas para diversas realidades escolares no Brasil. Nesse sentido, não se trata de limitar as narrativas aos seus *loci*, e sim ampliar os temas abordados para outros contextos escolares, com o intuito de trabalhar a diversidade étnico-racial, de gênero e geracional.

O estudo aqui apresentado foi realizado com o objetivo de situar o material paradidático, assim como a investigação das Histórias de Vida e Formação de estudantes negras no contexto da pesquisa, na tentativa de identificar as conexões entre as trajetórias de vida, a formação escolar e a construção das identidades negras, buscando analisar o impacto que a formação escolar tem em suas histórias e perspectivas de vida, além de fomentar para as educadoras/es e as educandas/os um material pedagógico que colabora na ampliação das discussões acerca dos temas propostos.

A produção do material didático proporcionou a minha autoformação como escritora, autorizada a narrar do meu lugar de pertencimento, assim como resultou na formação acadêmica no Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas, como um campo de possibilidades na área da educação, especificamente relativa aos últimos anos da Educação Básica, permitindo-me, ainda, que eu pudesse compreender todo o processo técnico para a produção de um livro, o

material gráfico que vai desde o projeto à diagramação, até chegar à sua impressão e socialização<sup>38</sup>.

A pesquisa me possibilitou também conhecer um pouco da realidade da vida pessoal, familiar e educacional das jovens negras estudantes colaboradoras da pesquisa, de baixa renda, residentes da zona rural de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, nas interfaces de estudos no campo teórico das abordagens sobre História de Vida e Formação, raça, gênero e juventudes. Trajetórias essas que se interseccionam com a minha história de vida e formação, e com a de tantas outras jovens mulheres negras, possibilitando assim a formação, o questionamento e as reflexões de jovens negras, em suas particularidades e coletividades, através do acesso ao livro publicado.

Nesse sentido, a contribuição das RSF como metodologia e abordagem pedagógica nas escolas pode se constituir como uma via de formação cidadã emancipadora, pois permitiu horizontalizar a formação e o diálogo proposto entre as participantes, ao promover reflexões, debates e discussões partilhados, a partir dos relatos de experiências e trocas estabelecidas, a fim de alcançar as integrações.

Diante do exposto, a eficácia dessa ação e sua perspectiva horizontalizada, aplicada a contextos e temas diversos, pode se constituir numa alternativa para compor as práticas identitárias de formação, visando ampliar os diálogos entre estudantes, suas comunidades e famílias no ambiente da escola. Podemos perceber na pesquisa que o espaço escolar pulsa com saberes individuais, coletivos, familiares e ancestrais, cabendo a nós, pesquisadoras/es, educadoras/es e ativistas, fomentar a visibilidade dessas trajetórias e fazer delas matéria de emancipação.

---

<sup>38</sup> O livro *Os fios de recontos* em 2020 foi contemplado em um edital público estadual para a publicação e distribuição de forma gratuita em escolas estaduais do Recôncavo da Bahia. O livro foi publicado em formato impresso pela Editora Pinaúma. O projeto teve apoio financeiro do Estado da Bahia através da Secretaria de Cultura e do Centro de Culturas Populares e Identitárias (Programa Aldir Blanc Bahia) via Lei Aldir Blanc, direcionada pela Secretaria Especial da Cultura do Ministério do Turismo, Governo Federal.

## Referências

ABRAMO, Helena Wendel. O uso das noções de adolescência e juventude no contexto brasileira. *In*: FREITAS, Maria Virginia (org.). **Juventude e Adolescência no Brasil**: referências conceituais. São Paulo: Ed. Ação Educativa, 2005. p. 19-39.

BAIRROS, Luíza. Nossos Feminismos Revisitados. *In*: RIBEIRO, Matilde (org.). **Revista Estudos Feministas**, Dossiê Mulheres Negras, Florianópolis/SC, CFH/CCE/UFSC, v. 3, n. 3, p. 458-463, 1995.

BRAH, Avtar. **Cartografías de la diáspora**: identidades en cuestión. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

BRASIL. Lei 11.129/2005. **Institui o Programa Nacional de Inclusão de Jovens** – ProJovem; cria o Conselho Nacional da Juventude – CNJ e a Secretaria Nacional de Juventude; altera as Leis nº 10.683, de 28 de maio de 2003, e 10.429, de 24 de abril de 2002. Brasília, 2005.

\_\_\_\_\_. **Mapa do Encarceramento**: os Jovens do Brasil. Brasília, 2014.

\_\_\_\_\_. **Mapa da Violência**: Mortes Matadas por Armas de Fogo. Brasília, 2015.

\_\_\_\_\_. Lei nº 13.145, de 16 de fevereiro de 2017. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as **Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Brasília, 2017.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. **A Interseccionalidade na discriminação de raça e gênero**. Entrecruzamento Raça e Classe. 2012. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wpcontent/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. Acesso em: 2 out. 2017.

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

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, n. 24, p. 40-52, set./dez. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a04>. Acesso em: 15 nov. 2017.

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

GALVÃO, Walnice Nogueira. Cinco teses sobre o conto. *In*: FILHO, Domício Proença (org.). BIENAL NESTLÉ DE LITERATURA BRASILEIRA, 1. **O livro do seminário**. Ensaios. São Paulo: L. R. Editores, 1983. p. 165-172.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In*: SILVA, Luiz Antônio Machado *et al.* **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos**. Brasília: ANPOCS, 1983. p. 223-244.

HOOKS, bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 454-478, 1995. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/10/16465-50747-1-PB.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2018.

IPEA. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da Violência no Brasil**. Brasília, 2016.

JESUS, Rita de Cássia Dias Pereira de. História de Vida e Formação. *In*: NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa do; JESUS, Rita de Cássia Dias Pereira de. **Currículo e Formação: diversidade e educação das relações étnico-raciais**. Curitiba: Progressiva, 2010. p. 17- 41.

MACEDO, Roberto Sidnei. **A etnopesquisa crítica e multireferencial nas ciências humanas e na educação**. Salvador: EDUFBA, 2000.

MEYER, Dagmar Estermann. Do poder ao gênero: uma articulação teórico-analítica. *In*: LOPES, Marta Júlia Marques; MEYER, Dagmar Estermann; WALDOW, Vera Regina (org.). **Gênero e Saúde**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

OLIVEIRA, lansmin Gonçalves de. **“Os fios de recontos”**: histórias de vida e formação de jovens negras. 2019. Dissertação (Mestrado em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2019.

RAMOS, Paulo Cesar. Juventude negra e políticas públicas: uma análise sociológica do histórico das políticas com recorte etário e racial. Seminário de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 3. **Anais...** 2012. Disponível em: [https://iiiseminarioppgsufscar.files.wordpress.com/2012/04/ramos\\_paulo.pdf](https://iiiseminarioppgsufscar.files.wordpress.com/2012/04/ramos_paulo.pdf). Acesso em: 15 out. 2018.

REIS, Vilma. **Atuaciados pelo estado**: as políticas de segurança pública implementadas nos bairros populares de Salvador e suas representações (1991-2001). 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

RIOS, Flavia; RATTS, Alex. A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez. *In*: PINTO, Flávia Magalhães; CHALHOUB, Sidney. **Pensadores Negros – pensadoras negras**: Brasil, séculos XIX e XX. Cruz das Almas: EDUFBR; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. p. 387-404.

SCOOT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. **Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. Acesso em: 15 out. 2018.

SILVA, Ana Célia. **A discriminação do negro no livro didático**. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2005.

SOUZA, Elizeu Clementino de; ROCHA, Flúvia de Aquino. II Narrativas e percursos de formação: pesquisa (auto) biográfica e dispositivos de formação-ação. *In*: NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa do; JESUS, Rita de Cássia Dias Pereira de. **Currículo e Formação**: diversidade e educação das relações étnico-raciais. Curitiba: Progressiva, 2010. p. 18-25.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SPOSITO, Marília Pontes; CARRANO, Paulo César Rodrigues. Juventude e políticas públicas no Brasil. **Rev. Bras. Educ.**, n. 24, p. 16-39, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a03.pdf>. Acesso em: 5 out. 2018.

TRUTH, Sojourner. **E não sou uma mulher?** Tradução de Osmundo Pinho. Portal Geledés, 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 30 nov. 2017.

UNESCO. **Políticas públicas de/para/com juventudes**. Brasília: UNESCO, 2004.

WASELFIZ, Júlio Jacobo. **Juventude Viva – Jovens no Brasil**. Brasília: UNESCO, 2014. Disponível em: [https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014\\_JovensBrasil.pdf](https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014_JovensBrasil.pdf). Acesso em: 1 mar. 2017.





# O cabelo crespo é ancestral

*Kátia Maria dos Santos Barbosa*

## **Introdução**

As discussões sobre o uso do cabelo crespo atravessam os debates circunscritos dos movimentos negros e dominam, nos últimos anos, os temas analisados nos espaços acadêmicos, pois o empoderamento estético se tornou também um instrumento de contranarrativa à supremacia branca e ao eurocentrismo hegemônico. A discriminação em torno do cabelo crespo afeta a autoestima de grupos que historicamente foram e são oprimidos pelo racismo, tornando-se uma marca de exclusão e violação sobre os corpos negros. Como salienta Dailza Lopes (2017, p. 26), isso acaba influenciando “diretamente na forma como nos relacionamos com nossa história e nossa ancestralidade até os dias de hoje”.

Refletir sobre as representações do cabelo crespo no contexto escolar é importantíssimo, já que desde cedo o cabelo se torna um fardo que abala a construção da identidade de muitas crianças e adolescentes negras. A escola é um dos ambientes privilegiados para pensar como são atribuídos à estética negra estereótipos e palavras pejorativas, que influenciam poderosamente na forma como essas estudantes se veem, levando-as à internalização da inferioridade sobre seus próprios corpos.

Convém destacar que as experiências de racismo de pessoas negras começam na infância, ou até mesmo antes de nascer. Muitas famílias negras, ao descobrirem o sexo de seus bebês ainda na gestação, sobretudo quando são meninas, prevendo como serão suas características fenotípicas, especialmente os cabelos, têm motivos de preocupação. E, quando essas crianças negras iniciam sua vida escolar, na condição de alunas, continuam sofrendo por

conta de sua aparência, pois a escola também impõe padrões de comportamento, beleza, conhecimento e currículo que não as contemplam.

Ana Célia da Silva (2005, p. 28) aponta que: “Os cabelos crespos das crianças afrodescendentes são identificados como cabelo ‘ruim’, primeiro pelas mães, que internalizaram o estereótipo; e, na escola, pelos coleguinhas, que põem os mais variados apelidos nas trancinhas e nos cabelos crespos ao natural”. Por experiência própria, ouvi durante toda a minha gestação discursos racistas em relação ao cabelo de minha filha.

A pesquisadora Angela Figueiredo (2015, p. 159) nos faz um alerta: “[...] na literatura brasileira relativa aos estudos raciais temos dado pouca atenção à compreensão das dinâmicas da reprodução do racismo e do sexismo no interior das famílias”. Em razão dessa realidade que vivenciamos, a autora Patricia Hill Collins (2016) nos informa que o ponto de vista das mulheres negras, que consiste em dar expressão às diferentes formas de ser negra e de ser mulher, mostra as dimensões da existência dessas duas categorias, gênero e raça, que não podem ser vistas separadamente e nem de maneira hierarquizada, pois elas se inter-relacionam.

A pesquisa que dá origem a este capítulo começou em 2014, durante o curso de Especialização em História da África, da Cultura Afro-Brasileira e Indígena (2014-2016) pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), realizada no Centro Educacional Professora Angelita Gesteira – CEAG<sup>39</sup>, onde sou professora, na cidade de Governador Mangabeira<sup>40</sup>. Na ocasião, a pesquisa envolveu 26 alunas do 8º e 9º ano do Ensino Fundamental II e três professoras desta instituição de ensino. Também foi

<sup>39</sup> A escola se localizada na Rua Wilson Falcão, S/N, na cidade de Governador Mangabeira/BA.

<sup>40</sup> Governador Mangabeira tornou-se emancipada em 14 de março de 1962 e possui uma população estimada em 21.495 habitantes (2017), onde predomina a maioria feminina, católica e negra. Sua principal atividade econômica é a agricultura. É uma das 20 cidades que compõe a região do Recôncavo baiano, localizada a 136 km de Salvador, fazendo limite com Muritiba, Cachoeira, Cabaceiras do Paraguaçu e Cruz das Almas. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista\\_de\\_munic%C3%ADpios\\_da\\_Bahia\\_por\\_popula%C3%A7%C3%A3o\\_\(2017\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_munic%C3%ADpios_da_Bahia_por_popula%C3%A7%C3%A3o_(2017)). Acesso em: 20 jun. 2019.

realizada a observação participante, a partir da minha experiência como professora.

Mais adiante, resolvi aprofundar esse tema também durante o Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas (UFRB), realizado entre 2018 e 2020, por entender que as categorias raça, gênero e educação são de suma importância na formação das nossas identidades. Foram aplicados 32 questionários para uma turma do 9º ano do Ensino Fundamental II, com quesitos referentes à cor, religião, moradia, informações socioeconômicas e nível de escolaridade dos responsáveis, e também sobre a visão/experiência das/os alunas/os em relação à beleza, cabelo, estética negra, raça, racismo, negritude e escola. E, logo depois, por uma questão política, priorizei a formação de um grupo focal composto exclusivamente por meninas, com participação 12 alunas, selecionadas a partir dos critérios: desenvoltura nas respostas do questionário em relação às experiências de racismo vivenciadas; e a evidência da baixa autoestima, como também a elevada autoestima, relacionadas à questão do corpo, principalmente das madeixas.

Nesse sentido, as colaboradoras de meu trabalho de mestrado foram adolescentes negras do Ensino Fundamental II, que sofreram na pele diversas formas de silenciamento. Através da pesquisa, foi comum ouvir da comunidade escolar a caracterização e a nomeação do cabelo crespo como “ruim”, “duro”, “Bombril”<sup>41</sup>, “feio”, “armado”; enquanto os cabelos lisos eram/são associados à beleza, brilho e maciez. Como salienta Rosângela Malachias (2007, p. 39), “a negação de outros padrões de beleza transformou o cabelo liso em referencial máximo de beleza”. Podemos comprovar isso através das falas das alunas participantes da pesquisa, quando elas dizem: “Dentro da minha própria família, acha que para ser bonita é pre-

---

<sup>41</sup> Nome de uma famosa marca de esponja de aço usado para se referir pejorativamente ao cabelo crespo.

ciso ter o cabelo liso e domado” (Kênia, 14 anos); “No meu outro colégio os meninos me chamavam de toco de amarrar jegue, só porque meu cabelo era pequeno” (Asha, 14 anos).

Bell hooks (2010), em seu texto “Vivendo de amor”, sinaliza que a crítica sobre a nossa estética provoca a ausência do amor, por isso precisamos nos conhecer e nos afirmar. Quando substituímos as críticas negativas sobre o nosso corpo pelo reconhecimento positivo e autoaceitação, passamos a amar aquilo que vemos e aí a nossa autoestima cresce. Nas palavras da autora:

Quando substituo a crítica negativa pelo reconhecimento positivo, sinto-me mais forte para começar o dia. A afirmação é o primeiro passo para cultivarmos nosso amor interior. Uso a expressão “amor interior” e não “amor próprio” porque a palavra “próprio” é geralmente usada para definir nossa posição em relação aos outros. Numa sociedade racista e machista, a mulher negra não aprende a reconhecer que sua vida interior é importante (HOOKS, 2010, s/p).

Outra questão importante é que, embora a Lei 10.639/2003<sup>42</sup> tenha representado um grande avanço, no que diz respeito ao reconhecimento da diversidade da população brasileira e dos grupos que compõem a comunidade escolar, ainda encontramos na escola resistência por parte de colegas professoras/es, que atribuem somente aos profissionais das áreas de humanas, especialmente os de História, a responsabilidade de tratar essa demanda. Vemos somente de forma esporádica a realização de ações na escola, a exemplo do 20 de novembro, o Dia Nacional da Consciência Negra. Nesse sentido, precisamos urgentemente contribuir para a consolidação de uma educação antirracista, que possibilite a afirmação das africanidades brasileiras enquanto um processo de construção identitária.

<sup>42</sup> Lei sancionada em 9 de janeiro de 2003, pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva, que altera a Lei nº 9.394/1996 que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, pautando, dentre outras providências, a luta dos negros e o reconhecimento cultura negra brasileira.

## Cor e identidade racial na pesquisa

Nilma Lino Gomes (2002, p. 41) nos adverte, que “não é fácil construir uma identidade negra positiva convivendo e vivendo num imaginário pedagógico que olha, vê e trata os negros e sua cultura de maneira desigual”. É nesse cenário, e diante dessas problemáticas, que buscamos despertar a construção da identidade negra positiva e a inclusão das experiências e trajetórias das alunas negras/afrodescendentes no currículo, já que a matriz curricular não inclui as diferenciações existentes entre os grupos étnicos-raciais.

Para a comunidade escolar, o termo negro ainda equivale a experiências e práticas de discriminação, inferioridade, exclusão e estigmatização em diversas áreas, por isso a rejeição e o medo em empregar tal palavra. Avtar Brah (2006, p. 334) fala que o Poder Negro passou a evitar “o cromatismo – a base da diferenciação entre negros, segundo o tom mais claro ou mais escuro de pele – ‘negro’ tornou-se uma cor política a ser afirmada com orgulho contra racismos fundados na cor”. Foi possível registrar diversos termos na autodeclaração de cor entre alunas e alunos participantes da pesquisa, tanto na Especialização quanto no Mestrado.

Em ambos os casos, optei, durante a elaboração do questionário, por deixar o sistema de classificação racial em aberto, para analisar a autodeclaração de cor e perceber a variação das terminologias, e por isso não utilizei as cinco categorias trazidas pelo IBGE: preto, pardo, branco, amarelo e indígena. Assim, identifiquei nos questionários termos como: café com leite, mulata/o, morena/o, morena/o clara/o, morena/o escura/o, cor de formiga, parda/o e uma minoria de preta/o e negra/o. A pesquisa mais recente demonstrou que, quando comparada com aquela realizada em 2016, no decorrer do curso de Especialização, a ocorrência do termo morena/o se apresentou em menor número agora, e as terminologias complementares de claro e escuro desapareceram, enquanto que o termo parda/o aparece somente entre as autodeclarações da pesquisa realizada em 2019.

Além disso, o termo *preta/o* não apareceu na pesquisa anterior e só apareceu em dois questionários de 2019, e o termo *negra/o* ainda aparece timidamente na última pesquisa – em seis casos, mostrando que a maioria das/os alunas/os desconhece o conceito de *negra/o*, positivado pelo Movimento Negro Unificado (MNU), que torna o pertencimento racial uma categoria política, que remete à ancestralidade africana, que os chamados pretos e pardos temos em comum. Lembrando que, para essas alunas e alunos, em sua maioria, pretas são as pessoas que possuem a pele mais retinta e que, de acordo com os relatos obtidos no grupo focal, são os maiores alvos de discriminação racial, já que a cor da pele não pode ser manipulada, tal qual o cabelo. Essas pessoas são vistas com desconfiança e são excluídas, principalmente no que concerne à formação de laços de amizade e afetividade no contexto escolar.

Mais de 80% do alunado da escola em questão é formado de pessoas negras<sup>43</sup>, o que é notório pela observação da comunidade que compõe a escola, mesmo sendo um elemento não evidenciado no Projeto Político-Pedagógico (PPP), que apenas afirma no item do perfil socioeconômico e educacional da comunidade que “o CEAG está localizado na área urbana e atende a estudantes, em sua maioria, residentes na Zona Rural. Estes alunos/as atendidos formam uma clientela com grande heterogeneidade, evidente na diversidade cultural e étnico-racial”<sup>44</sup>. Desse modo, conscientizar toda a comunidade escolar é uma estratégia fundamental para positivar a identidade negra, pois é nítido, tanto na gestão do corpo diretivo quanto nas práticas pedagógicas dos docentes, a ausência de priorização da identidade racial como formação de uma educação antirracista.

Indubitavelmente, fomentar uma educação antirracista se faz urgente, e o cabelo é um dos elementos que deve estar em pauta, pois nada

<sup>43</sup> De acordo com os dados da matrícula de 2019.

<sup>44</sup> Projeto Político-Pedagógico do CEAG, criado em maio de 2018, p. 11. Disponível nos arquivos da escola.

mais é do que uma construção sociocultural do projeto de branqueamento estético da sociedade brasileira, que recai sobre os olhares racializados. O cabelo crespo é um marcador identitário étnico que sempre foi estigmatizado, excluído e não aceito pela sociedade brasileira, em contraposição ao liso que sempre foi um marcador de identidade hegemônica e eurocentrada. Por isso, entendemos o que leva muitas mulheres negras, desde a infância, a negarem ou mascararem a sua estética, pois embora saibamos que a relação que cada uma tem com o seu cabelo é particular, a influência externa é preponderante. O fato de saber ou não lidar com as madeixas crespas pode demonstrar a existência ou não de uma “consciência” e/ou um “pertencimento étnico”.

Sabendo dessa complexidade, falamos do cabelo crespo como linguagem, como um marcador social, um código. Assim, o cabelo pode ser visto em três perspectivas: pessoal, social e política. A forma como se usa o cabelo pode expressar diversos sentidos, dentre eles, o estilo de vida, a camuflagem que revela a não aceitação de si, a opressão social e também formas de resistência e afirmação identitária.

## **Sistema de militarização na escola**

No ano de 2019 foi implantado na escola CEAG um sistema de militarização, uma parceria entre a Polícia Militar da Bahia (PMBA) e a Prefeitura Municipal de Governador Mangabeira<sup>45</sup>. Foi instituído o “Projeto Vetor Disciplinar” na escola com a “finalidade de fazer com que o Município propicie à comunidade escolar, diretores, professores, servidores e alunos, a segurança necessária à vida, saúde e patrimônio, enquanto esti-

---

<sup>45</sup> O Ministério da Educação acompanha à distância esse processo, afirmando que a Constituição e a própria legislação educacional dão autonomia para que as gestões das redes estaduais e municipais escolham o modelo a ser adotado nas escolas de educação básica, já que são geridas pelos estados e municípios. Disponível em: <https://epoca.globo.com/numero-de-escolas-publicas-militarizadas-no-pais-cresce-sob-pretex-to-de-enquadrar-os-alunos-22904768>. Acesso em: 24 jun. 2020.

verem dentro ou nas adjacências da Escola”<sup>46</sup>. A inserção, conforme a cartilha, objetiva trazer “um modelo híbrido de educação, em que a Escola tem uma Diretora Pedagógica responsável pela formação educacional do corpo discente e, o Diretor Disciplinar que tratará da parte de conduta, disciplina e de convivência entre Escola x Aluno”<sup>47</sup>.

Uma das maiores insatisfações do alunado, observadas através dos métodos de pesquisa, refere-se à violência simbólica que permeia o disciplinamento capilar, impondo um modelo, um padrão para uso do cabelo. Embora saibamos que, na prática, a regra da cartilha não se aplica totalmente, não podemos afirmar que o não cumprimento das regras impostas foi abrandada devido aos comentários na comunidade escolar ou pelo olhar do corpo diretivo da própria escola.

A cartilha, resultado dessa parceria implantada no CEAG – que contém três páginas – atinge principalmente às meninas, já que manipulam com mais frequência as madeixas. O documento impõe que “nos casos de cabelos longos ou médios devem estar presos em coque, a qual deve ter a cor do cabelo”, já “nos casos de cabelos com corte curto, o seu comprimento não deverá ultrapassar a altura da gola da camisa”, e deixa claro que “é vetado o uso de penteado exagerado (cheio ou alto) e/ou cobrindo a testa, ainda que parcialmente” e “o uso de cosméticos em quantidade excessiva”<sup>48</sup>. Dessa forma, analisando o texto da cartilha e as imagens que a compõe, percebemos que ela afeta diretamente o cabelo negro e/ou crespo. É a imposição da invisibilidade da estética negra, pois o padrão estabelecido para penteados e corte dos alunos/as não é pensado de acordo as múltiplas belezas e variedades de cabelo.

Notamos que a disciplinarização dos corpos permeia esse projeto, e sabemos também que a apresentação do indivíduo por meio da forma

---

<sup>46</sup> Informações encontradas na Cartilha Simplificada de Conduta do Aluno no CEAG, instituída em 6 de fevereiro de 2019, pelo diretor disciplinar. Disponível nos arquivos da escola.

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> *Idem*.



como se veste, dos adereços que utiliza e da maneira como usa seu cabelo é uma manifestação da sua própria personalidade, da sua própria cultura, das suas identidades, incluindo-se a étnico-racial, religiosa e de gênero, e que é de foro privado, devendo ser respeitada pelo Estado.

As autoras Denise Carreira e Ana Lúcia Souza (2013, p. 37) apontam que:

Um outro ponto a ser destacado é que o modelo predominante de educação em nossas escolas divide corpo e mente, elegendo a mente como o espaço da “razão e da inteligência” e fazendo do corpo dos alunos e alunas algo somente a ser “domesticado” e “controlado”. É bom lembrar que um dos valores civilizatórios que os africanos trouxeram para o Brasil foi o de afirmar que nosso corpo é o “templo da vida”, espaço de aprendizagem que sente, pensa, elabora, e que a inteligência se constrói mobilizando vários sentidos (tato, visão, olfato, audição, intuição, movimento etc.). Enxergar as pessoas “por inteiro”, sem a divisão corpo e mente, é um grande desafio da educação brasileira.

Entretanto, no dia 26 de julho de 2019<sup>49</sup>, em consequência das pressões sociais, a Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão na Bahia encaminhou para as prefeituras do estado a recomendação de que as escolas públicas municipais, que têm gestão compartilhada com a Polícia Militar, não mais interfiram na liberdade de expressão e na intimidade dos estudantes. De acordo com a determinação feita pelo Ministério Público Federal, as escolas não podem exigir padrões estéticos, como corte de cabelo, unhas, vestimentas, entre outros. A resolução parte do entendimento de que essas interferências não melhoram o ensino, além de serem inconstitucionais. O objetivo da escola deve ser a formação de indivíduos críticos e autônomos, que construam com liberdade suas identidades, valorizando e respeitando a diversidade, para que estejam livres de preconceitos de qual-

<sup>49</sup> Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/ba/sala-de-imprensa/noticias-ba/mpf-quer-fim-de-violacao-de-direitos-em-escolas-publicas-da-bahia-que-mantem-cooperacao-com-a-policia-militar>. Acesso em: 24 jun. 2020.

quer natureza, ao invés de passarem por um processo de disciplinamento capilar, que pode ser lida como uma recolonização através da estética.

Nesse sentido, os corpos dos estudantes devem ser livres, pois são veículos de linguagem e comunicação. Esses corpos expressam tanto dores e controles como também alegrias e liberdades. Por isso não devem existir interferências nos modos de expressão das/os estudantes, precisamos observá-las/os e entender o que seus corpos nos dizem e o que fazem com eles.

Por meio da observação participante, comecei a perceber o quanto o espelho é um objeto muito usado pelas alunas do CEAG, que buscam o tempo todo se olharem e vão até o banheiro “ajeitar” o cabelo, molhando-o, com a intenção de diminuir o volume. Inclusive, uma das maiores reclamações dos/as funcionários/as de apoio do colégio, é que o banheiro das meninas está sempre molhado, e nunca fica seco. Dentro da sala de aula elas também recorrem sempre ao espelho e falam do cabelo, do penteado, das roupas, dos calçados e do batom delas e das professoras. A aparência desses corpos e a questão da beleza é muito importante no universo das meninas. Durante os eventos da escola, percebemos uma grande preocupação com o visual, um reflexo também das influências midiáticas. E por isso é necessário a não domesticação desses corpos, o que nos permite entender o que eles nos comunicam.

### **Meu cabelo, minha ancestralidade**

Cabelo, eis a questão! Na Bahia, quem nunca ouviu dos mais velhos: “Cabelo é tão bom que nem a terra come”? Porém, nas relações sociais o cabelo tem grande significado, contrariando o que diz essa frase, no seu sentido simbólico. O cabelo sempre foi um marcador de experiências, ora positivas, ora negativas, o que comprova seu profundo sentido na construção da imagem dos indivíduos sobre si e sobre o mundo a sua volta. Para além da questão estética, o cabelo sempre refletiu uma construção histórica, cultural, religiosa e política.

Podemos observar a importância do cabelo nas práticas e rituais religiosos. Nas religiões de matriz africana o cabelo também nos revela diversos significados. Ruth Landes (1947 *apud* CRUZ, 2013) ressalta a importância da cabeça para os adeptos do candomblé, pois é considerada a parte do corpo que está em conexão direta com o mundo espiritual, por isso não pode ser tocada por qualquer pessoa ou em qualquer situação; enquanto que o cabelo passa pelo processo de raspagem durante a chamada “feitura”, o ritual de renascimento espiritual. O processo representa abdição da vaidade e a integração ao *orún* (céu). Assim, diferentes rituais e usos do cabelo possuem um significado cultural, como afirma Goreth Pinto (2016, p. 169):

Desde o surgimento da civilização africana, o estilo do cabelo tem sido usado para indicar o estado civil, a origem geográfica, a idade, a religião, a identidade étnica, a riqueza e a posição social das pessoas... Dessa forma, os aspectos estéticos assumiam um lugar de importância na vida cultural das diferentes etnias.

Além disso, sabemos que no período escravocrata, durante a mineração, o cabelo também serviu como elemento de resistência, pois os escravizados costumavam esconder diamantes dentro da sua cabeleira, do mesmo modo, existem relatos de que mulheres escravizadas trançavam as suas madeixas com o sentido de mapear rotas de fugas<sup>50</sup>. Sendo assim, reafirmamos que falar do cabelo, em especial do “cabelo do negro”, não é ressaltar apenas o aspecto biológico, mas compreender esse elemento como parte de um organismo sociocultural. Não é à toa que constantemente a mídia retrata casos de pessoas que sofreram racismo, devido ao fato de possuírem cabelo crespo.

Oracy Nogueira (2006) revela que o preconceito no Brasil é de marca e não de origem, em oposição ao que ocorre nos Estados Unidos, isso

<sup>50</sup> Disponível em: <http://laspretas.com.br/trancas-nago-as-trancas-de-raiz/>. Acesso em: 11 jul. 2020.

também demonstra como os fenótipos negros definem e denominam o indivíduo. Embora o autor identifique a cor da pele, a textura do cabelo e o formato do nariz como os três principais fenótipos marcados, sabemos que o grau de discriminação também pode variar a depender da carga de elementos fenotípicos negros que o indivíduo evidencie, carregue ou mantenha. Ou seja, quanto mais elementos físicos vistos/percebidos numa única pessoa, mais discriminada ela será.

Sem dúvidas, o cabelo crespo, por conta do processo de mestiçagem, é um desses elementos mais rejeitados do corpo negro e o mais manipulado também. Como foi possível notar, durante as entrevistas do grupo focal, nas constantes falas das alunas negras: “Eu posso sair de qualquer jeito, mas o meu cabelo precisa estar arrumado” (Mandisa, 14 anos); “Se meu cabelo estiver bagunçado, eu não saio de jeito nenhum. Não me dá vontade nem de me arrumar” (Dalji, 14 anos); “Antes eu só andava com meu cabelo escovado, pranchado. E se não fosse solto e estivesse certinho, eu não saía” (Maha, 13 anos).

Também podemos reafirmar, a partir desses relatos, que as mulheres/meninas negras demonstram maior preocupação e tendem a rejeitar mais o cabelo que possuem, pois, para elas, cabelo está associado à feminilidade, que por sua vez está associado à sensualidade. O padrão normativo imposto que foi construído é o cabelo liso, o cabelo que balança, o cabelo sensual – este último inclui os dois elementos anteriores e ainda está ligado ao comprimento, o cabelo precisa ser longo. Então, para as mulheres negras, o fenótipo do cabelo crespo lhes exclui, inferioriza e lhes tira a feminilidade.

Segundo Grada Kilomba (2019, p. 10), nós sujeitos negros estamos nesse estado de absoluta “outridade” na relação com o sujeito branco, que “nos coloca sempre como a/o “outra/o”, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum”. Então, nesse processo colonial, se as mulheres brancas são belas, conseqüentemente, as “feias” serão as mulheres negras.

Nilma Lino Gomes salienta que:

Foi a comparação dos sinais do corpo negro (como o nariz, a boca, a cor da pele e o tipo de cabelo) com os do branco europeu e colonizador que, naquele contexto, serviu de argumento para a formulação de um padrão de beleza e de fealdade que nos persegue até os dias atuais (GOMES, 2002, p. 42).

Durante a realização do grupo focal, uma das participantes relatou que “existia uma febre pelo cabelo liso” (Dalji, 14 anos). Podemos assinalar que havia uma obsessão dos negros com o cabelo liso, uma vontade intrínseca de imitar a aparência dos brancos, resultado do processo que poderíamos chamar de “mentalidade colonizadora”, da insegurança que os negros possuem a respeito do seu valor numa sociedade de supremacia branca, realidade que já foi amplamente analisada por Fanon (2008).

Destacamos aqui a fala de uma das alunas:

Minha avó não gosta quando deixo meu cabelo solto não. Ela fala: “Ah, menina, prende esse negócio! Tá doida?” Fica falando: “Ah... não sei o quê...”. Fica me dizendo que meu cabelo era mais bonito antes [quando alisava], que agora estou arupemba<sup>51</sup>, um negócio doido (Zuri, 14 anos).

Bell hooks (2005), no artigo “Alisando o nosso cabelo”, reflete que o processo de alisamento entre as afro-americanas, nos anos de 1930 a 1950, significava também um momento de passagem da infância para a vida adulta, anunciando o início da puberdade, como uma marca da feminilidade, sendo também um momento de acolhimento, descanso e intimidade entre as mulheres negras nos salões. Porém, a autora reconhece que essas implicações positivas sobre o ritual de alisamento não apagava e nem anulava a mentalidade colonizadora, já que dentro do contexto social e político, as mulheres negras sofriam com baixa autoestima.

<sup>51</sup> A palavra citada também era desconhecida por mim, e seu significado foi explicado depois pelas alunas. Arupemba é um tipo de peneira, feita de palha trançada ou fibra, muito utilizada na Região Nordeste do Brasil.

Aos olhos de muita gente branca e outras não negras, o black parece palha de aço ou um casco. As respostas aos estilos de penteado naturais usados por mulheres negras revelam comumente como o nosso cabelo é percebido na cultura branca: não só como feio, como também atemorizante. Nós tendemos a interiorizar esse medo. O grau em que nos sentimos cômodas com o nosso cabelo reflete os nossos sentimentos gerais sobre o nosso corpo (HOOKS, 2005, s/p).

Desse modo, nota-se que o cabelo negro é visto como inimigo, aquele que precisa ser domado e que motiva uma baixa autoestima em quem o possui. Tanto no contexto norte-americano como no brasileiro, a madeixa sempre foi vista como um problema que deveria ser resolvido, controlado. Por isso, vários cosméticos eram vendidos prometendo a mudança desse cabelo.

É em virtude desse cenário que percebemos os meandros que está em torno do cabelo crespo e a necessidade de tornar esse fenótipo que sempre foi marcado, racializado, como um cabelo político, um cabelo que fala, um cabelo simbólico na construção da identidade negra. Essa bandeira é levantada por algumas lideranças e movimentos sociais, principalmente o Movimento Negro e o Movimento de Mulheres Negras. Marcus Garvey, nos anos de 1920, um dos precursores do Ativismo Negro na Jamaica e do Pan-Africanismo, já falava sobre a necessidade de romper com padrões de beleza eurocêntricos e de os negros buscarem suas raízes africanas.

Nos Estados Unidos, no final dos anos de 1960 e início da década seguinte, surgiu um movimento político, social e cultural chamado *Black Power*, que significa *Poder Negro*, com o objetivo de promover a união dos negros para a formação de um partido político que representasse seus interesses, lutando assim contra a segregação racial e a favor dos direitos civis dos afro-americanos. Nesse mesmo período surgiu o Partido Panteiras Negras, que defendia a resistência armada contra a opressão sofrida pelos negros, principalmente a violência policial. O cabelo *black power* foi um dos principais símbolos desse movimento cultural, político e estético.

Esse cabelo “para cima”, “arredondado”, “esvoaçado”, “grandão” e “alto” foi uma marca forte de afirmação do corpo negro.

Toda essa “cultura de afirmação da negritude, incentivada pelos Panteras Negras, chegou aos afro-brasileiros através da estética e da moda, com as roupas, as boinas e os cabelos” (CALASANS, 2016, p. 99). Na Bahia, esse processo de ressignificação da estética negra e afirmação dessa identidade racial foi feita pioneiramente pelo o bloco afro Ilê Aiyê, fundado em novembro de 1974, na comunidade do Curuzu, em Salvador. O bloco que se apresenta na Avenida, durante o carnaval da capital baiana, já surgiu com uma postura política e social dentro de um carnaval onde predominavam blocos de uma maioria branca e de classe média. O Ilê Aiyê tem como principal estratégia social trazer visibilidade, representação e afirmação da cultura negra, conduzindo uma reafirmação da cidade de Salvador.

Além de vários projetos sociais, o bloco Ilê Aiyê promove a Noite da Beleza Negra. Esse concurso acontece desde 1975 e costuma ocorrer 15 dias antes do sábado de carnaval, fortalecendo a autoestima da comunidade negra de Salvador e propagando a cultura afro-baiana para o mundo. Esse concurso de beleza negra se tornou um projeto de contestação e revolução estética, após perceber a invisibilidade da mulher negra nos concursos de beleza no Brasil, pois mesmo sendo um país em que a população é majoritariamente negra, sempre foi referenciada e valorizada uma ideia de beleza que não corresponde à realidade nacional.

Portanto, destacamos a importância desses concursos, enquanto projeto político que vai além da questão da moda ou da estética, pois se trata de uma luta simbólica que traz um sentido identitário/político e uma reversão do estereótipo predominante sobre o corpo das mulheres negras, pois têm o poder de fortalecer a autoestima dessas meninas/mulheres e provocar uma reinvenção/reconstrução desses corpos. Temos como exemplo o texto autobiográfico de uma das alunas, Nala (14 anos)<sup>52</sup>,

<sup>52</sup> Uma das alunas que participou do grupo focal durante a pesquisa.

em que ela relata a participação dela em um *Workshop* que ocorreu em Cachoeira/BA (cidade vizinha a Governador Mangabeira):

Até então eu não gostava do meu cabelo e não assumia ele como crespo, usava sempre preso e tal... Nesse evento, foi quando usei meu cabelo solto, bem volumoso, pela primeira vez, e adorei! Ganhei em primeiro lugar nesse evento, o que mudou completamente a minha vida. A pessoa que ganhou, ganharia um curso de modelo grátis, em uma agência de Salvador. Quando o dono da agência me escolheu, ele disse da seguinte forma: “Eu quero aquela Black-zinha linda ali”.

Nala (14 anos) é a aluna que usa o cabelo *black* mais volumoso da turma e de toda a escola. No seu depoimento, percebi que um concurso voltado para a beleza negra provocou todo esse processo de autoafirmação. Mas, infelizmente, são pouquíssimos os concursos de beleza que valorizam os corpos negros e, mesmo a mídia, no sentido geral, não prima por essa valorização.

Entretanto, vale também ressaltar que, atualmente, em diversos lugares do Brasil cresce o número de encontros de crespas que reafirmam sua identidade étnico-racial, como também surgem em diversos lugares do país salões especializados que reforçam o uso do cabelo natural, além de blogueiras e *youtubers* que utilizam a internet e as redes sociais para falar dos seus cabelos crespos e ondulados. Nesses espaços de troca, as mulheres negras promovem uma educação antirracista, que muitas vezes não é vista em outros espaços de formação. Esse movimento vem ganhando força, principalmente pela participação de jovens militantes, a exemplo da geração tombamento<sup>53</sup>, que utiliza as redes sociais como ferramenta para reafirmar o valor da estética negra, criando uma moda e um estilo próprio, utilizando cores e símbolos para evidenciar o grupo ao qual pertencem.

<sup>53</sup> É um movimento urbano composto por jovens, com caráter político e estético, que utiliza de um estilo próprio de beleza para fortalecer a autoestima de negros e negras no Brasil. Disponível em: <https://eaitapronta.com.br/geracao-tombamento/>. Acesso em: 27 ago. 2019.



Essa geração se utiliza de diversos elementos, como cabelo, maquiagem, roupas e acessórios coloridos, para ser percebida, notada, vista. Esse é um dos caminhos escolhidos para enfrentar o racismo e bater de frente com a estrutura de poder que tenta a todo custo invisibilizar o povo negro. É com essa geração que palavras como “tombar”, “lacrar” e “fechar” são constantemente usadas e positivadas. O propósito não é criar uma história e nem um padrão de beleza revanche, para além do que a mídia expõe como moda, o que se busca é ressuscitar imagens e recriar formas de falar sobre o povo negro.

### **Considerações finais**

A escola é um dos primeiros espaços de socialização do indivíduo fora do ambiente familiar. E nos espaços institucionais os conflitos tomam uma dimensão sociológica bastante relevante, pois é neles que há a interação/troca e negociação entre vários grupos sociais, como também a ampliação dos saberes, valores, crenças e atitudes. Sendo assim, a escola é um dos locais privilegiados na construção da identidade do sujeito.

No entanto, sabemos que para as/os estudantes negras/os esse espaço pode se transformar em um lugar extremamente cruel e incentivar a mutilação dos seus corpos, já que, na maioria das vezes, corpos marcados pela raça são estigmatizados, objetificados, inferiorizados, discriminados e excluídos. Nesse sentido, precisamos promover uma educação antirracista, pois os impactos que essas representações sociais têm sobre o cabelo crespo e o corpo negro impõem uma ditadura de padrões que nega à menina/mulher negra o direito de ser considerada e vista como bela, e por esse motivo precisam ser desconstruídas na sociedade, e urgentemente.

Em razão disso, este capítulo trouxe reflexões no sentido de contribuir com a efetivação da Lei 10.639/2003, buscando garantir novas epistemologias, uma vez que currículo é poder. Precisamos de uma educação

pluriversal e não universal, que forme os estudantes para as relações étnico-raciais, promovendo a igualdade de direitos.

## Referências

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas/SP, n. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>. Acesso em: 9 nov. 2020.

BRASIL. Lei nº 10639, de 9 de janeiro de 2003. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicas Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília, MEC/SECAD, 2004. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2019.

\_\_\_\_\_. MPF quer fim de violação de direitos em escolas públicas da Bahia. **Ministério Público Federal da Bahia**, 29 de Julho de 2019. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/ba/sala-de-imprensa/noticias-ba/mpf-quer-fim-de-violacao-de-direitos-em-escolas-publicas-da-bahia-que-mantem-cooperacao-com-a-policia-militar>. Acesso em: 15 nov. 2019.

CALASANS, Fábila. Semeando a identidade negra do fio à raiz. In: FIGUEIREDO, Angela; CRUZ, Cintia. **Beleza Negra**: representações sobre o cabelo, o corpo e a identidade de mulheres negras. Cruz das Almas: EDUFRB, 2016. p. 93-114. (Coleção Uniafro, 16 v.).

CARREIRA, Denise; SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Indicadores da qualidade na educação**: relações raciais na escola. São Paulo: Ação Educativa, 2013.

CENTRO Educacional Professora Angelita Gesteira. **Projeto Político Pedagógico**. Maio, 2018.

\_\_\_\_\_. **Cartilha simplificada de conduta do aluno na escola**. Polícia Militar da Bahia, Secretaria de Educação de Governador Mangabeira. Fevereiro de 2019.

COLLINS. Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abril 2016. ISSN 0102-6992. Disponível em: ht-

[tps://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102=69922016000100099-&scripci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099-&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 15 ago. 2019.

CRUZ, Cintia Tâmara Pinto da. **Os cabelos mágicos**: identidade e consumo de mulheres afrodescendentes no Instituto Beleza Natural. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2013.

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

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. **Revista de Estudos Indisciplinares em Gêneros e Sexualidades**. Publicação periódica vinculada ao Grupo de Pesquisa CUS, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, n. 3, v. 1, p. 152-169, mai./out. 2015. ISSN: 2358-0844. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus>. Acesso em: 20 abr. 2019.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 40-51, set./dez. 2002.

HOOKS, bell. Alisando o nosso cabelo. Tradução: Lia Maria dos Santos. **Revista Gazeta de Cuba** – Unión de escritores y artistas de Cuba, jan./fev. 2005. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>. Acesso em: 28 jul. 2019.

\_\_\_\_\_. Vivendo de amor. Tradução: Maísa Mendonça. **Portal Geledés**, 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 24 ago. 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LOPES, Dailza Araújo. **Ciberativismo como estratégia política**: um estudo sobre grupos de mulheres negras crespas e cacheadas no *facebook* e em Salvador/BA. 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

MALACHIAS, Rosângela. **Cabelo Bom**. Cabelo Ruim. São Paulo: NEINB, 2007. (Coleção percepções das diferenças. Negros e brancos na escola, 4 v.).

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social** – Revista de Sociologia da USP, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2006.

PINTO, Goreth. Cabelo Crespo: Discriminação e preconceito no espaço escolar. In: XAVIER, Giovana. **Histórias da Escravidão e do Pós-Abolição para as Escolas**. Cruz das Almas: EDUFRB, 2016. p. 167-177. 7 v.

SILVA, Ana Célia da. A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o Racismo na escola**. 2 ed. revisada. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 21-37.

# Educação antirracista e ciberativismo

*Dailza Araújo Lopes  
Angela Figueiredo  
Iraiza de Souza Pereira*

## Introdução

O surgimento de novas formas de ativismo tem levado a muitas reflexões sobre processos de organização e mobilização. Uma das formas de ativismo bastante presente nos dias atuais é aquele que acontece no ambiente virtual para fins sociais e políticos, que é nomeado ciberativismo.

De acordo com André Lemos (2003, p. 17), o ciberativismo “refere-se a práticas sociais associativas de utilização da internet por movimentos politicamente motivados com o intuito de alcançar suas novas e tradicionais metas”. Portanto, falar do fenômeno de uso das redes sociais na atualidade é abordar também sobre mulheres negras que estão utilizando esse meio para problematizar o uso do cabelo crespo e cacheado, compreendido como o “cabelo natural”, para a afirmação da identidade étnico-racial e o combate a algumas formas de opressão.

Assim, nos primeiros anos do século XXI temos presenciado a valorização do cabelo crespo e cacheado, que emerge como uma forma política de resistir às narrativas coloniais que ainda perduram no ideário estético social, principalmente quando se pensa a estética feminina negra dentro de contextos específicos, como a mídia televisiva, os jornais, as redes sociais e as relações cotidianas, fazendo com que o chamado “cabelo natural” ganhe um número muito grande de adeptas, a partir do momento em que são criados grupos no *Facebook* com o intuito de compartilhar experiências ligadas ao cabelo crespo e cacheado, tendo a participação de mulheres de todo o Brasil e também do exterior.

Para tanto, a metodologia utilizada na realização da pesquisa que fundamenta este capítulo foi a Análise de Discurso – AD, para analisar os seguintes grupos do *Facebook*: Coletivo Vício Cacheado, Coletivo de Cacheadas e Crespas de Salvador e Coletivo da Marcha do Empoderamento Crespo – MEC, acrescentando-se a observação participante nos eventos realizados por esses coletivos na cidade de Salvador/BA, nos anos de 2015 e 2016.

A Análise de Discurso utilizada aqui é de linha teórico-metodológica francesa, com concentração na área de semiolinguística, tendo seu principal percussor Michel Pêcheux. Fazemos essa utilização por meio das perspectivas mais atuais de aplicação do método, que de acordo com a percepção de Rita Catalina Caregnato e Regina Mutti (2006, p. 680) “bastando que sua materialidade produza sentidos para interpretação; podem ser entrecruzadas com séries textuais (orais ou escritas) ou imagens (fotografias) ou linguagem corporal (dança)”. Ainda, de acordo com as autoras, “A AD trabalha com o sentido e não com o conteúdo do texto, um sentido que não é traduzido, mas produzido; pode-se afirmar que o corpus da AD é constituído pela seguinte formulação: ideologia + história + linguagem” (p. 680).

A percepção geral é de que o alcance das informações contidas no espaço virtual é bastante vasto, bem como o efeito que elas provocam para o interlocutor e que as informações postadas, por si só, não se configura como informações dadas. Assim é que trazemos a contribuição da AD, que nos ajudou a perceber como se estruturam os discursos dentro dos grupos escolhidos no espaço virtual do *Facebook* e a forma como esses discursos são levados para fora dele, durante os encontros presenciais, bem como as influências desses discursos nas/os interlocutoras/es.

Sendo assim, o presente capítulo, enquanto resultado de uma pesquisa já finalizada, demonstra relevância na medida em que fornece refle-

xões teóricas e empíricas que dão conta de apresentar as formas do termo *empoderamento* no discurso das mulheres negras auto-organizadas em coletivos no espaço do *Facebook* e em Salvador.

### **Educação antirracista e empoderamento**

O documento intitulado “Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03” (BRASIL, 2005) aponta a educação antirracista como práticas em sala de aula com o objetivo de discutir e tematizar as desigualdades raciais no Brasil, pontuando a relação do país com o continente africano, enquanto perspectiva apresentada pela Lei nº 10.639/03, mas que na realidade do cotidiano dos movimentos sociais, transpassa para outros espaços, dado que o racismo é uma ideologia que estrutura relações, portanto, através de outras possibilidades de debate, o intuito é trazer novas práticas por meio da educação antirracista.

Desse modo, pensar educação antirracista está para além das salas de aula e dos espaços formais de educação, chegando até as redes sociais, as quais também tem sido palco para inúmeros casos de racismo e propagação das mais diversas formas de violência. Assim, em sentido inverso, as redes sociais – e em tom mais específico, o espaço do *Facebook* – têm sido utilizadas para fins políticos de enfrentamento ao racismo e outras formas de violência.

Quando se utilizam do termo *empoderamento* em suas falas, mulheres negras pautam o uso do cabelo crespo como mecanismo de luta contra o racismo e o machismo – compreendidos como formas estruturais de dominação –, o que resulta na ressignificação desse termo, uma vez que, em sentido original, empoderamento (*empowment*) está ligado à expressão “dar poder”. Para um melhor direcionamento da discussão, Silvana Bispo (2011) traz a seguinte compreensão:

O empoderamento, na perspectiva ativa do feminismo negro, e não diz respeito apenas às mulheres, mas à comunidade negra como um todo, pois, o racismo, de forma diferenciada, afeta a todas e todos. Dessa forma, não há como lutarmos pela autonomia das mulheres negras, sem que sejam incluídas as variáveis que marginalizam, também, os homens que são vitimados pelo racismo. Nesse contexto, as interrelações entre estruturas de dominação e seus efeitos na vida cotidiana dos indivíduos são intersecções que precisam estar no panorama das discussões sobre política racial negra e de gênero, de modo que, se possa combatê-las a partir de seus aspectos subalternizadores (BISPO, 2011, p. 120).

Logo, empoderar-se, nesse contexto, está relacionado a se desprender dos processos de subalternidade, marginalização e dominação. Assim, na nossa perspectiva, a discussão sobre o cabelo crespo como fator que desencadeia outras discussões no espaço virtual emerge a partir da percepção das opressões, como aponta Nilma Lino Gomes (2008, p. 186), quando diz que as exposições a situações de conflito “podem expressar sentimento de rejeição, aceitação, resignificação e até mesmo negação de um pertencimento étnico/racial”.

Dessa forma, quando o termo *empoderamento* ganha os adjetivos crespo, feminino, negro etc., percebemos que uma nova via se estabelece: mulheres negras que antes alisavam seus cabelos, a fim de atenderem a uma demanda estética dominante, podem decidir sobre a forma que querem usar seus cabelos.

Nesse sentido, é importante compreendermos, sob a perspectiva de Luciana Maia (2015), a influência do movimento político Black Power, que se deu nos Estados Unidos, nos anos de 1960, e seus desdobramentos no Brasil nas décadas de 1970 e 1980, encabeçado pelo Movimento Negro – MN da época, o qual promoveu um resgate da estética negra através, e principalmente, do cabelo crespo, configurando-se como uma forma de buscar a valorização e a afirmação da identidade negra e o enfrentamento à hegemonia eurocêntrica.



É importante pontuar que mulheres negras estão se organizando para questionar a não inserção do povo negro na sociedade desde muito cedo na história nacional, porém, a predominância da discussão de raça dentro do Movimento Negro fez com que mulheres negras questionassem as relações de gênero dentro do próprio Movimento. A visão universalista da mulher do feminismo clássico deu origem a Movimentos de Mulheres Negras, que passaram a questionar o gênero, a raça e a classe, fazendo surgir a discussão do Feminismo Negro dentro da perspectiva apontada por Sueli Carneiro (2003), quando propõe enegrecer o feminismo e feminizar as perspectivas de abordagem em relação ao debate de raça.

Dentro desse contexto, o termo *empoderamento* aparece de forma significativa nos discursos realizados pelas mulheres que estão à frente dos coletivos de crespas e cacheadas em Salvador, tanto nos grupos do *Facebook* como nos encontros presenciais realizados, tornando-se, assim, um conceito chave dentro da temática. O empoderamento, como uma nova forma de ver, vivenciar e analisar as mais variadas experiências em relação ao cuidado com o “cabelo natural”, dentro da realidade dos grupos de mulheres negras crespas e cacheadas atua na desconstrução de paradigmas, na realização de denúncias de casos de racismo e no incentivo e apoio no período da transição capilar<sup>54</sup>.

O discurso de empoderamento abrange o desenvolvimento de uma autonomia em relação a situações de subalternidade ou dominação, logo, a interseccionalidade é uma ferramenta chave para nossas reflexões. Dessa forma, a partir da nossa perspectiva, não há como dissociar esse Movimento de Mulheres Negras das reflexões propostas pelo Feminismo Negro e Interseccional, pois mulheres negras passaram a atuar como protagonistas nesses espaços, ganhando visibilidade e alcançando outros

<sup>54</sup> De acordo com Ivy Guedes e Aline Silva (2014, p. 228), transição capilar “é quando você está esperando a parte natural do cabelo crescer. Quando vocês estão com duas texturas: Uma alisada e uma natural. Você está transitando da química para o natural”.

âmbitos de poder, conquistando lugares de destaque na busca por igualdade de direitos e oportunidades.

Laila Thaíse Batista de Oliveira e Renata Barreto Malta (2016, p. 57) afirmam que “durante séculos, foi negado às mulheres negras a oportunidade de contar as suas próprias experiências e de ecoar as vozes que as representam”. Nesse sentido, entendemos que as redes sociais, mais precisamente o *Facebook*, têm permitido que nossas histórias sejam contadas e recontadas a partir de outro viés, sob um ponto de vista que é autoafirmativo.

Vilma Reis (2016), quando se propõe a discutir sobre a forma como mulheres negras traduzem códigos de afirmação através dos cabelos, aponta que:

Os códigos de afirmação identitária que nós mulheres negras carregamos hoje podem ser vistos nos novos pártios das universidades refletem o que o movimento negro brasileiro, lutou para enegrecer. A estética que ostentamos nas ruas de Salvador, Rio de Janeiro, São Luís, Recife, e em tantos outros lugares desse Brasil, onde somos maioria no conjunto eles foram traçados e trançados pela sabedoria de mulheres negras, que secularmente, em silêncio e aos brados, garantiram chegarmos ao século XXI fazendo o Brasil uma nação plural [...]. E sobre estas diferentes formas, que vamos resistindo, com passos que “veem de longe” (REIS, 2016, p. 53-54).

Nas palavras de Vilma Reis encontramos a importância de esse movimento estético de empoderamento crespo estar sendo protagonizado por mulheres negras, ativistas, universitárias, não universitárias, lésbicas, heterossexuais, que estão ganhando espaço para denunciar casos de racismo, sexismo, lgbtfobia e outras situações de vulnerabilidade.

Para Cassi Coutinho (2010, p. 1):

No Brasil, temos assistido, ao longo dos anos, o crescimento de uma estética negra com a valorização positiva de aspectos fenótipos “naturais”. Podemos verificar uma maior aceitação ou menor rejeição pela sociedade em geral de

um modelo de pentear/adornar os cabelos que diferem do baseado no “padrão europeu”.

A seguir, apresentaremos a experiência de três Coletivos, bem como as percepções alcançadas com o estudo realizado. Abordaremos a forma como esses Coletivos trabalham na perspectiva da educação antirracista, que por pautarem o uso do cabelo crespo como mecanismo estético e político, já se constituem como uma ação de combate ao racismo. Ainda, ressaltamos que mulheres negras têm ido além dessa ação, elas têm gestado uma nova perspectiva de participação social, pelo caminho da educação antirracista.

### **Coletivo Vício Cacheado**

O pioneiro dos grupos estudados é o Coletivo Vício Cacheado, criado por Ane Dias, em 2012, com o objetivo de trazer para a cidade de Salvador a realidade dos encontros de mulheres que fizeram o uso do “cabelo natural” no Sudeste do país. Participamos de dois dos encontros realizados por esse Coletivo, nos anos de 2015 e 2016.

Atualmente, os encontros têm uma frequência trimestral e são realizados desde dezembro de 2012, sendo este o grupo mais antigo – que se tem conhecimento – que promove encontros fora do ambiente virtual na capital baiana. As temáticas dos encontros são variadas, entre elas: a estética, o empoderamento, a importância do grupo virtual e a importância de tornar-se negra/o.

O grupo do *Facebook* do Coletivo Vício Cacheado é exclusivamente feminino, não sendo aceita a participação masculina, portanto, há regras de participação e de publicação. Existem mulheres que estão à frente como moderadoras, controlando o teor das publicações, visando que o respeito e as regras sejam mantidos.

As publicações que predominam são aquelas que apresentam cuidados e experiências com o cabelo crespo e cacheado ou em transição capilar. Os relatos referentes ao retorno ao cabelo dito natural são diversos e evocam palavras como “liberdade”, para se referirem ao rompimento do processo de alisamento capilar. As publicações enfatizam a importância do grupo e das postagens sobre os cuidados com os cabelos, tanto na transição capilar quanto após o corte, pois essas ações aparecem como uma maneira de fortalecer a determinação em deixar o “cabelo natural”, uma vez que sabemos que muitas mães e mulheres negras alisam seus cabelos e de suas filhas pelo fato de desconhecerem as melhores formas de tratamento e cuidado para os cabelos crespos e cacheados. Dessa maneira, compreendemos que os modos de relação da população negra com o cabelo crespo e cacheado requerem uma reflexão muito mais que estética. É preciso adentrar em uma reflexão política que permita questionar o que está posto e o jeito com que se constituiu essa relação.

Durante nossas pesquisas, encontramos uma produção acadêmica tendo o Coletivo Vício Cacheado como foco de estudo. Trata-se de um artigo produzido por duas das administradoras e moderadoras do grupo: Aline Silva e Ivy Guedes. O estudo em questão pontua a incidência estética pelo uso do “cabelo natural” como resultado da diáspora africana, o que é apontado como sendo uma estética afro-diaspórica. As autoras abordam também a origem do Coletivo:

Fundado em 24 de Dezembro do ano de 2012 por Ane Dias, que segundo a mesma já participava de outros grupos, mas que não conseguia realizar os encontros fora do ambiente virtual e esse era o seu maior interesse. Posterior a várias tentativas sem sucesso Ane Dias decidiu criar o Grupo Vício Cacheado. Diz Ane Dias em um bate-papo via in box pelo facebook, que o grupo começou com cinquenta pessoas na época, hoje são quase 30 mil e os encontros presenciais já rolam em 4 cidades. (Salvador, Jequié, Ilhéus e Camaçari) (MATTOS; SILVA, 2014, p. 219).

Diante das informações, percebemos a importância do uso da internet como ferramenta mediadora para mobilizações políticas e sociais. Uma vez que o espaço do *Facebook* tem sido fundamental na construção do ciberativismo e da militância em relação ao uso do cabelo crespo, enquanto ferramenta política dentro e fora do ambiente virtual. Conforme observam as autoras, “o trabalho desenvolvido pelas mulheres negras moderadoras do Grupo Vício Cacheado deve ser destacado como forma de afirmação identitária e política” (MATTOS; SILVA, 2014, p. 133).

Assim, o avanço das discussões e ações de combate ao racismo – as quais têm se intensificado no início deste século, por diversos meios – fez com que aumentasse o número de pessoas que se autoidentificam dentro da identidade étnico-racial, enquanto população negra. Sobre essa reflexão, Neusa Santos Souza (1983) traz a seguinte análise acerca das possibilidades de percepção identitária:

A descoberta de ser negra é mais que a constatação do óbvio [...]. Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e, sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades (SOUZA, 1983, p. 17).

Desse modo, percebe-se que o racismo, em sua estrutura de exclusão, sempre deixou de fora pessoas negras, bem como nos inferiorizou a ponto de deixar nossa identidade fragilizada em relação ao nosso pertencimento. Os Coletivos a que este capítulo se refere têm buscado focar no resgate ancestral da história da população negra, tanto nos grupos do *Facebook* como nos encontros, reconstruindo uma identidade negra de forma positiva, a partir das reflexões sobre o cabelo crespo, enquanto mecanismo de enfrentamento ao racismo.

Por conseguinte, concordamos com Nádia Santos (2015, p. 38) quando aponta que “a descoberta e o fortalecimento da autoestima des-

sas mulheres, que descobrem nos seus cabelos crespos um corpo historicamente excluído de suas raízes são só dois dos fenômenos que podem ser observados nessa rede de mulheres”. Aqui, a palavra rede aparece com um sentido figurado, para representar a importância de um movimento de reconstrução identitária individual, e que ao mesmo tempo é coletiva.

### **Coletivo de Cacheadas e Crespas de Salvador**

O Coletivo de Cacheadas e Crespas de Salvador, em nossos registros, é o segundo mais antigo e foi criado por Sâmara Azevedo, em 2014. Participamos de dois encontros deste Coletivo em 2016: o primeiro, de comemoração por dois anos de criação; e o segundo, um evento voltado para crianças. Além disso, participamos de eventos onde o Coletivo foi convidado, a exemplo do encontro realizado pelo grupo das “Cacheadas Of”, no Farol da Barra, em 4 de junho de 2016.

No *Facebook*, o perfil de membras/os do Coletivo de Cacheadas e Crespas de Salvador é bastante diverso. Não há regras para participação, apenas para publicação, onde as postagens são mediadas pelas moderadoras<sup>55</sup>. É o coletivo com o maior número de participantes do estado da Bahia, chegando a 100 mil. De acordo com a pesquisa realizada, semelhante ao Coletivo anteriormente citado, a predominância de postagens é sobre cuidados e relatos de experiências com os cabelos crespos e cacheados.

A mobilização para o encontro tem início na internet e termina na realização do evento promovido pela coordenação de cada grupo. Essa é uma característica de todos os coletivos estudados, que utilizam da ferramenta de criação de eventos, disponível no próprio *Facebook*, para envolver o maior número de pessoas.

---

<sup>55</sup> Administradoras dos grupos, que aprovam ou não as postagens feitas pelas/os integrantes do grupo.

Considerando a forma como o racismo e o machismo têm silenciado mulheres negras dentro dos espaços acadêmicos e de escrita, os grupos do *Facebook* têm sido de fundamental importância também para facilitar o acesso aos trabalhos e à escrita de mulheres negras acadêmicas e/ou ativistas.

A perspectiva da educação antirracista mediada pelo ciberativismo tem tido um papel fundamental no enfrentamento ao racismo, devido à amplitude a que as discussões são permitidas, através do uso da internet, bem como da diversidade de pessoas que têm acesso a essa temática. É importante salientar que, fora do alcance, há também a oportunidade de uma escrita que vai além da academia e adentra os movimentos sociais, fortalecendo a compreensão de que o conhecimento pode ser/é produzido em diversos espaços.

Algumas das moderadoras do Coletivo de Cacheadas e Crespas de Salvador – Sâmara Azevedo, Ana Paula Couto e Fernanda Borges – são responsáveis por uma das colunas de escrita do portal *Soteropreta*, intitulada “Ouriçadas”, onde abordam e propõem debates sobre sexualidade, feminismo, gênero, raça, representatividade, beleza e estética negra.

Os textos escritos, que são postados nos grupos, têm função dupla: a primeira de divulgar os trabalhos; e a segunda de trazer reflexões sobre condições e situações onde o racismo e o machismo se manifestam, como uma maneira de facilitar a identificação dessas formas de opressão, para que seja possível pensar estratégias para combatê-las.

Os discursos de afirmação têm circulado de diversas maneiras: poesias, blogs, mídias diversas. Assim, cada categoria poderá se desmembrar em novos estudos semelhantes ao que realizamos. Por este motivo que adotamos a expressão feminismos, no plural, no sentido de desconstruir a percepção de homogeneidade dentro dos movimentos.

Novas práticas de ciberativismo partem da percepção de que há uma atuação em rede liderada por mulheres negras. Assim, a ação dessas

mulheres no espaço do *Facebook*, à frente dos coletivos de crespas e cacheadas em Salvador, ajuda a fortalecer o pensamento do Feminismo Negro. A inclusão de pesquisas na produção acadêmica sobre gênero e raça traz um novo olhar para a realidade das mulheres negras em vários espaços. Kia Lilly Caldwell (2000) analisa a perspectiva da produção de intelectuais feministas norte-americanas para pensar as experiências que envolvem raça e gênero no Brasil:

O trabalho de pesquisadoras e ativistas negras forneceu Insights importantes também para o aprofundamento da compreensão das dimensões estruturais do status subalterno e subordinado das mulheres negras no Brasil. Além disso, esse trabalho oferece uma base para a compreensão do modo como condições estruturais resultaram em diferenças qualitativas nas experiências de vida para mulheres brancas e negras. Ao chamar atenção para as causas estruturais de diferenças entre mulheres, esse trabalho destaca como as relações de poder ter moldado as vidas, posições sociais e identidades de mulheres negras e brancas, realçando a inter-relação de raça e gênero na sociedade brasileira. Essas contribuições foram essenciais ao repensar do ativismo feminista e da própria questão de gênero no campo dos estudos sobre mulheres (CALDWELL, 2000, p. 181).

Essa produção tem sido constante nos coletivos apresentados aqui, a partir de experiências e vivências dentro dos próprios grupos, como o Coletivo Vício Cacheado, o Coletivo de Cacheadas e Crespas de Salvador e o Coletivo da Marcha do Empoderamento Crespo. Além da produção das mulheres que articulam esses coletivos, tem crescido o número de pesquisas de mulheres que fazem parte desses grupos no *Facebook*.

Lícia Barbosa (2013) contribui com nossa reflexão, ao afirmar que:

A produção intelectual e o ativismo de Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Luíza Bairos, Jurema Werneck, Matilde Ribeiro e Edna Roland revelam que as políticas de identidade têm sido uma prioridade no feminismo sob a ótica de mulheres negras brasileiras e que o processo de identificação étnico-racial é uma diferenciação deste feminismo (BARBOSA, 2013, p. 271).



O processo de produção e publicação por parte de mulheres negras tem se intensificado com ações, mediadas pela internet e pelas redes sociais, criando espaços de compartilhamento desses escritos. E com o maior acesso de mulheres negras às universidades, vão emergindo categorias analíticas, muitas vezes desconhecidas pelo meio acadêmico, como é o caso das discussões sobre a “geração tombamento”.

Os textos são produzidos de forma estratégica para promover debates e reflexões a respeito de temáticas como as várias formas de violência, o machismo, o racismo, o sexismo, as questões estéticas, a educação antirracista e até mesmo as próprias experiências dentro dos grupos de crespas e cacheadas de Salvador. Alguns desses escritos recebem validação das próprias pessoas que participam dos grupos, que compartilham e comentam nas publicações.

### **Coletivo da Marcha do Empoderamento Crespo**

O terceiro coletivo que trazemos para abordar aqui é o Coletivo da Marcha do Empoderamento Crespo – MEC, criado por um grupo de mulheres negras, em 2015, e inspirado na Marcha do Orgulho Crespo de São Paulo, sendo assim, é o mais recente entre os coletivos por nós estudados. Participamos de uma das Pré-Marchas e da Marcha realizadas em 2016, bem como de outros eventos nos quais tal Coletivo integrou a programação.

As Pré-Marchas são o diferencial deste coletivo, em relação aos outros tratados anteriormente aqui. Elas são realizadas em bairros estratégicos da cidade de Salvador, abordando temáticas relacionadas ao uso do cabelo crespo como ferramenta política de combate ao racismo, além de questões referentes à estética feminina negra e o enfrentamento ao machismo e outras formas de violência.

Considerando a Análise de Discurso realizada no grupo da MEC no *Facebook* e nas Marchas realizadas, é possível apontar que este é um Cole-

tivo eminentemente político. A composição do grupo virtual, em relação às/aos participantes é bem diversa, no que diz respeito às categorias de classe, gênero, raça e sexualidade. Nas Marchas isso é muito mais evidente, a diversidade de estéticas corporais presentes implodem a perspectiva colonial de beleza.

Mattos (2015, p. 51) aponta algumas das agendas de enfrentamento da MEC:

a luta contra o genocídio da juventude negra; igualdade de oportunidade para mulheres negras [...]; fortalecimento da rede de apoio aos portadores da anemia falciforme; pelo fim da violência e pelo reconhecimento do cabelo crespo como signo de identidade.

Claúdia Pons Cardoso (2013) contribui para esta reflexão, ao afirmar que:

O movimento de mulheres negras na contemporaneidade surgiu como resposta ao avanço histórico do racismo, do sexismo, das desigualdades de classe e da heteronormatividade e representa o lugar político construído pelas mulheres negras na sociedade para lutar pela implantação do seu projeto de justiça social. É um movimento plural e heterogêneo, formado por mulheres abrigadas em diferentes frentes de luta para promover o empoderamento das mulheres negras na sociedade brasileira. A categoria “movimento de mulheres negras” abriga uma identidade política fortemente construída pelas ativistas negras a partir da reivindicação de um passado histórico de luta em comum [...] (CARDOSO, 2013, p. 1).

Adriele Cassiano (2011) segue dentro dessa perspectiva de análise, e compreende que:

O ativista precisa apontar um tema socialmente relevante, expressar os próprios pensamentos, reforçar na articulação, ser criativo, manter laços de inter-relação. Ele precisa também ser informado, ter conhecimento do que defende e, ainda, ter atitude em propor alguma ação de ativismo, persuasão para fazer que os internautas se tornem seus aliados e para motivá-los a participar da mobilização (CASSIANO, 2011, p. 17).

O movimento de coletivos de mulheres negras crespas e cacheadas em Salvador permite refletir sobre processos de organização feminina, que é histórico, e segue pautando agendas específicas dentro de contextos específicos, conforme aponta Sueli Carneiro (2003):

Esse novo olhar feminista e antirracista, ao integrar em si tanto as tradições de luta do movimento negro como a tradição de luta do movimento de mulheres, afirma essa nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra. O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimentos negro e de mulheres do país, enegrecendo de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras, e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro (CARNEIRO, 2003, p. 50).

Esta é uma das características desse movimento de luta por direitos e enfrentamento às várias formas de violência, além de ter sido gestado no espaço virtual do *Facebook*, chegando a outros espaços de poder e se fortalecendo com os encontros presenciais. É importante pontuar que, apesar das conquistas já efetivadas, os problemas decorrentes do racismo estrutural ainda fazem com que a população negra seja maioria no grupo de vulnerabilidade social e econômica.

Assim, Silvana Bispo (2011), quando propõe um estudo sobre o Feminismo Negro, a partir de uma análise temporal sobre o Movimento de Mulheres Negras em Salvador, permite refletir sobre processos de organização de mulheres pautando agendas específicas dentro de contextos localizados:

O processo de gestação e atuação do movimento de mulheres negras, hoje espalhado por todo o país – em forma de coletivos, organizações, entidades, casas, grupos, núcleos, institutos –, deve ser percebido como referenciais importantes de militância e ativismo político, que cotidia-

namente expressam e denunciam as desigualdades diante das quais as mulheres negras são vítimas em potencial. Nossa luta, enquanto mulheres, orienta-se pelo combate ao racismo, sexismo e às diferenças socioeconômicas e deve ser focada a partir das experiências e práticas reivindicatórias, cotidianamente, construídas (BISPO, 2011, p. 140).

Diante disso, foi constatado um aumento significativo no número de mulheres negras contrárias à cultura hegemônica, esteticamente falando, e nesse contexto compreende-se que há uma relação intrínseca entre estética e política. É possível falar da maneira pela qual essas mulheres negras têm se organizado e pontuar os feminismos como uma ferramenta de incentivo a este agrupamento em rede:

Nos anos 90, consciente dos limites, mas também das imensas potencialidades das redes digitais, suas contradições e complexidade e de sua natureza mais política que técnica, os movimentos das mulheres e diversos grupos feministas se lançam na disputa política na área tecnológica com maior ou menor êxito. A internet se converteu em um elemento essencial para difundir informação, trocar opiniões, coordenar estratégias e realizar ações com a intenção de construir um mundo mais justo e igual. E o feminismo, que tem muito com que contribuir neste terreno, já é consciente disso (BOIX; MIGUEL, 2013, p. 40).

O acesso ao *Facebook* tem possibilitado novas formas de comunicação e interação e permitindo a essas mulheres o uso do ciberativismo para alcançar as propostas lançadas dentro dos grupos, como por exemplo, os encontros ou outras atividades, como os eventos:

De acordo com a Pesquisa Brasileira de Mídia de 2015, encomendada e divulgada pela Secretaria de Comunicação do Governo Federal, quase metade dos brasileiros usa a internet regularmente. Destes, 32% dedicam atenção exclusiva, ou seja, não realizam nenhuma outra tarefa enquanto estão conectados (comer, conversar ou assistir televisão, por exemplo). Nesse cenário, as redes sociais são as campeãs em acesso, 92% estão conectados por meio delas, com o Facebook ocupando o posto de primeiro lugar, com 83%, ficando bem à rente do Whatsapp, que ocupa a segunda colocação com 58% de acessos (CÂMARA, 2016, p. 669).

Dessa forma, concluímos que no espaço do *Facebook* tem se concentrado as interações. Entretanto, é importante salientar que ainda há um desafio em relação ao seu acesso, mas que de forma crescente isso já tem se tornado algo menos latente. Ainda assim, diante das possibilidades da tecnologia, nunca fomos tantas na maneira de integrar e solidificar as lutas. As mulheres negras organizadas em coletivos têm encontrado apoio para potencializar o uso do “cabelo natural” dentro dos grupos do *Facebook*, bem como têm tido apoio no combate e na denúncia de situações de machismo, racismo e violências, em suas mais variadas formas.

## Considerações finais

Protagonizado anteriormente pelo Movimento Negro, o uso do cabelo crespo *Black Power* como ferramenta política permitiu que reivindicações sobre o acesso da população negra a direitos negados pudessem ganhar visibilidade, além da questão estética que entra na discussão como uma contra hegemonia. Logo, a contextualização das experiências de ativismo das décadas de 1970 e 1980 foi de fundamental importância para chegarmos às dinâmicas atuais de ativismo. Hoje, os movimentos são protagonizados por mulheres negras, através do uso do espaço virtual com caráter político e tendo o “cabelo natural” como uma ferramenta mediadora para pautar demandas coletivas através do ciberativismo.

A partir dos desdobramentos da Análise de Discurso feita nos grupos e *fanpages* do Coletivo Vício Cacheado, do Coletivo de Cacheadas e Crespas de Salvador e do Coletivo Marcha do Empoderamento Crespo, no *Facebook*, percebemos que há uma rede de organização de mulheres negras pautando o uso do “cabelo natural” como forma de reivindicar acesso a ambientes como o mercado de trabalho, o mercado econômico e outros espaços de poder. Através do compartilhamento de informações, experiências e do debate antirracista, antimachista e antissexista, essas mulheres negras propõem dinâmicas que possibilitam o empoderamento de

outras mulheres. E para atingir a esse objetivo, o espaço do *Facebook* é utilizado como mecanismo principal de comunicação, e os discursos já iniciados no espaço virtual são fortalecidos nos encontros promovidos fora das redes sociais, além dos eventos que participam e também por meio da escrita ativista e/ou acadêmica.

As mulheres negras, que nomeamos aqui de ciberativistas, e que estão à frente dos coletivos estudados, têm em comum a forma de organização e articulação em função dos encontros, usam o espaço virtual através de uma ferramenta de criação de eventos, disponível no *Facebook*, onde podem convidar todas as pessoas que estão vinculadas à rede de amigos, através de perfis individuais na internet espalhados pelo território mundial.

Os três coletivos analisados trabalham no enfrentamento ao racismo, por vias de uma educação antirracista, que vai de encontro às estruturas que legitimam as práticas racistas nos vários espaços da sociedade, já que um dos símbolos mais percebidos pelo racismo é o cabelo crespo e a cor da pele.

Por isso, pensando na importância da estética negra como fator de combate às práticas racistas, mulheres negras auto-organizadas em coletivos de cacheadas e crespas no *Facebook* e em Salvador, através do compartilhamento de experiências dentro dos grupos virtuais, contribuem para desenvolver a autonomia de outras mulheres que fazem parte desses grupos, através de ações de enfrentamento ao racismo e do incentivo ao uso do “cabelo natural”, crespo e cacheado, a partir da perspectiva do empoderamento feminino.

A utilização da internet tem possibilitado ir além das organizações mais tradicionais de mobilização política. Mulheres negras crespas e cacheadas, auto-organizadas por meio do *Facebook*, têm pensado estratégias políticas que favoreçam a melhoria das condições objetivas e subjetivas de existência para a população negra e outros grupos sociais.

## Referências

BARBOSA, Lícia M. de L. **Eu me alimento, eu me alimento, força e fé das iabás buscando empoderamento!**: expressões de mulheres negras jovens no Hip-hop baiano. 2013. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

BISPO, Silvana S. **Feminismos em debate**: reflexões sobre a organização do movimento de mulheres negras em Salvador (1978-1997). 2011. Dissertação (Mestrado em Mulheres, Gênero e Feminismos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

BOIX, Montserrat; MIGUEL, Ana de. Os gêneros da rede: os ciberfeminismos. *In*: NATANSOHN, Graciela (org.). **Internet em código feminino**: teorias e práticas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Crujía, 2013. p. 39-76.

CÂMARA, Marco Túlio P. Ciberativismo feminista: uma análise da página Feminismo sem demagogia – “Original”. **Investigación Cualitativa em Ciências Sociais**, v. 3. p. 669-678, 2016. Disponível em: <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2016/article/view/1012>. Acesso em: 29 ago. 2016.

BRASIL. **Educação Antirracista**: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Brasília: Ministério da Educação/SECAD, 2005. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=658-volzantirac-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=658-volzantirac-pdf&Itemid=30192). Acesso em: 20 abr. 2018.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 91-108, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11922/11177>. Acesso em: 29 ago. 2016.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

CARDOSO, Cláudia Pons. A construção da identidade feminista negra: experiências de mulheres negras brasileiras. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10. **Anais** [...]. Florianópolis: UFSC, 2013. p. 1-12. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1373240696\\_ARQUIVO\\_textoClaudiaPonsCardosoST092.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1373240696_ARQUIVO_textoClaudiaPonsCardosoST092.pdf). Acesso em: 18 set. 2016.

CAREGNATO, Rita Catalina Aquino; MUTTI, Regina. Pesquisa qualitativa: análise de discurso *versus* análise de conteúdo. **Texto contexto - Enferm.**, v. 15, n. 4, p. 679-684, 2006. ISSN 1980-265X. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-07072006000400017>. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/tce/v15n4/v15n4a17.pdf>. Acesso em: 18 set. 2016.

CASSIANO, Adriele Machado. **Ativismo a partir das redes sociais**. 2011. Trabalho de Conclusão do Curso (Pós-Graduação em Mídia, Informação e Cultura) – Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação, Universidade de São Paulo, 2011.

COUTINHO, Cassi L. R. **A Estética dos Cabelos Crespos em Salvador**. 2010. Dissertação (Mestrado em História Regional) – Departamento de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Regional, Universidade do Estado da Bahia, *Campus V*, Santo Antônio de Jesus, 2010.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LEMOS, André. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. 2 ed. Porto Alegre: Sulina, 2003.

MAIA, Luciana. **Força Negra**: a luta pela auto-estima de um povo. Rio de Janeiro: Ed. Autografia, 2015.

MATTOS, Ivanilde [Ivy] Guedes de. 2015. Estética afro-diaspórica e o empoderamento crespo. **Pontos de Interrogação**, v. 5, n. 2, p. 37-53, jul./dez. 2015. Disponível em: [www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/download/2164/1497](http://www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/download/2164/1497). Acesso em: 31 maio 2016.

MATTOS, Ivanilde [Ivy] Guedes de; SILVA, Aline. Vício cacheado: estéticas afro-diaspóricas. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 14, p. 214-235, jul./out.



2014. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/139>. Acesso em: 18 jan. 2015.

OLIVEIRA, Laila Thaíse Batista de; MALTA Renata Barreto Malta. Enegrecendo as redes: o ativismo de mulheres negras no espaço virtual. **Revista de Gênero**, v. 16, n. 2, p. 55-70, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31234>. Acesso em: 14 fev. 2017.

SANTOS, Nádia ReginaBraga dos. **Do black power ao cabelo crespo**: a construção da identidade negra através do cabelo. 2015. Monografia (Especialização em Mídia, Informação e Cultura) – Centro de Estudos Latino Americanos sobre Cultura e Comunicação, Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

REIS, Vilma. Trazemos na cabeça: mulheres negras, traduzindo códigos de afirmação pelos cabelos. In: CRUZ, Cíntia; FIGUEIREDO, Ângela. **Beleza negra**: representações sobre o cabelo, o corpo e a identidade de mulheres negras. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. p. 53-60.

**PARTE III**  
**INSTERSECÇÕES DE GÊNERO, RAÇA**  
**E OUTRAS SUBALTERNIDADES**

# A afetividade da mulher negra no Brasil

*Luciana Falcão Lessa*

## **Introdução**

A solidão da mulher negra tem sido pouco abordada em trabalhos acadêmicos, mas constitui um tema recorrente em espaços informais de rodas de conversa, embora ainda de maneira insuficiente para a problematização das principais questões que atravessam as trajetórias das mulheres negras e as posicionam nos lugares de maior vulnerabilidade social. Do ponto de vista acadêmico, quando Ana Cláudia Pacheco (2008) publicou seu estudo sobre a solidão da mulher negra despertou o nosso olhar para as questões afetivas, para o nosso mundo subjetivo, o que raramente era discutido, muito menos em público, com o objetivo inicial de equacionar tais questões. Esse estudo inaugurou um novo campo de pesquisas: a afetividade da mulher negra no Brasil, benquisto por pesquisadoras e militantes negras, pois retira as mulheres negras do anonimato afetivo, fomentando discussões sobre como as experiências afetivas são atravessadas pela raça/etnia.

Geralmente os trabalhos que discutem a solidão da mulher negra trilham os caminhos de Ana Cláudia Pacheco e focalizam a dimensão afetivo-sexual, concluem que as mulheres negras são preteridas para uma união formal estável, pois, além de estarem posicionadas na base da pirâmide social, em virtude da associação dos principais eixos de opressão: raça, classe e gênero, são objetificadas e hiperssexualizadas, no sentido de serem usadas e descartadas em relações baseadas na ideologia herdada do contexto da escravidão, em que a mulher negra era propriedade do senhor, por isso era violentada para satisfazer aos desejos e fantasias

sexuais dele. Ainda, há que se considerar também a ideologia da branquitude, que associa a/ao negra/o a feiura e à incapacidade intelectual.

Neste capítulo, pretendo colaborar com os estudos referentes à afetividade da mulher negra na Bahia e no Brasil, discutindo os efeitos do racismo na autoestima dessas mulheres e nas suas relações sociais e afetivas, trazendo dados das trajetórias de mulheres negras integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia<sup>56</sup>, que corroboram para as reflexões sobre a solidão afetivo-sexual das mulheres negras e permitem pensar a solidão para além dessa dimensão.

### **Afetividade da mulher negra**

Ana Cláudia Pacheco, filha de seu tempo e ativista do movimento negro<sup>57</sup> de 1991 a 1998, captou as demandas e anseios das mulheres negras organizadas no final da década de 1980 e início da década seguinte, período de grande mobilização política do Feminismo Negro no Brasil, trazendo o recorte de gênero e raça, em que a percepção da solidão da mulher negra permeou as discussões do Grupo de Mulheres (GM) do Movimento Negro Unificado (MNU), inclusive questionando a postura dos homens negros em relação às suas escolhas afetivas. A pesquisadora utilizou também como base a publicação dos estudos demográficos de Elza Berquó<sup>58</sup> (1987) sobre padrões de nupcialidade entre os sexos, considerando o re-

---

<sup>56</sup> Espaço de articulação das mulheres negras em movimento do estado da Bahia, integrantes de diferentes Coletivos e Associações organizados em função da luta contra o racismo.

<sup>57</sup> Nas palavras de Nilma Lino Gomes (2017, p. 23): “Entende-se como Movimento Negro as mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno da Sociedade”.

<sup>58</sup> Elza Berquó, em sua obra *Nupcialidade da população negra no Brasil* (1987), compara os censos brasileiros de 1960 e 1980 para investigar os padrões de nupcialidade da população negra, tendo como contraponto a população branca, e conclui que as mulheres pretas, embora contem com um excedente de homens pretos, possuem menores chances de encontrar parceiros, são as menos favorecidas quanto às chances de uma união estável e se casam mais tarde, em relação às brancas e pardas; além disso, a autora conclui que a mestiçagem no Brasil vem aumentando por conta dos casamentos entre mulheres brancas e homens negros.

corde étnico-racial entre as décadas de 1960 e 1980. Os dados fornecidos, sobre as mulheres negras e pardas serem preteridas por homens negros e brancos para uma relação afetiva estável, foram utilizados para analisar

[...] os aspectos sociais e simbólicos das relações de gênero, raça e outros marcadores sociais no contexto histórico-cultural específico e como estas relações entremeiam-se a redes de significados construídas pelas mulheres negras acerca de suas experiências afetivo-sexuais (PACHECO, 2008, p. 5).

Ou seja, reflete sobre como o racismo se materializa no campo da afetividade, chamando a atenção para a solidão das mulheres negras, revelando que essas mulheres são preteridas para uma união afetiva e estável. Discute como gênero, raça e outros marcadores operam nas trajetórias sociais e nas escolhas afetivas das mulheres negras.

A mulher negra e mestiça estaria fora do mercado afetivo e naturalizada no mercado do sexo, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e escravizado; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes à cultura do afetivo, do casamento, da união estável. (PACHECO, 2008, p. 16).

Isso porque as escolhas dos indivíduos são condicionadas pela sua cultura e,

[...] por mais que o casamento, a união entre dois parceiros, esteja envolvido por um forte halo de escolha, de opção, de liberdade, fica claro que está fortemente vinculado e ancorado a um conjunto mais abrangente, que é legitimado por valores e representações em que o indivíduo está longe de ser a força motor ou ponto nodal (VELHO, 1986, p. 38).

As entrevistas concedidas a Ana Cláudia Pacheco e publicadas na sua tese foram muito importantes para pensar algumas questões caríssimas à construção da pesquisa que desenvolvi no doutorado<sup>59</sup> sobre os efeitos da colonização e do racismo na subjetividade e nas relações afe-

<sup>59</sup> Ver Luciana Lessa (2020).

tivas das mulheres negras, que compartilho neste capítulo. São questões que emergem das falas das entrevistadas e vão além das relações afetivo-sexuais, pois envolvem as interações sociais, a construção da subjetividade e a noção de solidão. Optei por citar trechos, não apenas das entrevistas concedidas especificamente para a minha pesquisa de doutorado, mas utilizo uma série de testemunhos publicados em diversos trabalhos, inclusive no de Ana Cláudia Pacheco, porque acredito que:

[...] é nos testemunhos à revelia que a investigação histórica, ao longo de seus progressos, foi levada a depositar cada vez mais a sua confiança, pois permitem suplementar os relatos voluntários, quando estes apresentam lacunas, ou controlá-los, caso sua veracidade seja suspeita (BLOCH, 2001, p. 77).

Ou seja, essas entrevistas não foram produzidas para atender especificamente à construção do meu trabalho, entretanto, nesses testemunhos afloram questões que corroboram também para a discussão aqui proposta. Além disso, compreendo que entrevistas são fontes históricas, que devem ser arquivadas em locais adequados e utilizadas também por outros pesquisadores e pesquisadoras<sup>60</sup>.

Ana Cláudia Pacheco entrevistou 12 mulheres negras ativistas e 13 não ativistas, a fim de compreender como elas percebem e significam suas trajetórias sociais e afetivas e a ausência de parceiros. Entretanto, essas informantes também revelam trajetórias conduzidas e permeadas por relações sociais pautadas na desqualificação, na negação e na exclusão de suas experiências estéticas, religiosas e de saberes.

Essas mulheres internalizam essa inferiorização e rejeitam a si mesmas e ao seu fenótipo: “Eu não conseguia enxergar minha beleza de jeito nenhum, eu nunca conseguia me achar bonita, eu via o negro com minha própria imagem feia e gaga [...]”, afirma Chica<sup>61</sup>. Rosa<sup>62</sup>, outra en-

<sup>60</sup> Sobre a História Oral, enquanto técnica e sua confiabilidade, ver Paul Thompson (1998).

<sup>61</sup> Entrevista concedida a Ana Cláudia Pacheco (2008, p. 185).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 230.

trevistada de Pacheco, revela: “Eu tinha baixa autoestima, foi muito difícil para mim me ver como mulher bonita, por isso eu só fui ter um namorado aos dezoito anos de idade”. Assim, o racismo cumpre seu objetivo: vencer os grupos subalternizados nas suas mentes, impedindo-os de qualquer possibilidade de reação.

Essas experiências contínuas de rejeição, por conta da imposição do padrão de beleza do grupo hegemônico, impactam negativamente na autoestima, influenciando as escolhas afetivas. Tereza, uma das entrevistadas de Pacheco (2008), contou que se apaixonou por alguns dos garotos de seu ciclo de amizade, composto por pessoas brancas de classe média, mas ressaltou “[...] eu nem me ousava, porque além de eu não ser um brotinho de classe média... eu não era padrão de beleza para eles” (p. 237). Ou seja, ela não se considerava à altura de determinados relacionamentos ou pares, pois internalizou a inferiorização de seu fenótipo. Outra questão igualmente importante, que emerge das entrevistas e será desenvolvida mais adiante, diz respeito às relações sociais caracterizadas pelo isolamento e sensação de inadequação.

Pacheco conclui que as tensões sociais também se reproduzem no campo afetivo, impactando negativamente na autoestima dessas mulheres e resalta a importância do “[...] movimento social como espaço que permite redimensionar as relações de gênero, raça e classe, desafiando a estética e o controle institucionalizado sobre o corpo, o corpo que se rebelara” (PACHECO, 2008, p. 250). Ou seja, o movimento negro representa para suas integrantes um espaço de afirmação de identidade, fortalecimento da autoestima, conhecimento e valorização de sua história e afetividade, no sentido da empatia, do sentimento de pertencimento.

Claudete Alves da Silva Souza (2008) aborda a solidão da mulher negra na dimensão afetivo-sexual, tendo como eixo central seu preterimento, enquanto pretendente ao mercado matrimonial pelo parceiro de

igual etnia. Na mesma perspectiva afetivo-sexual, Beatriz Nascimento (2006, p. 129) afirma que:

Há poucas chances para ela [a mulher negra] numa sociedade em que a atração sexual está impregnada de modelos raciais, sendo ela da etnia mais submetida, seu trânsito afetivo é bastante limitado, principalmente quando essa mulher alça uma posição de destaque.

Igualmente, focalizando a solidão das mulheres negras na dimensão afetivo-sexual, Bruna Cristina Pereira (2019), tomando por base as experiências de suas entrevistadas, revela a complexidade e as contradições dessas relações, que configuradas por gênero e raça, são permeadas por outras categorias que também sugerem desigualdades, como estética, poder aquisitivo, sexualidade e moralidade sexual. Nesse contexto de racionalização das desigualdades, a autora nos apresenta negociações, compensações, contradições e identifica

[...] três fatores que são cruciais para a compreensão daquilo que a pesquisa retrata: estética, sexualidade e moralidade sexual. Cada um deles é central para a construção da teia de significados hegemônicos relacionados tanto a gênero quanto a raça, e é ainda estruturante dos modos como a afetividade e a sexualidade são configuradas, compreendidas, experimentadas (PEREIRA, 2019, p. 30).

Assim, cita algumas particularidades passíveis de questionamento, por exemplo, entre suas entrevistadas apresenta uma que construiu uma imagem positiva de si. Entretanto, Bruna não discute que isso foi possível porque as pessoas à volta dessa entrevistada, desde a sua infância, atribuíam a sua beleza aos traços da família do pai, um homem branco, logo dissociaram a cor da pele (negra) dos traços “finos” (atribuídos a pessoas de cor branca). Nesse sentido, não significa uma imagem positiva do negro, pelo contrário, ele permanece associado à feiura.

Boa parte dos estudos sobre a afetividade da mulher negra no Brasil não dá conta de sua complexidade, abordando apenas a solidão da mu-



lher negra na dimensão afetivo-sexual, negando-lhe a condição de sujeito, quando a ela é relegado o lugar de objeto, de ser escolhida ou preterida.

## **Experiências afetivas de mulheres negras ativistas**

O conceito de solidão de Norbert Elias (2001) é interessante para pensar que a solidão das mulheres negras vai além da solidão afetivo-sexual e para refletir sobre toda a construção carregada de estereótipos na qual o discurso hegemônico vem historicamente tentando aprisionar as mulheres negras, o que impede que as vejamos na condição de seres humanos: fortes, frágeis, mães, filhas, crianças, adolescentes e mulheres. Nas palavras do autor: “[...] as pessoas são deixadas sós, isto é, podem viver entre as outras, mas não têm significado afetivo para elas” (p. 17).

As experiências de solidão de Creuza Oliveira<sup>63</sup> (61 anos) permeiam suas vivências individuais—solidão como consequência da morte prematura dos pais—e coletivas—enquanto trabalhadora doméstica que fazia as refeições sozinha e após os patrões, situação comum no trabalho doméstico:

Se eu for tirar por mim, eu vou dizer que a minha solidão foi o tempo todo, foi desde a infância até a minha vida adulta [...]. Na minha infância a solidão que eu sentia era a solidão de estar longe da minha família, e depois que minha mãe morreu a situação piorou, porque eu não tinha para onde voltar. Quando a gente tem pai e mãe vivos, a gente sabe que se aqui não der certo a gente volta pra casa, por mais orgulho que você tenha e que pense que não vai dar certo, você tem a opção de voltar pra casa. Mas quando eles morreram, eu não tinha mais pra onde voltar, para a casa dos tios eu não podia voltar, porque voltar para a casa dos tios era sinônimo de humilhação, ou seja, eu ia ser humilhada porque “Você sair do seu emprego e vim pra cá? Não dá para você ficar aqui não! Volte para o seu emprego!”. Então, teve uma parte da minha adolescência que eu me sentia muito só, porque eu não tinha para onde voltar,

<sup>63</sup> Solteira e sem filhos, foi trabalhadora doméstica desde os 10 anos de idade e atualmente é aposentada. Possui Ensino Médio incompleto. É fundadora e presidente (no período da entrevista) do Sindicato das Trabalhadoras Domésticas da Bahia (Sindoméstico-BA). Entrevista concedida em 02/10/2018 a Luciana Lessa (2020).

então eu tinha que ficar lá no trabalho, gostando ou não. E lá não tinha essa coisa de sentar na mesa para almoçar juntos. Eu sabia que tinha que esperar o pessoal almoçar para depois almoçar, e isso também é uma situação de solidão, porque a família senta junto, e você, sozinha. E a grande maioria das domésticas passou por isso. Quando eu trabalhava em casa que tinha duas ou três, a gente sentava junta, mas teve casa que eu trabalhava sozinha, então comia sozinha, o meu quarto era sozinho, então estava no meu quarto só. Em algum momento eu me sentia à vontade porque eu estava só, não tinha ninguém me incomodando, mas ao mesmo tempo tiveram momentos que eu me sentia só, que eu queria estar em casa com minha família, e isso não acontecia, e quando eu ia eu tinha data para ir e para voltar, você não podia ficar à vontade, sempre preocupada com a volta. [...] Eu trabalhei muito tempo em uma casa e eu não gosto de Natal, porque na minha juventude em nunca passei Natal com a minha família, eu passava Natal no trabalho, vendo a mesa cheia de fartura, os familiares todos juntos, e eu estava na cozinha, servindo como sempre. Nem naquele momento do Natal eu sentava com eles, era meu prato lá dentro. Naquele dia eu não comia por último, mas era meu prato lá, separado, e se me chamassem para a mesa eu não ia, porque eu não ia me sentir bem naquela família, no meio deles. Apesar da solidão, eu ia me sentir melhor só do que com eles (Creuza Oliveira, 61 anos).

A entrevistada declara que sua situação no Natal não era diferente, ou seja, Creuza não recebia um tratamento diferenciado, e por conta do significado da data, e por ser cultural a celebração em família, sua experiência de solidão era acentuada. Ainda assim, ela ressalta que mesmo que fosse chamada à mesa não iria, apesar da solidão, estaria melhor sozinha do que estando com eles. Essa passagem é muito interessante, porque sugere que a solidão não é dissipada à medida que estejamos cercadas por outras pessoas, e nos remete ao conceito de Norbert Elias (2001), citado anteriormente, pois é a sensação de estar no meio de outras pessoas e não ter significado afetivo para elas. Há uma relação entre acolhimento, empatia, afetividade e se sentir verdadeiramente parte do grupo, e não uma estrangeira orbitando ao redor do grupo, tratada com uma impessoalidade e cordialidade que demarcam a distância.

Sobre a solidão no trabalho doméstico, Angela Figueiredo (2011) nos ajuda a compreender que, diferentemente de outras categorias, esse trabalho é realizado de modo solitário “[...] envolto nos afazeres da casa. As profissionais desse serviço só encontram as colegas de trabalho no ponto de ônibus, horário de retorno do expediente” (p. 125). Essas condições, além de dificultar uma sociabilidade, igualmente dificultam a construção de uma consciência coletiva e a organização política dessas trabalhadoras para o exercício de seus direitos.

Considero importante reproduzir uma das citações de Marinalva, entrevistada por Figueiredo (2011), para pensar não somente a solidão da mulher negra, mas as condições de trabalho que nos foram impostas após a abolição, pois mais grave que comparar essas relações de trabalho com as escravistas, seria imaginar que tais relações eram melhores, ainda que se tratando da solidão no contexto do trabalho doméstico, realizado em grande parte por mulheres negras: “a solidão vivida pela trabalhadora de hoje é pior do que no tempo da escravidão, porque nas senzalas as pessoas tinham com quem conversar” (Marinalva<sup>64</sup>).

Cruza Oliveira (61 anos) acrescenta que talvez sinta solidão por não ter um companheiro, mas essa solidão a incomodava quando jovem, no momento em que “[...] via uma colega com o namorado indo à praia, ao cinema”, hoje não mais, pois a dinâmica da militância movimenta sua vida e preenche esse espaço. Entretanto, teme a solidão da velhice, pois o corpo já está dando sinais de cansaço em relação ao vigor exigido pela militância, e não tem filhos, nem netos.

A solidão, para Rita Santa Rita<sup>65</sup> (57 anos), fez-se presente durante o período em que estudava numa escola privada. De certa forma, esse isolamento propiciou a interação com os/as colegas negros/as, para ten-

<sup>64</sup> A idade de Marinalva não foi revelada no artigo.

<sup>65</sup> É casada e tem três filhos. É professora, formada em Pedagogia e milita no Grupo de Mulheres do Alto das Pombas (GRUMAP). Entrevista concedida em 27/08/2018 a Luciana Lessa (2020).

tar “sobreviver nesse ambiente”, segundo suas palavras. Ana Gualberto<sup>66</sup> (41 anos) explica que, por conta de seu cabelo natural, o qual as pessoas não gostavam, sua adolescência foi de extrema solidão, de extrema invisibilidade. Lindinalva Barbosa<sup>67</sup> (56 anos) vivencia muitos momentos de solidão e em diversos espaços. Para ela, a solidão emerge do exercício de sua função enquanto servidora técnica na Universidade Federal da Bahia (UFBA), pois a academia não reconhece e não considera as mulheres negras, e o próprio Movimento de Mulheres, que é caracterizado como um espaço de muita disputa, “talvez seja um dos campos mais solitários que existe, porque é um campo que você está permanentemente disputando [...]”, o que trouxe efeitos para sua saúde física.

Para Denize Ribeiro<sup>68</sup> (55 anos), as mulheres negras experienciam a solidão de não dispor de um/a interlocutor/a para falar das questões que as afetam de forma específica, entretanto, informa que paulatinamente as mulheres negras estão discutindo suas questões de forma mais livre. Ademais, ela fala da solidão em termos de sociedade: “a gente sente que, de modo geral, a sociedade não gosta de mulheres negras”, e cita Audre Lord para validar sua sensação: “como diz Audre Lord, tudo que é negro, é feminino, é mal visto”. Em seguida, menciona a solidão que reside na ausência da representatividade “de você não se ver nos espaços” e reitera que as mulheres negras são super-representadas em situações degradantes e sub-representadas em contextos positivos, “é uma forma de solidão, de você não ser representada”.

---

<sup>66</sup> É casada, tem um filho. É historiadora e está fazendo Mestrado em Cultura e Sociedade na UFBA. Milita na Koinonia, uma organização não governamental. Entrevista concedida em 01/08/2018 a Luciana Lessa (2020).

<sup>67</sup> Solteira e sem filhos, é historiadora, tem mestrado em Educação e é gestora do Odara – Instituto da Mulher Negra. Entrevista concedida em 26/04/2019 a Luciana Lessa (2020).

<sup>68</sup> Divorciada, tem uma filha. Exerce a função de professora na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), é nutricionista e sanitária. É doutora, no período da entrevista estava fazendo Pós-Doutorado no Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM/UFBA) e milita na Rede de Mulheres de Terreiro. Entrevista concedida em 27/04/2019 a Luciana Lessa (2020).

Denize sugere que a solidão, do ponto de vista psicológico, é a de maior gravidade, pois afeta a subjetividade e aprisiona o sujeito nesse lugar da subalternidade. Acrescenta que pelo tempo que esse problema foi diagnosticado e pela sua gravidade, ainda não há estratégias “para reduzir o sofrimento psíquico das mulheres negras e da população negra”. E ela sugere a elaboração de um modelo de orientações:

A infância deveria ter isso, na adolescência deveria fazer isso, na idade adulta aqui, nas idosas. Mas não tem, muito pelo contrário. O que se tem são práticas que fazem com que as mulheres, as meninas, as idosas negras, que a gente fique nesse mesmo lugar (Denize Ribeiro, 55 anos).

Consideramos que a solidão perpassa toda a trajetória da mulher negra e a sua intensidade está relacionada às experiências particulares de cada uma das entrevistadas, ou seja, essa solidão pode ser mais intensa na infância, na adolescência ou na idade adulta; podendo estar presente na escola, no trabalho ou mesmo nas próprias residências, durante datas comemorativas, por exemplo; ou pode ser desencadeada pela invisibilidade, pelo isolamento afetivo; pela ausência física ou simbólica da família; de representatividade; ou pela ausência física e/ou afetiva de um companheiro para uma relação afetivo-sexual.

A solidão da mulher negra é subjetiva. Para mim, a solidão da mulher negra se revela em diversas etapas da sua vida e diversas formas. Você fala de solidão na infância, você pode falar de solidão da mulher negra na vida escolar, você pode falar da solidão da mulher negra no seu trabalho, na comunidade que ela vive e nas suas relações de afetividade que ela vive também. Então, é uma solidão que ela não é pautável por si só, ela é subjetiva, porque ela tem que ser avaliada e percebida, e essa percepção só se dão a partir do momento em que a gente, coletivamente, tem coragem de falar sobre ela. A solidão da mulher negra na infância está no ápice, por conta daquele vídeo<sup>69</sup> que uma mãe coloca que a filha dela sofre racismo, aquele vídeo emotivo... En-

<sup>69</sup> Vídeo “Eu tenho pressa”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5fBhjPzX-Ni4>. Acesso em: 23 nov. 2019.

tão, *a priori*, se falava da solidão afetiva, mas hoje a gente percebe que são diversas solidões que se constroem, se perpetuam e a gente agora que tá tendo coragem de falar sobre isso. E que bom que a gente está falando sobre isso (Sueli Santos<sup>70</sup>, 55 anos).

Outra informação fornecida por uma das entrevistadas, e considerado importante trazer, por conta da articulação dos eixos de opressão, diz respeito à potencialização da solidão pela questão social:

Eu fico imaginando que as condições objetivas nossa de vida, de estrutura econômica, social é completamente diferente, então o impacto é bem maior. Eu sei que uma mulher branca vive solidão, mas há a possibilidade de sair, ela tem salário. As condições da perversidade do racismo com nós, mulheres negras, é assustador (Rita Santa Rita, 57 anos).

Levando-se em conta que a nossa vida pública é permeada por relações pessoais, a solidão afetiva é consequência de uma solidão política, econômica e social, configurando uma relação dialética, ou seja, uma sociedade racista e classista pautada em relações que desumanizam a mulher negra e pobre e nega sua cidadania, obviamente se apresenta indiferente e imperceptível à voz dessa mulher, não lhe conferindo sentimentos humanos. Ou seja, raça, classe e gênero são marcadores para a construção de relações sociais e afetivas.

Mahin<sup>71</sup> destaca a solidão dentro da universidade que leciona, que se traduz na indiferença às questões raciais: “eles não nos reconhecem, não querem trabalhar essa questão”, enquanto outra entrevistada de Pacheco (2008) ressalta a ausência de alguém para conversar, para passear. A autora explica essa solidão quando escreve que:

[...] os aspectos individuais, terreno das escolhas subjetivas, das relações afetivas e pessoais – são

<sup>70</sup> É solteira e sem filhos. Trabalha na UFBA há 33 anos. É graduada em Ciências Contábeis, com Especialização em Educação e Desigualdades Raciais também pela UFBA. É ativista do Movimento de Mulheres Negras e filiada ao MNU. Entrevista concedida em 20/07/2018 a Luciana Lessa (2020).

<sup>71</sup> Entrevista concedida a Ana Cláudia Pacheco (2008, p. 149).

comportamentos moldados pelos fatores culturais – depósito de códigos de direitos e regras normativas pelas quais as escolhas pessoais estariam assentadas (PACHECO, 2008, p. 29).

Também constitui um esforço importante de releitura e de questionamento a relação entre a solidão das mulheres negras e sua exclusão do mercado afetivo, negando a essas mulheres a condição de sujeitos. Na nossa perspectiva, esse debate precisa considerar outras questões, por exemplo, os antecedentes históricos africanos, o passado da escravidão, o impacto da marginalização social no pós-abolição e a presença no mercado de trabalho desde sempre, pois tais elementos constituem as trajetórias de mulheres que não se enquadram no modelo patriarcal, em contraposição a uma tipologia de mulher subordinada ao marido, dentro do modelo da família nuclear, sinônimo de estabilidade conjugal das elites dominantes e da instabilidade conjugal das mulheres pobres. Aí se instala o conflito: as mulheres negras vivem numa sociedade patriarcal, partilham dos valores das classes sociais mais elevadas, mas as histórias dessas mulheres não se inserem dentro desse modelo.

Em relação à autonomia conquistada pela mulher negra e sua presença no mercado de trabalho desde sempre, Angela Davis (2016) corrobora com essa discussão ao informar que, ao longo da história dos Estados Unidos, a maioria das mulheres negras trabalhou fora de casa, ao passo que o capitalismo industrial instituiu a inferioridade das mulheres que se tornaram donas de casa e mães. Entretanto, as relações homem-mulher no interior da comunidade escravizada não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante. Homens, mulheres e crianças eram igualmente provedores.

Como consequência direta de seu trabalho fora de casa – tanto como mulheres livres quanto como escravas –, as mulheres negras nunca tiveram como foco central de suas vidas as tarefas domésticas. Elas escaparam, em grande

medida, ao dano psicológico que o capitalismo industrial impôs às donas de casa brancas, de classe média, cujas supostas virtudes eram a fraqueza feminina e a submissão de esposa. As mulheres negras dificilmente poderiam lutar por fraqueza; elas tiveram de se tornar fortes, porque sua família e sua comunidade precisavam de sua força para sobreviver (DAVIS, 2016, p. 232).

Essa autonomia construída historicamente, reflexo do trabalho fora de casa e de outras adversidades, desenvolveu na mulher negra “[...] qualidades femininas não ortodoxas da assertividade e da independência – pelas quais as mulheres negras têm sido frequentemente elogiadas, mas mais comumente censuradas [...]” (DAVIS, 2016, p. 233).

Também no Brasil, durante o período da escravidão, a mulher negra era essencialmente produtora, trabalhava na casa-grande e na produção de alimentos. Após a abolição, a mulher negra continuou no mercado de trabalho como vendedora de doces e comidas. Ao estudar a mulher negra na Bahia no século XIX, Cecília Conceição Moreira Soares evidencia a sua condição de trabalhadora, revelando que o trabalho doméstico era, sobretudo, exercido pelas escravizadas e a maioria das mulheres negras libertas se dedicava ao pequeno comércio, ocupando as ruas vendendo as suas iguarias, um espaço considerado perigoso no século XIX “[...] exatamente pela presença maciça dos negros e demais desclassificados sociais” (SOARES, 2007, p. 107).

O ambiente da rua propiciou a convivência das mulheres negras com grupos sociais diferentes e, principalmente, com os homens. Comerciam, discutiam preços, participavam das decisões e conversas masculinas. Essa experiência proporcionou não apenas uma independência financeira, mas cultural, uma maneira própria de estar no mundo. A maioria era a provedora da família ou dividia as despesas e a autoridade do lar com seus companheiros (LESSA, 2012). Soares (2007) sugere, e considero importante registrar, que ao se dedicar prioritariamente às atividades de



ganho, significa que essas mulheres negras libertas não aceitavam ou recusavam os lugares a elas destinados na sociedade escravista.

Estudar a mulher negra significa adentrar em outro universo, onde as necessidades, carências e estratégias de resistência à ordem patriarcal capitalista impõem outras normas de conduta a homens negros e mulheres negras, moldando um comportamento inverso ao das mulheres brancas pertencentes às classes dominantes, gerando uma autonomia que veio sendo conquistada desde a África, pois que em muitas sociedades africanas eram delegadas às mulheres as tarefas de subsistência doméstica e circulação de gêneros de primeira necessidade, logo o trabalho fora de casa não era estranho às mulheres negras traficadas para o Brasil, na verdade ele constitui parte da trajetória dessas mulheres até a contemporaneidade.

Desse modo, essa mulher aceitaria a submissão a um chefe de família? Colocar-se-ia no lugar de ser escolhida ou preterida? Caberia em uma relação machista e sexista? É preciso refletir sobre a complexidade que esse estado de solidão comporta.

Lindinalva de Paula<sup>72</sup> contribui para o debate com informações cruciais. Ela lembra que as mulheres negras geralmente pertencem a famílias caracterizadas pela ausência física do pai, ou, quando presente, ele não se constitui como o único provedor da casa, pois o trabalho fora de casa faz parte da trajetória das mulheres negras. Em seguida, ela acrescenta que as mulheres negras amadurecem muito cedo, mesmo em relação aos meninos negros, que por conta da desigualdade de gênero são poupados dos serviços domésticos, em consequência disso, as mulheres rompem mais cedo com o sonho de viver um “conto de fadas” com um príncipe encantado. Logo, essa autonomia da mulher negra, construída historicamente,

---

<sup>72</sup> É solteira e tem dois filhos. É ativista da Rede Mulheres Negras e do Coletivo Abayomi. Atualmente é assessora parlamentar (no momento da entrevista), mas exerceu por muitos anos a profissão de professora do Ensino Fundamental. É graduanda do curso de Gestão Pública (no momento da entrevista). Entrevista concedida em 17/07/2018 a Luciana Lessa (2020).

é incompatível com o modelo hegemônico de relacionamentos baseados na submissão da mulher, pois o homem geralmente não consegue acompanhar ou lidar com essa mulher, o que, além de outros fatores, corrobora para a solidão das mulheres negras entrevistadas.

A ideologia da branquitude, através das histórias de príncipes e de princesas, incute nas crianças e adolescentes modelos de famílias e de pares nos quais as mulheres são frágeis, subordinadas ao marido, que por sua vez é o provedor econômico, afetuoso e o cérebro da casa. Mas as mulheres negras rompem com essas “historinhas” precocemente, pois estão sujeitas a vulnerabilidades múltiplas e a desigualdades de gênero, que as confinam no serviço doméstico desde a tenra idade.

Enquanto a mãe trabalha para amenizar os efeitos da pobreza, suas filhas aprendem a administrar a casa, a cuidar do irmão, a tomar decisões frente a possíveis adversidades, em virtude da ausência da mãe. São experiências que as diferenciam das meninas e mulheres brancas de classe média, que passam da tutela do pai para a do marido. Assim, o privilégio inicial pode conduzir à submissão e à destituição de privilégios, pode conduzir à autonomia, uma capacidade de se autogerir que dispensa os modelos hegemônicos de companheiro e de casamento.

Winnie<sup>73</sup>, auditora pública, revela que os homens são importantes para satisfazer seus desejos/prazeres sexuais, mas não para constituir uma vida estável com ela, e afirma “eu sou demais para eles, eles não aguentam, não aguentam”. Segundo Pacheco, tanto as mulheres de poder aquisitivo quanto as ativistas que entrevistou possuem trajetórias que operam no sentido negativo, gerando instabilidade afetiva com os homens.

Estudar a história dessas mulheres, a partir de um modelo europeu metafísico, além de conduzir a interpretações equivocadas e limitadas, con-

---

<sup>73</sup> Entrevista concedida a Ana Cláudia Pacheco (2008, p. 203).

tribui para sua exclusão, marginalização e, conseqüentemente, para reforçar estereótipos. É preciso compreender as condições históricas que propiciaram às mulheres negras tecerem trajetórias diferentes do modelo imposto pelo grupo social hegemônico. “É tempo de falarmos de nós mesmos, não como contribuintes, nem como vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes dessa formação” (NASCIMENTO, 2006, p. 101).

### **Considerações finais**

O trabalho fora de casa, desde sempre, e a dinâmica para administrar as adversidades enfrentadas sozinhas, desde a infância, contribuíram para que a mulher negra construísse uma grande capacidade de autonomia – palavra utilizada nas narrativas de todas as minhas entrevistadas – incompatível com a relação de submissão da mulher imposta pelo casamento nos moldes hegemônicos, caracterizado pela desigualdade de gênero. Essa autonomia financeira enquanto sujeitos, no sentido de resolver as demandas e adversidades cotidianas, construída historicamente, corrobora para a solidão da mulher negra.

Por outro lado, considero importante evidenciar que a solidão da mulher negra utrapassa a dimensão afetivo-sexual, pois há relatos de mulheres casadas que se sentem sozinhas. Talvez seja necessário pensar e avaliar em que termos a afetividade se apresenta nas relações afetivo-sexuais das mulheres negras.

A solidão atravessa a vida das mulheres negras em diferentes momentos e com intensidades distintas, de acordo com as narrativas das entrevistadas. Com isso, pretendo dizer que a solidão da mulher negra é subjetiva e não se revela apenas ou necessariamente através da ausência de um parceiro afetivo-sexual, ela se revela, por exemplo, por meio do abandono do Estado, que negligencia suas demandas políticas, da exclusão social e invisibilidade, por conta do racismo potencializado pela con-

dição social, que pode se apresentar de forma mais intensa na infância, adolescência ou na vida adulta.

Pretendo dizer que as desigualdades e hierarquias construídas pelo capitalismo, a partir da ideia de raça, classe e gênero, condena o grupo social mais distante do perfil hegemônico à desumanização, a fim de justificar as formas de opressão e exploração que se materializam em jornadas extenuantes de trabalho, negação de direitos, humilhação, demandas e vozes inaudíveis, degradação e exclusão com o objetivo de manter os privilégios dos homens brancos e ricos. Dessa forma, na nossa sociedade as mulheres negras não são dignas de afetividade, as agruras e adversidades comuns às suas trajetórias não despertam compaixão; elas têm os direitos trabalhistas negados quando exercem o trabalho informal ou a profissão de trabalhadora doméstica; as crianças negras não são tratadas com tais; e as adolescentes negras são preteridas nos grupos de namoro e, em muitos casos, impossibilitadas de progredirem nos estudos por conta da condição social. A incompreensão e a indiferença a todas essas questões raciais, sociais e políticas que reverberam intensamente nas suas trajetórias corroboram para as solidões das mulheres negras.

## Referências

BERQUÓ, Elza. **Nupcialidade da população negra no Brasil**. Campinas/SP: NEPO UNICAMP, 1987. Disponível em: [http://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/textos\\_nepo/textos\\_nepo\\_11.pdf](http://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/textos_nepo/textos_nepo_11.pdf). Acesso em: 10 out. 2019.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FIGUEIREDO, Angela. Condições e contradições do trabalho doméstico em Salvador. In: MORI, Natália *et al.* (org.). **Tensões e experiências**: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador. Centro Feminista de Estudos e Assessoria, Brasília, 2011. p. 89-131.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.

LESSA, Luciana Falcão. **Senhoras do cajado**: a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos. Salvador: EDUFBA, 2012. Coleção Bahia de Todos.

\_\_\_\_\_. **O que o racismo fez com você?** Processos de resistência e descolonização de mulheres integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia. 2020. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra e o amor. In: RATTIS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Instituto Kuanza, 2006. p. 126-129.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar**: escolhas afetivas e significados da solidão entre as mulheres negras em Salvador, BA. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2008.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. **Dengos e Zangas das Mulheres Moringas**: vivências afetivo-sexuais das mulheres negras. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SOARES, Cecília Conceição Moreira. **Mulher Negra na Bahia no Século XIX**. Salvador: EDUNEB, 2007.

SOUZA, Claudete Alves da Silva. **A solidão da mulher negra** – sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo. São Paulo: PUC, 2008.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado** – História Oral. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

VELHO, Gilberto. **Subjetividade e Sociedade**: uma experiência de geração. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

# Feminismo Negro, Candomblé e saúde

*Denize de Almeida Ribeiro*

## Introdução

Refletindo sobre as palavras de Ekedy Sinha<sup>74</sup> me motivei para investigar aspectos do feminismo negro e suas concepções para as mulheres dos Terreiros de Candomblé da Bahia. Ela me falou: “Olha, Dê... eu me considero sim e tenho certeza que sempre fui feminina e feminista. Agora, dizer que toda mulher de terreiro é, não. Infelizmente temos muitas submissas, ainda temos algumas...”.

A história do Candomblé de nação Ketu no Brasil passa pelo protagonismo de algumas mulheres africanas no início do século XIX, elas vieram a Bahia com a tarefa de reorganizar seu povo através da religiosidade. Um processo nada simples, num contexto de escravização e perseguição às tradições não cristãs da época. Mulheres negras, libertas e escravizadas atuaram na formação de sociedades religiosas, civis e sociedades secretas, só de mulheres, que contribuíram dessa forma para a manutenção dos saberes, conhecimentos e uma visão de um mundo afrocentrado, dando sustentação para essa presença marcante na cultura local até os dias de hoje. Sobre isso nos conta Renato da Silveira (2006):

Na década de 1830, cresceu na Barroquinha a corrente que tinha decidido por uma sólida implantação na Bahia. Com a queda de Oyó e a guerra civil iorubana, os traficantes baianos especializaram-se em importar escravos daquela região, e as notícias que os recém-chegados traziam eram cada vez mais catastróficas. Muitos começaram a acreditar que a esperança de retorno não passava de uma ilusão. E a população nagô na Bahia ia se tornando cada vez mais nume-

---

<sup>74</sup> Coordenadora da Rede de Mulheres de Terreiro da Bahia.

rosa, abrindo, de certo modo, algumas perspectivas. Durante o novo pacto iorubá, o Alaafin Atiba e seus aliados decidiram que um dos objetivos estratégicos do movimento seria uma forte implantação na Bahia, só isso pode explicar a presença em Salvador de um Babá Assiká e uma Iyá Nassô para reorganizarem o Terreiro da Barroquinha, tornando-se uma espécie de padroado das casas reais de Ketu e Oyó. Iyá Nassô veio organizar o culto de Xangô segundo os preceitos da casa real de Oyó, outra sacerdotisa, talvez Iyá Lussô deve ter vindo reorganizar o culto a Odé segundo os preceitos da casa real de Ketu.

Essas mulheres vivenciaram, e vivenciamos até hoje, experiências de discriminação racial e sexista, que trazem como consequência o registro de diferentes situações de opressão no campo das desigualdades. Tais situações deixam marcas que levam muitas de nós a desenvolvermos modelos de resistência, resiliência e de sobrevivência que impactam em nossas condições de vida, mas que nem sempre são analisadas como algo significativo na área da saúde. Nas palavras de Lélia Gonzalez (2018, p. 51):

[...] é a mulher negra anônima, sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família, aquela que desempenha o papel mais importante. Exatamente porque, com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência, transmite a suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta pelo nosso povo. Mas, sobretudo porque, como na dialética do senhor e do escravo de Hegel – apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder.

No trecho acima, a autora expressa um pouco do que fundamenta o pensamento feminista negro brasileiro, demonstra as desigualdades de gênero e suas intersecções com a dimensão racial e de classe, as quais as mulheres negras estão expostas, pois como nos diz Sueli Carneiro (2003), ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com que esses sujei-



tos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares e percepções que desencadeiam processos peculiares subjacentes à luta de cada grupo em particular.

Através dos movimentos de afirmação da identidade negra, muitas mulheres têm encontrado outros referenciais capazes de permitir a potencialização desse olhar para a análise da sua condição de mulher negra. Este lugar também tem nos permitido um outro ponto de vista, marginal, pois não é hegemônico, mas importa saber também que sempre se fez resistência a tal hegemonia. Essa percepção contribui para que tais mulheres se coloquem de maneira mais combativa, no sentido da luta contra o racismo e contra as demais ideologias de dominação existentes em nossa sociedade.

Trago como exemplo dessa luta e resistência o ponto de vista das religiosas dos Terreiros de Candomblé da Bahia, herdeiras de Iya Nassô, Iyalorixás<sup>75</sup> ou “mães de santo”, filhas de santo<sup>76</sup>, Egbomes<sup>77</sup>, Iyawos<sup>78</sup>, Abiãs<sup>79</sup> e Ekedys<sup>80</sup>, mulheres que exibem sua cultura e suas autoridades com altivez, afirmam sua negritude com referenciais africanos, numa luta decolonial, pois sempre tiveram essa postura de resistência ao modelo colonial desde o período da escravização, por estarem marginalizadas devido ao racismo, sexismo, lesbofobia, discriminação de geração – são senhoras idosas, na sua grande maioria – e outras discriminações, em um sistema de múltiplas opressões, que faz com que elas se coloquem diante de tais aspectos de forma extremamente combativa, lúcida e politizada, em suas atitudes e pautas.

---

<sup>75</sup> Liderança espiritual feminina do Candomblé de Nação Ketu.

<sup>76</sup> Pessoa iniciada no Candomblé e que faz parte da comunidade religiosa de cada casa.

<sup>77</sup> Iniciadas/os mais velhas/os.

<sup>78</sup> Iniciados/as mais jovens.

<sup>79</sup> Adepta/o que ainda não foi iniciada/o.

<sup>80</sup> Mulher iniciada que não incorpora, escolhida e indicada pelo Orixá para ser sua mãe, sua cuidadora.

Assim, seria importante considerar que muitas mulheres de Candomblé estão já há algum tempo nas lutas e frentes de batalha contra inúmeras formas de opressão, pautando questões políticas e de enfrentamento ao racismo e ao sexismo nos movimentos sociais da Bahia. Nesses espaços, muitas delas se colocam como feministas e isso gerou o interesse em investigar como esse feminismo se daria para elas, na busca de ampliar essa percepção e de compreender melhor o lugar das mulheres negras de Candomblé na construção de uma perspectiva feminista negra.

No presente capítulo busco trazer um pouco dessa reflexão e, para isso, durante as pesquisas de campo, entrevistei 63 mulheres de Candomblé tentando identificar em seus discursos o quanto se percebem como feministas, ou não; no que o feminismo as empodera; o que consideram ser esse “Feminismo Negro” de que muitas ativistas falam na contemporaneidade; ou mesmo, que concepção de feminismo as contemplaria. Nesse sentido, procurei por referenciais teóricos afrocentrados, na busca por dialogarmos com a perspectiva de mulheres das religiões de matriz africana no Brasil.

Assim, aproximei-me do pensamento de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2004), feminista negra africana, que nos seus estudos apresenta críticas importantes sobre a perspectiva de gênero nos moldes ocidentais, fazendo-nos perceber que tal perspectiva termina por influenciar as pesquisas em diversos contextos, reduzindo as possibilidades de ampliar as compreensões sobre uma abordagem feminista presente em outros grupos.

O Candomblé, por ser uma religião de matriz africana no Brasil, principalmente os Terreiros de Nação Jeje-Nagô-Ketu (lorubás), guardam princípios de organização familiar e de papéis de gênero como os que a autora nos apresenta, quando nos fala que:

A família lorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque pa-

péis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. Daí as palavras *egbon*, referente ao irmão mais velho, e *aburo* para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero. O princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático (OYĒWŪMÍ, 2004, p. 6).

O princípio da antiguidade, da ancestralidade, da idade cronológica e também o tempo de iniciação são muito importantes nos Candomblés da Bahia. Dessa forma, procurei trazer a fala das entrevistadas para um diálogo entre pesquisadoras, teóricas sobre o tema e o pensamento das mulheres de Terreiro. A partir dessa triangulação, dou lugar aqui, neste capítulo, a parte dos depoimentos e considerações referentes às percepções sobre o Feminismo Negro, considerando que as adeptas das religiões de matriz africana vêm sofrendo ataques sistemáticos às suas tradições de origem, diante da forte presença do protagonismo das mulheres negras nos Terreiros.

### **Algumas contribuições do pensamento feminista negro**

Observando a declaração da professora, Iyalorixá e pesquisadora Denise Botelho (2017), sentimos o quanto o Candomblé cumpre o papel de empoderamento de mulheres negras, como ela afirma:

O empoderamento obtido no Candomblé a partir do fortalecimento da minha identidade Negra me levou a outros processos de enfrentamento político, social e cultural, entre eles o feminismo, tenho certeza que pelos caminhos de *lansã* eu me tornei a feminista que sou hoje.

Já o movimento feminista clássico não deu conta das especificidades das mulheres negras e, na busca por direitos, elas perceberam que

não havia espaço para o combate ao racismo dentro daquele movimento, pois desde o período da escravidão, na diáspora, as mulheres negras foram comercializadas e introduzidas no campo do trabalho, tanto quanto os homens negros, desde muito cedo ocuparam espaços públicos na luta por sua sobrevivência e de suas famílias, portanto, as demandas das mulheres negras contra a opressão machista e patriarcal sempre estiveram vinculadas à discriminação racial e não só de gênero, como nos aponta a feminista negra, filósofa e ativista Angela Davis (2017). Nesse aspecto, tanto Oyèrónké Oyéwumi quanto Angela Davis nos provocam a refletir sobre o lugar do gênero para as mulheres negras.

Daí que Feminismo Negro pode ser compreendido como uma designação utilizada para nomear o movimento de mulheres atuantes, tanto na esfera da discussão de gênero quanto na luta antirracista. Trata-se de um movimento político e teórico que visa à mudança social e compreende que sexismo, opressão de classes, identidade de gênero e racismo estão ligados através dessa relação intrínseca, entre diferentes formas de opressão, de onde vem a noção de interseccionalidade, como bem define Kimbérle Crenshaw (2002). O processo de exclusão, que é vivenciado pelas mulheres negras, agrega elementos do racismo, do sexismo e das opressões de classe, o que as coloca em condição de serem exploradas em vários campos da sociedade. E é essa asfixia social que tem sido a causa profunda das disparidades socioeconômicas e de acesso a determinados bens públicos (CARNEIRO, 2003).

Nesse sentido, no Brasil, as feministas negras possuem também uma história de atuação no campo da saúde e dos direitos sexuais e reprodutivos, diante das denúncias de violações que se perpetuam sobre os corpos das mulheres negras. Em pesquisa realizada por Rosa Cândida Cordeiro (2013), por exemplo, as mulheres evidenciam nas suas falas a vivência do racismo nos serviços de saúde como algo que interfere no acesso e no tratamento.

Uma coisa que interfere muito é o racismo, se as pessoas investissem como deveria independente das pessoas serem negras ou não, acho que para gente seria bem melhor, o acesso seria bom, o tratamento, o cuidado e a qualidade de vida iria mudar (Rosa Mota<sup>81</sup>).

Constatada a interseccionalidade entre gênero, raça e classe no Sistema Único de Saúde—SUS, apontamos para a necessidade de implementação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra – PN-SIPN (BRASIL, 2013), que considera as dimensões das intersecções dessas categorias como impactantes na qualidade de vida das mulheres negras, sendo essa uma das pautas reivindicadas pelo Feminismo Negro enquanto Movimento Social. Já como perspectiva analítica, a interseccionalidade permite uma conceituação dos problemas sociais, capturando as consequências estruturais e dinâmicas das intersecções complexas entre dois ou mais eixos de opressão, que se entrecruzam e potencializam as desigualdades (CRENSHAW, 2002).

Uma coisa que chama a atenção na fala das interlocutoras da pesquisa realizada é sobre suas experiências diante do racismo e também de práticas feministas, nas lutas contra as desigualdades em diferentes áreas. A antropóloga Angela Figueiredo nos chama a atenção sobre a importância da experiência para o Feminismo Negro, ela diz:

A Experiência é um conceito importante para o feminismo e para o feminismo negro. “O pessoal é político”, uma das importantes contribuições do feminismo revela o elo entre a experiência pessoal, individual e coletiva. De acordo com Collins (2000), a experiência é a base fundamental da epistemologia feminista negra. Como destacado acima, a experiência pessoal, a experiência vivida e compartilhada é para nós, pesquisadores e pesquisadoras negras, uma evidência muito importante, já que é a base de nossa reflexão e teorização. Nesse sentido é que a metodologia proposta pelo feminismo negro des-

<sup>81</sup> Entrevista concedida a Rosa Cândida Cordeiro (2013, p. 161).

taca o diálogo mais horizontal, a empatia e, muitas vezes, a autoetnografia como método prioritário de pesquisa (FIGUEIREDO, 2020, p. 9, grifo da autora).

Desse modo, no presente capítulo procuro promover essa reflexão, partindo da vivência de múltiplas opressões e da experiência de resistência e de lutas das mulheres negras dos Candomblés da Bahia.

### **O caminho percorrido no estudo**

Busquei ouvir as mulheres de Candomblé tentando entender suas concepções sobre o Feminismo Negro e se elas se percebem como feministas negras, se elas se identificam com esse pensamento teórico e ativista, ou não, e os impactos disso tudo na saúde. Para tanto, entrevistei 63 mulheres de Candomblé de diferentes nações (Ketu, Angola e Jeje), de diversas gerações e municípios, através do *WhatsApp*, no período entre julho de 2017 e dezembro de 2018, e aqui trouxe a fala de algumas delas. Assim, quando questionadas sobre se consideravam-se feministas negras, as entrevistadas responderam:

Boa pergunta a sua. Não sei se o feminismo negro dá conta de tudo. Acho que, de certa forma, somos sim feministas negras. E de outra não. Tudo ao mesmo tempo. O sim tem a ver com o modo de operar os processos de opressão em torno da raça/gênero. O não tem a ver com a radicalidade que essa posição obriga. Apesar de entender que as concepções feministas e antirracistas estão cunhadas nesse processo (Suely, Abiã<sup>82</sup>).

Como mostra a fala acima, as mulheres de Candomblé desconfiavam dos rótulos apontados pelo discurso acadêmico, ou mesmo dos Movimentos Feministas Clássicos, pois, para elas, o termo “feminismo” nem sempre dá conta daquilo que vivenciam, uma vez que suas práticas libertárias e de contraposição às opressões de gênero, raça e classe antecedem até

<sup>82</sup> Entrevista concedida em novembro de 2018.

mesmo a popularização desse conceito. E também, pelo fato de elas não se perceberem discriminadas apenas por serem mulheres (pelo gênero). Dessa forma, refletem sobre suas práticas, como um *continuum* que vem de princípios pautados pelas litorais do passado, a partir da origem do Candomblé do Brasil. Assim, fazem-nos refletir sobre o confronto entre os aspectos teóricos e a realidade empírica, o que nos obriga a perceber e reconhecer o protagonismo na reflexão dessas mulheres. A mesma entrevistada nos diz que:

Se considerarmos feminismo como um movimento ideológico, político, eu acho que na atual conjuntura as mulheres de axé são feministas. Isto porque hoje faz-se necessário estar engajada, definida, associada a um determinado grupo organizado, ou seja, mulheres negras, mulheres de axé, mulheres do hip hop, e por aí vai. Você tem que ter pertencimento a um determinado grupo, algo que lhe situa e também lhe limita. Antes, éramos mulheres nas mesmas condições, identificadas apenas pelo gênero, presas a uma mesma submissão. Éramos mulheres diferentes, mal definidas em uma grande categoria de mulher. Essas diferenças, embora latentes, não se expressavam em categorias organizadas. Foi o juntar, a necessidade de resistir, a disseminação da informação, do conhecimento, a experiência de enxergar a outra, que permitiram estarmos classificadas enquanto feministas. Aí vai... (Suely, Abiã).

A fala acima se apresenta muito forte e coerente com o que consegui captar no discurso da maioria das entrevistadas, refletindo um ponto de vista decolonial, no que se refere às considerações feitas pelas mulheres de Candomblé.

Eu acho que quando a gente olha pra a situação das mulheres negras em nossas posições no terreiro, há uma diversidade entre nós, grandiosa, e penso que parte de nós é... autopositionadas como feministas negras, outras sofrem a influência, é... muito bacana das ações do feminismo negro e, todas dos olhos dos *outsiders*, é... muitas são vistas como feministas, mas eu acho que existem várias, é... grupos dentro dos terreiros, e eu acho que vai de casa pra casa, de experiências. São experiências muito

diferentes, que faz com que a gente se anuncie feminista, a gente se posicione, a gente fique ali no raio de influência do feminismo, e termina também que é um mundo muito demarcado, e hoje eu penso que cada vez mais as questões do feminismo negro que passa por um debate de é... fazer com que a humanidade alcance que mulheres negras são seres humanos. Eu acho que cada vez mais a gente vai estar sob influência do feminismo negro, esse que se faz dentro do mundo negro, porque as intolerâncias, mesmo para aquelas mulheres que não se percebiam e não se percebem feministas, é...vai essa afirmação pra nossa existência do espaço do terreiro. A gente terá que se apresentar, que cada vez mais perceber esse feminismo, né? Então, acho que há uma, um número, é... menor das feministas autoanunciadas, mas, muitas mulheres, é... vivem o impacto desse feminismo no ambiente do terreiro. Agora, quando você alcança a rua e você é identificada como mulher de terreiro, há uma percepção no conjunto da sociedade de que você já está num patamar diferente, porque você precisa ter muita força pra se afirmar com uma mulher de candomblé, dado às situações de violência que historicamente nós temos enfrentado (Vilma, lawô<sup>83</sup>).

Já para a entrevistada abaixo, existe uma história de outras mulheres de Candomblé que servem de exemplo, por suas atitudes feministas no passado, e aí a ancestralidade é um princípio fundamental para esse feminismo:

Há muito tempo eu não me considerava não, né? Porque, é... a minha vivência dentro do terreiro era restritamente dentro do terreiro, não me envolvia muito em movimentos, em lutas, mas depois que eu comecei... porque, é... aqui também considero que tem muita liderança, muita gente, né? Feministas mulheres, a própria Mãe Aninha eu considero uma, uma feminista, né? Porque foi até o presidente e conseguiu direitos livres, é... toque de crença religiosa naquela época. Aprópria Mãe Stella quando... né? Quando luta contra o sincretismo. Então, é... e o terreiro em si tem muitas mulheres, né? Que são feministas. Pelo fato de ser é... a maioria de alguns terreiros de candomblé matriarcal, elas tomam essa posição, né? De lutar, né? Na liderança pelo direito de liberdade de crença, de igualdade, respeito. Então,

<sup>83</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2018.



existe sim dentro do espaço religioso muita, muitas mulheres feministas. E, como lhe falei, eu só vim me sentir feminista depois que eu comecei a conhecer o processo de feminismo, porque até então eu me sentia uma mulher negra do candomblé, né? E que participava e lutava por alguns espaços, é... desde quando a gente assume publicamente que a gente... que Mãe Aninha desejava ver seus netos, é... com anel no dedo aos pés de Xangô, isso que ela fala pra gente se armar politicamente, né? E... em busca dos nossos direitos na sociedade (Irá, Egbome<sup>85</sup>).

### **Empoderamento Feminista Negro no Candomblé**

Ordep Serra (1995) nos chama a atenção de que, apesar de não haver registros efetivos do matriarcado em nenhuma sociedade, experiências como a do Candomblé baiano deixam entrever como seria o mundo governado por mulheres. E muitas casas na Bahia são consideradas “matriarcais”, isso porque seguem a tradição de não iniciarem homens como lawôs<sup>85</sup>, ficando, dessa forma, a sucessão garantida sempre às mulheres, e assim somente elas poderão chegar ao posto de Iyalorixás. Dessa forma, o lugar mais alto na hierarquia dessas casas será sempre de uma mulher, e essa pode ser considerada uma forma de empoderamento feminista negro para a manutenção do poder entre as mulheres.

Foi a estratégia estabelecida desde 1830, na fundação do Candomblé da Barroquinha, por Iya Nassô. Ela impôs o princípio de que só as mulheres poderiam ser iniciadas e assumir determinadas posições na religião, uma tradição herdada da África, do culto das Gelédes, que era uma sociedade secreta formada só por mulheres. Descendente desta tradição, Iya Nassô trouxe para a Bahia essa forma de religiosidade negra e, de lá pra cá, as chamadas casas “matriarcais” seguem esse princípio.

Essa percepção pôde ser observada nas declarações de algumas entrevistadas que registram diferenças nas hierarquias de gênero das casas

<sup>84</sup> Entrevista concedida em agosto de 2017.

<sup>85</sup> Noviços e Noviças que passaram pelo processo iniciático nos Candomblés de Nação Ketu.

“matriarcais”, como a Casa Branca, por exemplo, como no diz essa interlocutora:

Na Casa Branca, eu percebi esse feminismo bem mais evidente, bem mais...bem mais forte, né? Principalmente na Casa Branca. Toda a história da Casa Branca pra mim esse feminismo é evidente, mas, na minha vivência assim, né? Minha vivência religiosa, espiritual, não mais como pesquisadora, isso não ficou tão...tão forte, porque a casa que eu frequento, ela é chefiada por um pai de santo, né? Um pai de santo heterossexual e um pai pequeno homossexual, mas, ambos exercem uma força extremamente masculina, né? E posso dizer até autoritária na casa. A presença feminina, ela existe, né? Algumas referências importantes dentro terreiro são mulheres, mas, muito submetidas à ordem, aos comando desses dois homens, em especial, do pai de santo que é um homem bastante, é... que tem uma autoridade masculina na casa muito forte. Então, essa questão do feminismo não me fica, não fica muito clara pra mim. Tem uma liderança administrativa que é uma mulher, mas, que segue rigidamente, assim, todos os comandos masculinos, né? Do pai de santo. E, mesmo o pai pequeno que é homossexual, é... exerce também uma autoridade muito masculinizada, assim... muito masculino. Então, ah... o poder feminino na casa é muito reduzido e inexpressivo (Clarice, lawô<sup>86</sup>).

Também fica evidente que nas casas chefiadas por homens as mulheres ficam subalternizadas, e outras formas de exercício das lideranças se tornam mais presentes, seguindo o modelo patriarcal da sociedade englobante.

Para Ramón Grosfoguel (2008), numa perspectiva decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde acontecem os conflitos e onde as diferenças são reinventadas, são também o lugar onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. É o que se apresenta nas reflexões das mulheres de Candomblé sobre seus feminismos, ao demonstrarem que há uma conexão entre a ação do ativismo feminista negro contra as formas de opressão e o pensamento decolonial dessas mulheres.

<sup>86</sup> Entrevista concedida em novembro de 2018.

## Diferentes formas de “Feminismo Negro”

Elas... nunca vi uma mulher de candomblé, eu não recordo de ter escutado delas, “Sou feminista”, mas, a prática é feminista. É feminista enquanto prática política que delimita a condição, né? Delimita a condição pelo respeito, luta pelo... pela igualdade enquanto mulheres que tomam iniciativa, que tenham autonomia. Agora isso, nós mulheres negras também temos nosso feminismo, exercemos nossos feminismos, que é esses feminismos que são diferenciados e que está por ser investigados e analisados. É um jeito diferente, né? Mas, creio que se perguntar, não vão dizer que são feministas, mas, analisando suas práticas, sim, sou capaz de identificar, né? Nessas atitudes que acabei de falar, por exemplo (Jaci, Ekedy<sup>87</sup>).

Para as mulheres de Candomblé existem muitas diferenças dentro de diversas comunidades-nações, onde as questões de gênero são conduzidas de forma própria em cada uma de suas casas, o que não nos permite falar de um único *Ethos* que dê conta de todas de forma essencialista, ou mesmo falar do Candomblé praticado na Bahia como uma unidade, o que pode ser observado nos depoimentos a seguir:

Existem diferenças entre as nações do candomblé. No Jeje a supremacia feminina é extraordinária. Lindo mesmo de se ver. Nessas casas o comando é feminino. Diferente do Angola, que tem bastante restrições às mulheres (Kiazala, Ekedy<sup>88</sup>).

Sou feminista porque defendo a ideia de que haja direitos iguais, enquanto pessoa integrante da sociedade. Acredito que as mulheres devem ter as mesmas oportunidades que os homens em relação a trabalho, atividades acadêmicas, na educação dos filhos, nos afazeres domésticos e, principalmente, devemos ser donas das nossas vontades, dos nossos corpos, sem ter que ter autorização ou tutela masculina para nada. Acredito e luto por igualdade de gênero na construção de uma sociedade igualitária e, conseqüentemente, uma nova escrita da nossa história. Nós sabemos que as nossas mais velhas de terreiro foram criadas em uma época de ideologia predominantemente

<sup>87</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2018.

<sup>88</sup> Entrevista concedida em agosto de 2017.

machista. A maioria dos terreiros, apesar de ter lideranças matriarcais, na vida privada afetiva destas mulheres muitas se submeteram aos seus homens no mesmo padrão do formato social, algumas conhecidas pela ousadia se destacavam, mas a maioria se submetiam ao machismo fora da religião. Atualmente percebo as mulheres de terreiros da geração mais atendida com igualdade de gênero, embora os Ogãs (homens) ainda sejam convidados a comer primeiro (Cecília, Egbome<sup>89</sup>).

Para além disso, tem toda essa responsabilidade que o candomblé, a própria Umbanda, ela vem trazendo, né? Historicamente, que é de estar ao lado da população negra desde o período da escravidão e ter feito um trabalho de extrema importância, desde a parte da alimentação, dos cuidados com a comida, do acolhimento, do comprar carta de alforria. Então, é... várias organizações de mulheres negras que fazem parte do Axé, é... fizeram trabalhos incríveis como grandes feministas e, infelizmente, não foram reconhecidas como tal, né? Então, eu reconheço sim, é um espaço feminista negro (Priscila, lawô<sup>90</sup>).

Eu me considero uma feminista negra sim, é... toda a minha perspectiva ideológica, toda a minha prática, ela está cercada por uma perspectiva, é... feminista negra. A forma de ler o mundo, é... o reconhecimento de como os valores civilizatórios africanos e de como o nosso... ponto de vista, visão de mundo, é... estrutura o feminismo negro e o papel que as mulheres vai ter na transformação da sociedade e na garantia da permanência e preservação da nossa tradição da cultura e das nossas formas de existir (Clarice, lawô).

Enquanto que para Mãe Stella de Oxóssi (*apud* MARIANO, 2007), Iyalorixá que foi uma liderança feminina das religiões de matriz africana na Bahia, essa postura de liderança entre as mulheres negras do Candomblé vem do fato de elas terem sido:

[...] as pioneiras do candomblé eram princesas africanas que vieram para a Bahia em fins do século XVIII, criaram o princípio de que as suas casas religiosas só poderiam ser lideradas por mulheres. Uma tradição mantida até hoje nos terreiros mais antigos como: a Casa Branca, o Alaketu, o Gantois, o Afonjá e o Cobre (OXÓSSI, *apud* MARIANO, 2007, p. 38).

<sup>89</sup> Entrevista concedida em novembro de 2018.

<sup>90</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2018.

As grandes sacerdotisas dos Candomblés da Bahia viveram em um período de muita perseguição às suas tradições religiosas, ao seu povo e à sua fé, mas resistiram e não deixaram de acreditar nem de amar. Seus exemplos são de fortaleza, liderança e feminilidade negra. Pois, como nos diz Audre Lorde (1984), “somos mulheres negras que nascemos numa sociedade impregnada de repugnância e desprezo de tudo que é negro e feminino”. Assim, nossa reflexão segue em busca de uma perspectiva feminista negra tentando ampliar a voz dessas mulheres, como recomenda Angela Figueiredo (2020, p. 17):

Nesse sentido, uma epistemologia insubmissa feminista negra decolonial é aquela que se rebela frente às normas previamente estabelecidas, rompendo fronteiras e colocando os sujeitos que historicamente estiveram à margem no centro da produção do conhecimento, no nosso caso em especial, colocando as mulheres negras no centro da produção.

### Uma concepção feminista negra no Candomblé

Pode-se entender, então, pelas falas das entrevistadas, que a maioria concorda que as mulheres de Candomblé são feministas negras, mas diferem em como esse feminismo poderia ser descrito. Alguns pontos em comum que podemos destacar, e que nos ajudariam a ter uma concepção mais aproximada dos princípios fundamentais do Feminismo Negro no Candomblé, são:

- *Ancestralidade*: o fato de que as tradições das casas matriarcais são mantidas a partir do princípio de respeito a certa prática ancestral, onde o feminino era o eixo balizador que orientava as ações coletivas, e isso vem sendo mantido em algumas casas.

E hoje eu sou, é... quem eu sou é fruto de tudo isso, da minha mãe, é fruto da minha avó, é fruto das minhas tias, das minhas primas, Mãe Hilda, Dedete Lima, né? Sempre que

eu paro pra pensar nas influências da minha vida, eu paro pra pensar nessas mulheres, né? Então, eu... eu sempre penso na mulher negra, inclusive fortalecendo as meninas que estão do meu lado na militância, as colocando pra falar, pra provar o quanto elas são capazes, o quanto elas são fortes, porque a sociedade que não...onde o lugar do protagonismo, o lugar da fala, o lugar de estar em evidência nunca é pra nós, né? Nunca é pra comunidade preta, muito menos para as mulheres negras (Zezé, lawô<sup>91</sup>).

- *Matrifocalidade*: a importância dada ao princípio da matrilinearidade, o que leva muitas mulheres negras a serem conduzidas aos cargos de comando e de poder em muitos Terreiros, seguindo a linha de sucessão matriarcal.

Na história, as mulheres de axé sempre se uniram entre elas, foram as primeiras que abriram as trincheiras de luta na busca de sua liberdade e autonomia. O terreiro de candomblé é local de base e referência para o enfrentamento à colônia, machismo, racismo, sexismo. Foi dessa estrutura matriarcal que nos fortalecemos para estabelecer estratégias de sobrevivência, resistência e seguirmos para as conquististas e avanços (Rose, Ekedy<sup>92</sup>).

- *Geração*: o valor do pensamento das mais velhas, pelo acúmulo de saberes e práticas, pelo avanço da idade biológica e/ou da idade da iniciação e as contradições geradas a partir dos questionamentos das mais novas.

Eu percebo nas novas gerações, né? De Yawôs e de Ekedis mais novas que estão raspando e se iniciando agora, né? Mais recentemente, é... elas reivindicam, né? Eu vejo, por exemplo, no grupo do *WhatsApp* do terreiro, quando tem piadas machistas, piadas que... comentários machistas, as meninas mais novas se... assim... reagem, né? Então, essa coisa do feminismo, é... aparece muito mais pela reivindicação das filhas da casa mais novas, de uma geração que vem com isso muito forte, reivindicando esse lugar feminista, né? Da mulher. Mas, não como algo de condução da casa. É... eu não, não sinto esse... eu sinto dessa forma, né? É muito mais uma reivindicação das me-

<sup>91</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2018.

<sup>92</sup> Entrevista concedida em agosto de 2017.

ninas e... e de algumas pessoas um pouco mais sensíveis, mas, em geral, ainda há lugar pra piadas machistas, comentários machistas, que... desagradam inclusive alguns homens (Clarice, lawô).

- *Afrocentralidade*: a importância da origem africana das práticas, metodologias e epistemologias a que esse modelo de visão de mundo está associado, onde as mulheres são centrais na estrutura de poder, tendo cultos específicos para sacralizar essas posições.

As mulheres de Axé são feministas por natureza, desde os primórdios da chegada da religião de matriz africana, onde as mulheres deram o primeiro passo inicial de empoderamento do matriarcado religioso, dando às mulheres significativas relevâncias dentro da sociedade que, na época, e até os dias de hoje, eram essencialmente machista (Neuza, Iyalorixá<sup>93</sup>).

- *Experiência*: muitas falam de um feminismo baseado na vivência empírica, da prática, dos atos, ações e atitudes tomadas pelas mulheres no enfrentamento a diversas situações de opressão, que não dizem respeito exclusivamente às opressões e violências de gênero.

Me considero uma feminista negra, menos naquilo que discute teoria feminista negra ou replica teoria feminista negra ou articula, é... teoricamente, né? E mais uma pessoa que faz a *práxis* do feminismo negro, principalmente com o trabalho que a gente tem, mulheres negras que estão presas, que é essa *práxis* de uma articulação comunitária, né? Em que a gente cria mecanismos, cria métodos de emancipação, né? Para todas as mulheres, mulheres negras, né? Eu acho que essa é uma *práxis* do feminismo negro, criar esses mecanismos, é... não inventá-los, né? Mas, a gente lidar, aprender com as mais velhas, principalmente, com a história da resistência de mulheres negras, é... que métodos, que dispositivos são esses de que a gente pode... que técnica, né? É uma tecnologia ancestral e que a gente vai reatualizando no tempo e que a gente vai usando, lançando mão pra na contemporaneidade, né? Dentro do

<sup>93</sup> Entrevista concedida em novembro de 2018.

nosso tempo. A gente conseguir, pra mim esse objetivo final, que é o processo de emancipação de todas nós, né? Então, nesse sentido, pra responder a segunda pergunta, eu acho sim, que as mulheres de Axé são feministas negras, não por uma aplicação teórica ou de princípios, né? Não seria algo propedêutico, doutrinário, mas por uma *práxis* cotidiana, a partir desse mecanismo de aprendizagem ancestral, né? Que a gente tem com nossos rituais, né? Todos eles que envolvem um corpo, um cuidado com os nossos corpos, que envolve um cultivo com aquilo que há de sagrado em nossos corpos, que envolve o senso de comunidade entre as mulheres negras, com todas as batalhas, as tensões que são próprias mesmo das comunidades de Axé, próprias mesmo das comunidades negras e humanas, né? Mas, dentro desses conflitos, dessas tensões, a gente consegue, na medida de um possível, né? Uma... isso que eu falei que me parece um princípio básico de feminismo negro, que é menos teórico, e mais uma prática, uma prática de emancipação comunitária (Denise, lawô<sup>94</sup>).

- *Afeto*: descrevem um feminismo do cuidado uns com os outros, umas com as outras, onde o coletivo supera o individual.

Foi com Mãe Hilda que eu tive a percepção do quanto àquela mulher tinha produzido, tinha afeto pela sua comunidade, enfim, tinha feito pra sociedade no geral, né? Criar uma escolinha para as crianças que moravam na periferia e não tinham acesso à escola formal, porque não tinham registro de nascimento. A escolinha de Mainha era isso, e elas ficavam na rua porque nem o... né? O Estado as acolhia. E aí ela fez o papel do Estado, ela as acolheu dentro do seu barracão, né? De candomblé. E isso me marcou muito, mais do que o Ilê Ayê, inclusive, mais do que o Ilê Ayê. A Escolinha Mãe Hilda, a experiência da Escolinha Mãe Hilda foi muito forte pra mim e, dentro daquela lógica do candomblé de, de novo, acolher, compartilhar, alimentar, proteger... elas fazem muito isso (Zezé, lawô).

- *Independência econômica*: ao longo da história, as mulheres de Candomblé buscaram cedo essa independência através da ocupação das ruas com seus ofícios, como ganhadeiras em diferentes atividades, tornaram-se independentes e compraram alforrias, educaram seus filhos e filhas e sustentaram seus maridos e

<sup>94</sup> Entrevista concedida em novembro de 2018.



## Terreiros de Candomblé, inclusive.

É, então partindo dessa ideia, desse lugar que feminismo negro é um outro feminismo, né? As mulheres de Axé são feministas sim, né? Porque as religiões de matrizes africanas, né? Candomblé e Umbanda e outras denominações, foram historicamente demonizadas e foram essas mulheres que sustentaram essa religiosidade até hoje, né? Sustentaram de que modo, se elas também são demonizadas junto? Então, isso já é um enfrentamento, que a gente pode dizer, que pela experiência, né? Elas se configuram enquanto feministas negras. E, a outra questão, enquanto sustento dessas mulheres, né? A vida pessoal delas, a solidão delas, o enfrentando social com relação do racismo religioso, é... elas próprias que já se sustentavam, já tinham uma... uma postura muito autônoma, muitas eram comerciantes, muitas trabalhavam com vendas, né? Trabalhavam lavando roupa, é... trabalhavam no mercado de Santa Bárbara, trabalhavam como fiteira, e sustentavam sua família, trabalhavam como vendedora de acará e, sustentavam sua família, sustentavam seu Axé dessa forma, e eram completamente mal vistas pela sociedade, justamente por aquela ideia, né? Machista. Que era a empregada para as mulheres brancas que não deveriam trabalhar, mas, que deveriam sustentar a casa, enquanto as mulheres negras, além de trabalhar, além de não ter um marido, já sustentavam essa casa e sustentavam ainda a sua espiritualidade, que não é só espiritualidade que essas religiosidades representam (Suely, Ekedy).

- *Sexualidade*: muitas relataram a importância de defender a autonomia das mulheres em relação aos seus corpos e ao exercício das suas sexualidades como pauta desse Feminismo Negro.

Eu considero a sexualidade sim, é... hetero, homossexuais, eu considero uma bandeira de luta muito grande, né? Cada um no seu lugar para afirmar e levantar a sua bandeira, é... é uma bandeira negra, é uma bandeira, é... uma bandeira que afirma seus valores nos quatro cantos, precisa estar afirmando para que você veio, para que você é. E essas mulheres, independente, né? De ser hetero ou não, de ser homossexuais ou não, essas mulheres, elas... elas sempre... elas sofreram, né? E ainda sofre muito para poder é... levantar sua bandeira, mas, quando uma mulher negra, uma mulher preta, vermelha, uma mulher banto

indígena, é... luta... que vai para a sociedade como... eu, sempre fui a mulher que lutei para comprar meu sal, para comprar minha pimenta, para fazer minha feira, pra fazer a feira da... do terreiro, né? Sem esperar que aquele homem dissesse o que eu tinha que comer ou não. Então, isso é uma bandeira de liberação, uma bandeira de luta, que as mulheres, né? Na hora em que se juntam, vão lá e fazem que sem precisar que os homens considerem que ele é o tal, porque até hoje, é... lá no terreiro sempre costuma falar: menina não importa qual é o seu pensamento sexual, mas, importa que você... uma mulher, uma mulher que luta por a defesa dos seus direitos, a mulher que afirma os seus direitos, a mulher que vem vivenciando, né? Na sociedade, né? Um modo de vê, um modo de respeitar os direitos do outro, o modo de considerar a outra nesses embates. Liderança tem que estar sempre junta, tem que estar sempre respeitando os direito da outra, levantando essa bandeira com a união, com as mãos dadas para fortalecimento dessas mulheres. É... que é vivenciada, né? E que é silenciada na sociedade. Então, essas mulheres precisam cada vez mais afirmar, né? Afirmar: sou mulher, não preciso de viver com homem para poder garantir meus direitos, mas, sim, dar as mãos às mulheres para viver os dias mais de agradecimento e de luta para vencer todos esses tipos de preconceito, todos esses tipos de homofobia, todo esse tipo de racismo, todos esses tipos, né? Que vêm silenciando essas mulheres (Mametu<sup>95</sup> Kafurengá<sup>96</sup>).

- *Ecofeministas*: as mulheres de Terreiro falam da necessidade de buscar o respeito aos elementos da natureza, a integração da nossa humanidade como parte da natureza englobante, dando outros significados à necessidade de cuidados com o planeta, com a saúde, com as energias da natureza que são a representação dos Orixás.

Então, através do cultivo desse corpo ancestral, da compreensão que esse corpo ancestral é belo, é importante, é justo, de que ele está organicamente situado no planeta, né? A partir da sua relação com as

<sup>95</sup> Título da líder espiritual na Nação Angola.

<sup>96</sup> Entrevista concedida em novembro de 2018.

plantas, com as águas, com o céu, com o vento, com o mar, com a terra, né? Então a gente vai se cultivando, aprendendo a se gostar, aprendendo a entender a nossa importância no planeta, na nossa sociedade, de uma forma diferente daquela que a sociedade nos vê e, no Axé, a gente vai conseguindo, então, esse processo de emancipação, tanto no ponto de vista, na minha opinião, subjetivo, identitário, quanto emancipação no âmbito do coletivo, que a gente está juntas, que a gente se une, não é só uma mulher negra ali passando na rua de branco, é uma mulher negra que pertence a uma comunidade de Axé, e que carrega um legado, né? E que não é desse tempo só, é um legado ancestral, né? De cultivar o Axé do mundo, da nossa cidade, da nossa comunidade. Então, eu acho que nesse sentido, sim, nós mulheres de Axé somos feministas negras, pela prática cotidiana da emancipação comunitária, né? Todas nós (Denise, lawô).

Assim, percebemos que as mulheres de Candomblé vêm exercendo seu feminismo de diferentes formas, pois antigamente não havia esse rótulo, esse nome, e muitas não se viam ou não se veem ainda como parte da pauta do feminismo hegemônico. Elas não se identificavam no espaço das narrativas do feminismo acadêmico e nem em muitas das pautas de militância do feminismo hegemônico ocidental.

Houve um tempo que, eu penso, que eu era feminista com, digamos, um raço do feminismo ocidental, porque existem vários feminismos e, para mim, é... a mulher teria como lugar somente a sala, né? Nada de cozinhar, nada de, é... relação com outros homens, né? A gente deveria estar em lugar de destaque. Nessa fase da minha vida eu não queria saber de relacionamentos, porque, para mim, não é todos os homens equivaliam a essa relação meio que escrota, não é? Bom, então eu passei, passei dessa fase porque depois eu fui percebendo, por exemplo, em relação à cozinha, que era uma coisa necessária, importante. Passei a perceber que o cozinhar e o sentar para comer também era uma forma política, além do entretenimento social. Então, eu passei a, vamos dizer, tranquilizar-me mais nesse modo de ser feminista, que não é travestido, mas procurar esse feminismo é... que me dá equilíbrio, que me deixa, é... que me dá possibilidade de estar cada vez melhor e mais li-

vre, porque liberdade é uma coisa que a gente luta constantemente. Então, eu, enquanto uma mulher negra e mulher de candomblé, não muito, intensamente ativa, sim, eu me considero feminista. Mas, é isso, é um feminismo, um feminismo que eu fui percebendo que ele não pode ser, não é similar às ideias hegemônicas de feminismo que nos foram impostas (Jaci, Ekedy).

## Nas fronteiras do Feminismo Negro

Tivemos também depoimentos em que as mulheres questionaram esse feminismo, recusando-se a conceituar as mulheres de Candomblé como feministas, ou em defini-las como tal. Muitas reconhecem os limites dos conceitos e os perigos coloniais de sua aplicabilidade do ponto de vista epistemológico.

Eu não gostaria de generalizar pra dizer que as mulheres de Axé são feministas. Eu acho que as mulheres de Axé se posicionam, conduzem a nossa cultura, a nossa religião, a nossa tradição como grandes lideranças que compreendem, é... e fazem leituras da sociedade, são leituras políticas. Agora, acredito também que elas reconhecem, do ponto de vista da forma como está estruturada a nossa cultura, que é necessário a existência do equilíbrio entre o masculino e o feminino para condução do equilíbrio de uma sociedade. E, sem dúvida nenhuma, ao pensar nessa referência, elas vão, parece, aparentemente, elas entram em contradição com a perspectiva feminista negra, mas, na realidade, o feminismo negro, ele não é um feminismo que, é... abre mão da existência ou do, da relação com os homens negros, na realidade. Ela reivindica dos homens negros um lugar também de feminista, ele reivindica dos homens negros uma perspectiva de, é... que ele abandone a... a estruturação do pensamento machista, que eles abandonem o... se é que existe, né? Os privilégios de uma sociedade machista e caminhem é... igualmente é... e façam uma caminhada junto de nós, mulheres negras, igual, igualitária (Val, Ekedy<sup>97</sup>).

<sup>97</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2018.

Considero feministas as mulheres que assim se reivindicam, a partir de suas próprias reflexões sobre o que seja o feminismo. Assim, não acho que as mulheres do axé (eu sou do Ngunzo!), por esta condição, sejam feministas, embora a história recente dos candomblés passe a revelar práticas assim consideradas (Rosângela, lawô<sup>98</sup>).

Nesse ponto, Oyěwùmí nos ajuda a refletir, quando diz que:

Quando realidades africanas são interpretadas com base nas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais. Na verdade, as duas categorias básicas de mulher e gênero demandam repensar (OYĒWUMI, 2004, p. 8).

Em uma discussão sobre a saúde das mulheres negras nos Estados Unidos, em 1987, Angela Davis afirmou que a maior barreira para a saúde das mulheres negras norte-americanas era a pobreza e a dependência de políticas que disponibilizassem serviços de saúde públicos. Nesse contexto, a população feminina negra sofria os impactos dos efeitos do capitalismo e do modelo de atenção à saúde daquele país, onde cerca de 20 milhões de pessoas sofriam com a fome. Também, a população negra apresentava elevados níveis de doenças cardiovasculares, artrite e diabetes, hipertensão e câncer de pulmão, estômago e esôfago (DAVIS, 2017).

A autora afirma ainda que duas em cada três pessoas adultas pobres eram mulheres e que as mulheres negras americanas eram duas vezes mais propensas a mortes que as brancas por doenças cardiovasculares hipertensivas. A mortalidade infantil entre as crianças negras era duas vezes maior do que entre as brancas e a mortalidade materna, três vezes maior entre as mulheres negras afro-americanas, além disso, quatro vezes mais mulheres negras são assassinadas do que as brancas nos Estados Unidos. Davis (2017) afirmou também que, além da África do Sul, os Esta-

<sup>98</sup> Entrevista concedida em novembro de 2018.

dos Unidos são o único grande país industrializado do mundo desprovido de um plano nacional unificado de assistência à saúde, onde a privatização de tais serviços só tem crescido ao longo do tempo, ampliando a exclusão da população mais pobre que é na maioria negra.

No Brasil, apesar de termos um sistema de saúde pública universal e integral, onde todos têm seu acesso garantido, ainda lutamos por equidade e no combate ao racismo institucional dentro do sistema. Por conta disso, as mulheres negras brasileiras também apresentam os piores índices quando comparadas às mulheres brancas. Diante dessa realidade, as mulheres negras têm se unido em pautas de lutas por políticas de combate ao sexismo e ao racismo na saúde, na busca da promoção de direitos sociais não alcançados, e dentre os segmentos de mulheres que estão nessa luta se encontram as mulheres de Candomblé.

Mas a referência do feminismo negro pra mim me trouxe muito, muito conforto teórico, epistemológico. Então, eu considero que me sinto sim uma feminista negra que milita uma luta antirracista dentro da saúde coletiva, dentro da antropologia. E... sinto que isso cada vez mais me faz sentido e cada vez mais me dá a segurança daquilo que eu acredito, das coisas que eu penso e... inclusive, faz com que meu trabalho faça sentido. Porque isso também foi um processo de uma construção, né? De ser antropóloga dentro da saúde coletiva. A discussão do racismo em saúde me fez tomar muito mais consciência e dar muito mais sentido ao meu trabalho, porque dentro da antropologia eu já discutia essa questão das religiões de matrizes africanas e do racismo na saúde coletiva, eu não encontrava esse eco, né? Pra continuar trabalhando com essas questões. Cheguei a tentar trabalhar com a questão da família de santo dentro da... a ideia de cuidado em saúde, mas sempre foi muito difícil dentro da saúde coletiva. Então, o campo da saúde, do racismo em saúde e da saúde da população negra acabou sendo um refúgio pra que eu pudesse continuar fazendo as coisas que eu já fazia, né? Sem que isso soasse incoerente, sem que soasse fora do lugar, né? Então, eu consegui encontrar dentro do lugar da saúde coletiva o meu lugar de atuação

e de militância, enfim, de olhar pro mundo dessa forma (Clarice, lawô).

Sabe-se que mesmo antes de chegarem ao Brasil como escravizadas, as mulheres negras já conheciam a violência da guerra entre povos africanos vizinhos que vendiam aos traficantes portugueses os prisioneiros e prisioneiras vencidos. No continente africano as mulheres Yorubás participavam do conselho dos ministros, tinham organizações próprias e chegaram a liderar um intenso comércio que incluía rotas internacionais. Por conta dessas experiências, as mulheres negras, na Bahia do início do século XIX, conseguiram o que parecia impossível: fizeram uma nova organização religiosa que conciliava tradições de diferentes povos africanos, resistindo à miséria, à escravidão e, mais tarde, à perseguição policial (MARIANO, 2007).

Através do Candomblé, com diplomacia, inteligência e fé, elas reuniram todos os elementos necessários para garantir ânimo e autoestima ao seu povo, a partir da valorização de uma identidade afrodiaspórica, sendo esse o traço comum entre negros e negras que aqui se encontraram diante da experiência de alienação provocada pela escravidão.

O Candomblé atuou, e ainda atua, como um bálsamo, como um espaço de promoção da saúde da população negra, como uma terapia para o povo negro, não permitindo que muitos enlouquecessem, adoecessem ou mesmo morressem acreditando que não eram seres humanos, ou que não tinham alma. Tais mulheres, a partir de referenciais de origem africana, ressignificaram a humanidade negra na diáspora. Sem dúvida, um procedimento terapêutico e de amor, extremamente eficaz diante da *barbárie* da escravidão e da violência religiosa a que foram e são constantemente submetidas.

### **Considerações finais**

Assim, parece-nos perceptível que o caminho para a superação do racismo, do sexismo e de tudo que possa nos tirar a saúde e adoecer,

apontado por Audre Lorde (1984), por bell hooks (2002), pelas militantes negras, pelas lyalorixás e pelas mulheres negras de um modo geral, ainda é não desistir da luta contra toda forma de opressão e não desistir do amor, o amor cura o ódio e a dor, além de preencher essa falta histórica de afetividade promovida pela relação de desumanização colonial sobre os corpos de negros.

Ao lutar contra todas essas formas de opressão, as mulheres negras de Candomblé se posicionam nos cruzamento dos eixos de opressão interseccional e incluem entre esses eixos o racismo religioso, que afeta as religiões de matriz africana. Essas pautas de luta e esse posicionamento é um dos princípios do Feminismo Negro, portanto, as mulheres de Candomblé que se colocam nessa posição, frente a essas pautas, podem ser consideradas sim feministas negras, do ponto de vista teórico e também empírico.

Com relação à saúde, bell hooks (2002) diz que nossa recuperação está no ato e na arte de amar, segundo ela, muitas mulheres negras sentem que em suas vidas existe pouco ou nenhum amor. Essa realidade é tão dolorosa que raramente se fala de forma aberta sobre isso, mas o amor é o caminho para a promoção da saúde das mulheres, pois o amor cura e as mulheres de Candomblé sabem bem disso.

## Referências

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra**. 2 ed. Brasília/DF, 2013.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf](http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf). Acesso em: 18 nov. 2019.

CORDEIRO, Rosa Candida. **Experiência de adoecimento de mulheres e homens com doença falciforme**. 2013. Tese (Doutorado em Gênero, Cuidado e Administração em Saúde) – Escola de Enfermagem da Universidade Federal da Bahia, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/>



ri/bitstream/ri/13587/1/Tese\_Enf\_%20Rosa%20C%3%a2ndida%20Cordeiro.pdf. Acesso em: 22 fev. 2021.

CRENSHAW, Kimberle. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Rev. Estud. Fem.**, v.10, n. 1, p.171-188, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Cultura e Política**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.

FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v.12, n. 29, e 0102, p. 2-24, jan./abr. 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5965/2175180312292020e0102>. Acesso em: 21 nov. 2020.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as Rosas Negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa... Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. p. 34-53.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, mar. 2008.

HOOKS, bell. Vivendo de Amor. In: WERNECK, Jurema (org.). **O livro da Saúde das Mulheres Negras**: nossos passos vêm de longe. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2002. p. 188-198.

LORDE, Audre. Olhos nos olhos: mulheres negras, ódio e fúria. In: \_\_\_\_\_. **Sister Outsider**. Califórnia Copyright, 1984. p. 145-175.

MARIANO, Agnes. Mães de Santo. **Blog Soteropolitanos**: cultura Afro. 2007. Disponível em: <http://soteropolitanosculturaafro.wordpress.com/2007/11/08/maes-de-santo/>. Acesso em: 20 nov. 2020.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para usodidático de: OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceptualizing

Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. Gender Series, Dakar, CODESRIA, v. 1, 2004.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu. Salvador: Edições Maianga, 2006.

# Gordofobia e resistência da mulher gorda

*Rosimere da Paixão Santos  
Angela Figueiredo*

## Introdução

Este capítulo é parte das reflexões de uma pesquisa de mestrado, realizada pela discente Rosimere da Paixão Santos, sob a orientação da Professora Doutora Angela Figueiredo, cujo tema é a gordofobia, um tipo de preconceito que se manifesta, entre outras formas, pela linguagem, que naturaliza um ideal de beleza e saúde e exclui os corpos que se distinguem desse padrão. A gordofobia faz parte da minha trajetória de vida, desde a minha adolescência sempre vivenciei o conhecido efeito sanfona<sup>99</sup>, emagrecendo e engordando. Essas mudanças no meu corpo, ainda quando adolescente, passaram a preocupar a minha família que me orientou a buscar um endocrinologista, no sentido de compreender as razões que levavam a essa variação no meu peso. Pelo modelo de padronagem estabelecido nos manequins atuais, sou considerada uma mulher gorda menor<sup>100</sup>, vivendo sob o efeito sanfona.

Na ocasião da consulta com o endocrinologista, ele me fez vários questionamentos referentes à minha alimentação e indicou a realização de exames, a fim de conseguir identificar o meu estado de saúde. Retornei ao médico com os resultados, os quais não indicaram nenhuma alteração

---

<sup>99</sup> Efeito sanfona é o ciclo em que uma pessoa apresenta dificuldades para manter o peso. Disponível em: <https://www.vigilantesdopeso.com.br/br/artigos/efeito-sanfona>. Acesso em: 20 fev. 2021.

<sup>100</sup> Vale destacar que os manequins são classificados no mercado da moda em: Curvy, que são moda para mulheres “nem gordas e nem magras”; Plus Size: “Tamanhos Maiores”, em Inglês; “Gorda Menor”, para mulheres gordas, mas que se “sentem mais magras”; e “Gorda Maior” que são mulheres mais gordas, segundo Flávia Durante (2018). Disponível em: <https://flaviadurante.blogosfera.uol.com.br/2018/03/14/mulheres-nao-sao-plus-size-e-sim-gordas-mais-glossario-da-moda-gg/>. Acesso em: 20 fev. 2020.

na minha saúde, o que, para mim, como leiga no assunto, só demonstrava um ótimo sinal. Mesmo não apresentando nenhum problema que necessitasse de algum tratamento, o endocrinologista resolveu receitar um medicamento indicado para o emagrecimento, o qual deveria fazer o uso de três caixas, para que pudessem ser visualizados seus efeitos.

Passando a utilizar esse medicamento, a minha garganta sangrava, mas por estar vivenciando um período de inverno, achei que poderia ser algo relacionado ao frio. Na busca por um padrão de corpo, percebi que estava destruindo a minha saúde física e mental. Como na adolescência o corpo representa uma imagem fundamental, passamos a imitar os padrões exigidos pela sociedade, que é o corpo magro, considerado como belo, que aponta um fenômeno coletivo propagado pela mídia e nas relações familiares e sociais.

Vale ressaltar que a minha experiência envolve um médico branco, que em momento algum me encaminhou para uma nutricionista, e nem me incentivou a praticar atividades físicas. Essas atitudes indicam discriminação, preconceito, ignorância, negligência e estereotipação racista, que atingem diretamente pessoas negras como eu. De modo mais abrangente, a gordofobia médica afeta cada vez mais às mulheres, fato disso é que as redes sociais diariamente têm mostrado como uma mulher gorda sofre ao adentrar em um consultório médico, muitas vezes nos sentimos humilhadas diante desses profissionais, que acham que precisamos emagrecer a qualquer custo, inclusive em detrimento de nossa saúde.

A crítica que deve ser feita aqui é sobre a ideia de instantaneidade que muitas pessoas têm sobre a perda de peso, a qual é perseguida a todo custo, através de dietas que muitas vezes podem colocar a saúde e até a vida em risco, sem que haja um processo de reeducação alimentar e/ou de práticas de exercícios, tudo isso em razão de padrões socialmente estabelecidos sobre o corpo.

Ao longo da pesquisa, tenho percebido como as pessoas que não conseguem se adequar a esse padrão de magreza vivenciam sofrimentos emocionais, chegando até a desenvolver patologias que podem levá-las inclusive à morte, como a anorexia e a bulimia<sup>101</sup>. Percebemos que todo o aparato social não é construído para atender a pessoas gordas, como por exemplo, os assentos nos aviões e no transporte público, o tamanho das catracas, além do preconceito sofrido pelas pessoas gordas cotidianamente, através de comportamentos que marginalizam quem não apresenta o “peso ideal”.

A discursão sobre a gordofobia tem tido cada vez mais destaque na sociedade. Resta-nos o desafio de saber: Como enfrentar esse preconceito contra pessoas gordas e estigmatizadas? Como essas pessoas podem se defender? De que maneira os movimentos sociais contemporâneos vêm se articulando em relação ao empoderamento e à autoaceitação?

A gordofobia é um preconceito que cada dia mais vem sendo reforçado pela mídia, quando considera que o corpo ideal é o corpo magro e branco. As pessoas gordofóbicas se comportam de forma a julgar as pessoas gordas, criticando-as, ridicularizando-as, fazendo com que se sintam “anormais”, e esse estigma tem aumentado na pandemia da Covid-19, onde várias pessoas estão ainda mais preocupadas com a sua estrutura corporal, pois o corpo gordo é visto como um corpo doente e fora do padrão.

### **Opressões cruzadas e padrões sociais**

Os padrões sociais associados à normalidade fazem as pessoas dissidentes compreenderem seus atributos como defeitos, o que gera estigmas, que por sua vez causam isolamento, insegurança, e até ansiedade e

---

<sup>101</sup> Anorexia é um transtorno alimentar que afeta pessoas de ambos os sexos e é mais comum entre os jovens. Enquanto que a bulimia é um transtorno que tem relação com a maneira como a pessoa enxerga seu corpo e se aceita ou não. Disponível em: <https://zenklub.com.br/blog/saude-bem-estar/bulimia-nervosa>. Acesso em: 20 fev. 2021.

depressão, diante dos olhares de pessoas consideradas normais. Cada vez mais cedo, a pressão pelo corpo perfeito aparece como cobrança social, principalmente para as mulheres. Por isso, o ativismo gordo faz parte da resistência e reivindicação de mulheres de todas as idades, que se rebelam contra as violências cotidianas, já que a opressão estética feminina nos violenta desde que nascemos.

Segundo Wolf (1992, p. 35):

Esta sobreposição de mecanismos de controle faz com que as mulheres gordas sofram uma opressão peculiar: além da discriminação experimentada nas relações sociais, de forma velada ou não, da constante vigilância, da culpabilização e da cobrança por iniciativas que a encaixem no padrão estético hegemônico, elas enfrentam uma batalha contra si mesmas, apresentando auto reprovação, culpa e maior risco de desenvolvimento de transtornos psicológicos e alimentares.

É evidente, como foi apresentado acima, que as mulheres gordas são tratadas na sociedade a partir de uma concepção pejorativa sobre nossos corpos e, principalmente, por sermos mulheres, o que faz com que sejamos apontadas como desleixadas, preguiçosas, inadequadas e assexuadas. Essas expressões deixam marcas nas subjetividades, atingindo diretamente a autoestima, saúde mental e, em casos extremos, podem levar mulheres gordas a óbito, devido à realização de intervenções que podem ter desfechos trágicos.

É importante destacar que os corpos brancos, mesmo sendo gordos, ainda assim são cruzados por classificações e atribuições de qualidade e *status*, em outras palavras, o corpo gordo branco é menos desvalorizado que o corpo gordo negro, assim como a categoria classe social interfere nessa valorização/desvalorização. Portanto, há uma diferença muito grande entre esses corpos, pois uma mulher branca e gorda não sofre das mesmas opressões que uma mulher negra e gorda, uma vez que os corpos negros vivenciam também a marca perversa do racismo. O que se quer

dizer aqui é que a mulher negra, gorda e de classe popular é alvo de múltiplas categorias discriminatórias, que colocam essa mulher em situação de inferioridade social com base em suas condições corpóreas e sociais.

Sabemos que a mulher negra se encontra na base da pirâmide social, sendo oprimida ao longo de sua vida, sofrendo violências em diferentes espaços. Assim, compreendemos que são essenciais as organizações e movimentos sociais de mulheres na luta para que seus direitos sejam conquistados e cumpridos. Nesse contexto, mulheres negras se reúnem em prol de discutir e combater opressões nos campos de gênero e raça, além disso, é importante a atuação do Feminismo Negro, buscando refletir e debater sobre as vivências ímpares das mulheres negras, traçando caminhos para que gradativamente ocorram mudanças que visem à igualdade de direitos para as mulheres, e em especial para as mulheres negras.

### **Corpo e beleza ao longo da história**

No período do Renascimento surgiram diversas teorias médicas postulando a inferioridade de indivíduos que não se encaixavam em padrões eurocêntricos. Com a exaltação das formas corpóreas, o corpo palito e robusto representava fartura e prestígio, e era o modelo de corpo percebido como perfeição.

Já no século XIX o corpo ideal era caracterizado pela cintura grossa, costas volumosas, coxas e braços arredondados e seios generosos, sendo associado a mulheres honestas e mães de família. Ter um corpo volumoso era sinônimo de beleza, fartura e riqueza. É no século XX, período pós-guerra, quando a obesidade começa a ter um crescimento acentuado, o corpo gordo deixa de significar abundância e passa a traduzir desleixo. Em contrapartida, o corpo magro passa a ser valorizado e se torna um padrão fortemente estimulado pela cultura e pela mídia, onde as modelos magras transmitem uma imagem de poder, feminilidade, fama e sucesso.

Por consequência, com a questão do domínio dos corpos, segundo Michael Foucault (1997), e o processo de medicalização ou enquadramento social, a gordura passa ser vista com algo não saudável e que deve ser medianizada, trazendo à tona a imposição de um corpo belo, um corpo esculturalmente magro que serve como padrão de beleza.

Por sua vez, a beleza, enquanto conceito, passou por diversos contornos ao longo da história da sociedade. No entanto, hoje enfrenta uma situação um tanto desafiadora, considerando o contexto de popularização das redes sociais. Podemos perceber que o mercado para bens e serviços de beleza aumentou significativamente nas últimas décadas. O corpo e a aparência física se tornaram objeto de consumo, poder, competição e socialização, gerando promessas de resultados rápidos para os consumidoras/es e muito lucro para a indústria da beleza. E considerando as questões de dominação e subjugação da população negra, impostas pelo processo de escravidão e suas consequências na contemporaneidade, precisamos enfatizar que o padrão de beleza também é influenciado pelo racismo, principalmente no controle dos corpos femininos.

Nesse sentido, Sueli Carneiro (2003) demarca a necessidade da articulação entre gênero/raça/cor na luta do movimento feminista contra a violência de gênero:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho



tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação (CARNEIRO, 2003, p. 49).

É preciso relembrar que o passado escravocrata brasileiro impôs e ainda impõe à população negra situações em que suas existências são alvo de objetificação e manuseio, especialmente quando o assunto é a mulher negra. Assim, compreender a estética negra é entender que o racismo presente até hoje é fruto de um processo histórico, que inclusive contempla a atuação de negras e negros escravizados que lutaram em busca de liberdade e autonomia. Pensar a estética negra é, antes de tudo, saber que ela se materializa no corpo e na história, antes de se transformar em cores e formas, pensamento e ação. O corpo negro é pensado para além do individual, ele é feito de pele, cabelo, boca e nariz, mas também carrega um sentido coletivo. Os padrões estéticos da cultura branca quase sempre violam as mulheres negras em suas identidades, em seus corpos e em suas culturas.

O racismo, a despeito de todas as leis antidiscriminatórias e da norma politicamente correta da desejabilidade do preconceito na convivência social, apenas sofreu transformações formais de expressão. Não é posto nem dito, mas pressuposto nas representações que exaltam a individualidade e a neutralidade racial. Do branco a branquitude reduzindo o negro a uma coletividade racializada pela intensificação artificial da visibilidade da cor e de outros traços fenótipos aliados a estereótipos sociais e morais. As consequências são inevitáveis: a neutralidade de cor/raça protege o indivíduo branco do preconceito e da discriminação raciais na mesma medida em que a visibilidade aumentada do negro o torna um alvo preferencial de descargas de frustrações impostas pela vida social (CARONE, 2003, p. 23).

Os estigmas negativos que recaem sobre as mulheres negras são fruto do processo de europeização no período colonial, que legitimava o modelo ideal de beleza como sendo o da mulher branca, o que acabava por colocar a mulher negra e seu corpo às margens de um sistema de dominação, oprimindo esse tipo estético, tido como feio, oposto ao modelo ideal.

## Discriminação e perda de direitos

Na sociedade atual há uma preocupação excessiva com a imagem, especialmente de como as pessoas são percebidas pelos outros, desconsiderando-se, muitas vezes, aquilo que as pessoas são, aquilo que têm a oferecer e aquilo que elas podem vir a ser. Nesse sentido, a gordofobia é um preconceito muito mais grave do que se pode entender superficialmente, ela é um ataque às pessoas gordas através de constrangimentos e humilhações, mas, principalmente, ela fere direitos sociais de pessoas que são consideradas como incapazes pela sociedade.

A pessoa gorda encontra diversas dificuldades em seu cotidiano, desde o momento que precisam se locomover (ônibus e aviões), passando pelas atividades de lazer (bares, restaurantes, cinemas, teatros), até necessidades ligadas a estruturas hospitalares (macas, cadeiras de rodas) e à vestimenta. E, para além do fato de não termos nossos direitos básicos garantidos por lei, ainda somos culpabilizadas e desvalorizadas na sociedade.

Atualmente, percebemos o quanto a palavra *gorda* e o termo *gordofobia* vêm sendo acentuados nos debates, através de diversas ações e movimentos. O tema vem sendo abordado e discutido nas redes sociais, na TV e no cinema, por exemplo. Essa movimentação contra hegemônica permite que o tema gordofobia ganhe visibilidade, o que é de extrema importância, porque existem mulheres gordas em todos os lugares do mundo. Encarar isso como uma realidade contribui no sentido de ampliar mais os horizontes dessas representações, onde a mulher gorda deve ser vista em todos os lugares, e também ser reconhecida como uma mulher bonita e capaz.

Para Nancy Fraser (2006), o gênero é, em suma, um modo bivalente de coletividade. Ele contém uma face de economia política, que o insere no âmbito da redistribuição. Mas também uma face cultural valorativa, que simultaneamente o insere no âmbito do reconhecimento. Natural-

mente, as duas faces não são separadas uma da outra. A autora menciona ainda que as normas culturais sexistas e androcêntricas estão institucionalizadas no Estado e na economia e a desvantagem econômica das mulheres restringe suas “vozes”, impedindo a participação igualitária na formação da cultura, nas esferas públicas e na vida cotidiana. O resultado é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica. Para compen-sar a injustiça de gênero, portanto, é preciso mudar a economia política e a cultura. O que podemos observar é que ser mulher e gorda, em uma sociedade que estabelece padrões fixos da forma de ser, é muito complexo romper com estereótipos e assumir uma postura de autoaceitação e autoestima de quem de fato se é.

Outro tema muito abordado recentemente é a ligação entre gordofobia, raça e classe, constituindo um modelo de exclusão e discriminação social. Muitas vezes essa discussão é feita separadamente, quem discute a questão da discriminação não discute necessariamente a questão da pobreza, por exemplo, e quem discute a questão da pobreza não está considerando as dimensões de gênero e raça. Assim, ressaltamos que a supremacia branca opera na mesma lógica de desumanização, e a gordofobia é a nova linguagem do classicismo e do racismo.

Nesse sentido, podemos citar o exemplo das modelos *plus size* Fluvia Lacerda e Mayara Russi, que nos representam fora do Brasil. Contudo, não basta só pensarmos na representação da mulher gorda na moda, é necessário lançarmos o olhar para as pautas das mulheres gordas e negras, que ainda são totalmente invisibilizadas, quando comparadas às mulheres brancas e gordas que vêm ganhando espaço na mídia e na moda, mesmo que de forma ainda incipiente.

De acordo com Magdalena Piñeyro (2016, p. 43):

A gordofobia está impregnada nos nossos pensamentos e comportamentos, constituindo limitações, desencadean-

do culpa e promovendo a exclusão das pessoas gordas, e está enraizada até mesmo na própria percepção de pessoas gordas, de que esse corpo não mereceria ser vivido, sempre buscando como fugir dele, alimentado pela contínua possibilidade de emagrecer. A pessoa gorda na sociedade gordofóbica está condenada ao exílio, motivo pelo qual o ativismo gordo busca romper com esse exílio, com essa “hipervisibilidade invisível” [...].

O que podemos observar é que os interesses não estão ligados à preocupação com o bem-estar, a saúde e a felicidade da pessoa gorda, em permitir que ela seja quem é, mas em condenar a estrutura corpórea que ela possui. Desse modo, esse tipo de compreensão se transforma em uma ferramenta a favor do capital, que mais uma vez passa a estabelecer novos padrões de beleza, já que agora o ideal é conseguir identificar até que ponto se pode ser gorda.

A luta contra gordofobia é constante e une as mulheres gordas por meio das redes sociais, ao mesmo tempo em que cria entre elas identificação, por partilharem suas dores diárias e dificuldades semelhantes vivenciadas no cotidiano. O compartilhamento de imagens de mulheres gordas em situações que antes gerariam vergonha, como por exemplo, ir à praia de biquíni, identificar um relacionamento abusivo, passar por constrangimentos no transporte público, onde ficava presa nas catracas, entre outras situações, levam agora à discussão sobre os direitos e a autoestima da mulher gorda, e sem obrigatoriamente associar magreza à saúde, fortalecendo uma discussão ampliada sobre o que é ser saudável.

Devemos entender que a gordofobia é um estigma estrutural que tira direitos básicos e desumaniza as pessoas. Assim, é preciso passar pelo processo de desconstrução, quando na sociedade existe uma expectativa a partir do nosso sexo, onde os papéis sociais que são impostos definem quem somos. Tudo isso é construído em nós e precisamos chegar a um grau de conscientização, a fim de desconstruir essas ideias, de nos livrar do auto-ódio e de encontrarmos o caminho do autoamor.

## Movimento *Vai Ter Gorda*

Considerando o contexto da pandemia causada pela Covid-19, que no Brasil já ceifou a vida de mais de 690 mil pessoas, durante o período de isolamento social muitas ações foram realizadas de modo *online*, dentre elas, destacamos os *webinários*, *lives* e *webconferências*. Diante disso, criamos estratégias de coleta de dados, incluindo o acompanhamento das atividades realizadas *online* pelo Movimento *Vai Ter Gorda*. Durante as *lives* realizadas na sua página do *Instagram*, foi possível observar como as integrantes do Movimento são organizadas e como vêm se articulando em meio ao período que vivemos.

Desde o início da pandemia foram promovidas discursões com temas diversos, os quais se alinham com o combate à gordofobia, além de outras temáticas, como por exemplo: saúde da mulher na pandemia, gordofobia e obesidade, movimento antigordofóbico nas universidades, gordofobia e agressão da sociedade aos corpos gordos, protagonismo das mulheres negras na pandemia, representatividade gorda no cinema e na política, inclusão e visibilidade das mulheres nos espaços de poder, dentre outras. As *lives* são mediadas pela coordenadora nacional do Movimento *Vai Ter Gorda*, Adriana Santos.

Assim, considerando não apenas os discursos sincronicamente materializados, mas também a construção de um *corpus* heterogêneo em si mesmo, o intuito da pesquisa foi analisar o impacto do Movimento *Vai Ter Gorda* na luta contra a gordofobia em Salvador e trazer uma observação participante sobre o corpo gordo feminino negro, a partir das memórias culturais que temos dos padrões de beleza e dos acontecimentos discursivos que as ressignificam na atualidade.

Na minha trajetória de pesquisa com o Movimento *Vai Ter Gorda* aprendi com muitas experiências e relatos de mulheres que sofrem com a gordofobia e como as políticas públicas têm negado o acesso aos direi-

tos a essas mulheres; pude perceber que as opressões vivenciadas pelas mulheres brancas e gordas se diferenciam das experiências das mulheres negras e gordas; e também observei que quando elas se aceitam ocorre a elevação da autoestima e a valorização do próprio corpo. Tudo isso me permitiu perceber aspectos da minha própria história de vida, que inclui a minha opção em ser gorda, o que me possibilitou reafirmar que não estou sozinha nessa luta de resistência relacionada ao meu corpo.

Nesse sentido, trago a evidência de como esses movimentos vêm crescendo em meio às redes sociais para colaborar no exercício da cidadania e lutar por direitos, através da participação social, com pautas que representam a voz de pessoas excluídas do processo democrático, que buscam ocupar espaços e adquirir direitos sociais.

A foto abaixo (Figura 1) é o *card* de divulgação de uma *live* realizada no *Instagram* do *Vai Ter Gorda*, no dia 8 de julho de 2020, que contou com a presença de 15 seguidoras/es e as participações de Maria França e Adriana Santos, integrantes do Movimento, trazendo discursões importantes para chamar a atenção dos poderes públicos sobre acessibilidade, políticas públicas e inclusão social.

É relevante destacar que as mulheres gordas não se reconheciam como gordas, por conta do que a sociedade ressaltava com severas cobranças para se adequar aos padrões de beleza. Desde o início do Movimento, muitas mulheres passaram a se reconhecer e se aceitar, desejando serem aceitas também na sociedade mais ampla.

Figura 1 – Card de debate promovido pelo Movimento Vai Ter Gorda



Fonte: Instagram do Movimento Vai ter Gorda<sup>102</sup>

Maria França, mulher feminista negra e gorda, é coordenadora do Movimento *Vai Ter Gorda* na Bahia, que começou sua atuação em 2015, quando ainda não havia uma popularização das discussões sobre gordofobia, e por ser uma mulher negra, esse estigma era ainda mais agressivo. Com a gordofobia, a mulher negra e gorda está muito mais sujeita a se tornar um ser invisível socialmente. Nas palavras de Maria França:

[...] depois do Movimento *Vai Ter Gorda* surgiram outros grupos de mulheres gordas, concursos, outros espaços. Elas criaram autonomia e empoderamento para falarem de si mesma e dos preconceitos sofridos diariamente. Quando foi formalizado o Movimento *Vai Ter Gorda*, poucos grupos falavam das mulheres gordas, ainda eram chamadas de “gordinhas”. O nome “gorda” é algo recente e teve maior visibilidade depois do Movimento *Vai Ter Gorda*, através da Sandra Priscilla, elas passaram a conhecer outros grupos. Priscilla é uma mulher gorda e negra, ela

<sup>102</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CCXfFMB1l9G/?igshid=iwiu9ck41f7l>. Acesso em: 10 ago. 2020.

acolhe as mulheres gordas, com questões de baixo estima, solidão e falta de perspectivas.

Hoje, dialogamos com o Movimento Gordo, que também luta contra a gordofobia. Trabalhamos para mostrar e conquistar nossos espaços, a nossa representatividade e expor para a sociedade que estamos qualificadas a atuar onde quisermos, como na moda, nos concursos, nas passarelas. Nós precisamos de um olhar mais benevolente dentro da saúde, ter mais dignidade, estrutura que comportem os nossos corpos, que não seja uma violência ao utilizarmos, garantido acessibilidade, ter acesso aos transportes públicos. Queremos ter garantidas pelos nossos direitos. As pessoas não estão acostumadas a presenciar as mulheres gordas nas passarelas. Os parlamentares precisam pensar no corpo gordo planejando, administrar pensando nos espaços públicos que comportem estes corpos, principalmente quando acessamos algum desses espaços, temos que pagar mais caro, como por exemplo, os aviões.

Adriana Santos é ativista feminista interseccional e antirracista, é também *Miss Plus Size*, modelo, fundadora e coordenadora Nacional do Movimento *Vai ter gorda* e atualmente é conselheira Estadual dos Direitos da Mulher até 2024 e foi candidata a vereadora em Salvador/BA, nas eleições de 2020. Durante a *live* ela afirmou:

Nesse processo de empoderamento contra a mulher gorda e negra sofremos a rejeição das políticas públicas, vivemos na sociedade machista e patriarcal, sexista e muito preconceituosa com algo que foge dos padrões. Sou uma gorda menor, e busco a valorização do respeito e ao protagonismo da mulher gorda em diversos espaços de poder. Sou grata em coordenar um movimento que empodera tantas outras mulheres gordas [através] da empatia, confiança dos diálogos com cada mulher. Acredito que há ainda muito que construir nessa relação, pois são processos e realidades diferentes que cada um tem e passa. A população se sente representada e apoia muito nossas ações, porém, os movimentos sociais, em sua maioria, ainda não despertaram para causa que nós mulheres gordas não estamos representada, nas reivindicação e pautas de outros movimentos. Por isso criamos o Movimento *Vai ter Gorda*, por ser demandas de públicos específicos que sempre foi visibilizados. São várias demandas, mas falta acessibilidade e inclusão no mercado de trabalho, políticas públicas são as maiores solicitação de queixas feitas pelas partici-



pantes, daí surge a iniciativa do Movimento *Vai ter gorda na Praia*.

Sempre nos reunimos, vamos à praia de biquini e maiô para motivar outras mulheres a se aceitarem como gorda, terem orgulho do seu corpo e não sentirem vergonha. É imprescindível que as políticas públicas apoiem quem vem passando por esse processo, as demandas das mulheres gordas dentro do contexto social são amplas e tudo isso tende a melhorar através das discussões dos saberes e com certos direcionamentos para que haja uma jurisprudência, ou seja, leis que traga um recorte para dentro das políticas, pois sabemos que as maiores mudanças na estrutura da sociedade são através das políticas.

Do ponto de vista estratégico, as publicações desses movimentos têm potencial para adquirir um alcance muito maior, uma vez que redes sociais ampliam o número de pessoas atingidas/beneficiadas pela militância de grupos minoritários e lhes permite uma maior articulação e a disponibilização de ferramentas que trazem informações. Assim, o ciberativismo se tornou um modelo para as novas formas de militância, pois se trata de um espaço virtual com possibilidades de trocas de conhecimentos múltiplos, que congregam forças, ímpetos e interesses diversos e específicos. As redes sociais estão entre as maiores fontes de ações mobilizadoras hoje existentes no Brasil, enquanto um “ambiente onde as ideias contra hegemônicas dos movimentos sociais encontram instrumento, divulgação e penetração na sociedade civil para exercer sua luta”, como afirma Laércio Góes (2011, p. 15).

O ciberativismo também possibilita a mobilização social e a desconstrução de preconceitos relacionados a gênero e raça, por exemplo, conforme aponta Dayane Assis (2018, p. 12):

Na prática, a interseccionalidade lança novos olhares sobre o desafio de fazer emergir as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação, que trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminató-

rios criam desigualdades básicas e estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias e classes, dentre outras.

Assim, o Movimento *Vai Ter Gorda* nesse momento volta sua atenção para os estudos interseccionais, buscando não sobrepor uma opressão a outra, como ocorreu por um tempo dentro dos movimentos de esquerda, e sim cruzá-las, ao construir táticas de luta contra as opressões de maneira diferenciada. Portanto, em concomitância à opressão de classe, há em um nível a opressão contra a mulher, em outro a opressão contra a mulher negra, outro ainda a opressão contra a mulher negra e gorda, e assim sucessivamente.

Angela Figueiredo (2017) traz uma reflexão sobre o conceito de interseccionalidade:

Interseccionalidade resulta exatamente da iniciativa de mulheres não brancas que assinalavam para uma necessária fragmentação da categoria mulher, tendo em conta, principalmente, as diferenças raciais e de classe. Os conceitos de dupla ou tripla opressão propunham exatamente isso, e é desse modo que Angela Davis busca interseccionar as categorias de raça, gênero e classe para dar conta das múltiplas opressões. É evidente que a questão racial se coloca como particularmente importante em contextos racialmente estruturados, e o Brasil é um desses casos (FIGUEIREDO, 2017, p. 104).

Em acordo com essas formulações teóricas, o movimento feminista de mulheres negras potencializou a visibilização dos impactos do marcador racial na produção de subjetividades. Dessa forma, o conceito de interseccionalidade passou a produzir rachaduras nos discursos que focalizavam as corporalidades, interagindo contextual e conjunturalmente, de modo a promover potenciais cenários de desigualdades sociais e hierarquizações. Assim, o movimento contra a gordofobia tem dado visibilidade às teóricas feministas negras e sua escrita. Temas como o empoderamento da mulher negra via valorização estética, o uso da escrita de mulheres negras como ferramenta emancipatória e o autoconhecimento

e a valorização dos corpos negros estão entre as principais pautas difundidas pelos diversos feminismos negros na atualidade, e o ciberativismo é mais um campo de atuação para esses movimentos.

De acordo com Lemos (2004, p. 2):

O ciberativismo busca mobilizar, informar e agir, tendo como suporte essencial de luta as novas tecnologias do ciberespaço. Diversos grupos organizados usam portais para veicular informações relevantes às suas causas, mobilizam pessoas para uma ação em um determinado espaço público e agem de forma eletrônica em diversos protestos ao redor do mundo.

Desse modo, nos espaços *online* encontramos uma maneira de burlar essa exclusão em meio à pandemia, que divulga seus feitos e sua história. Seja por meio de artistas com representatividade no cinema, na música ou através de apresentações, o Movimento *Vai Ter Gorda* traz discursos importantes para fomentar políticas públicas, o cuidado da saúde mental, a luta contra violência direcionada à mulher, a violência médica, dentre outras questões.

Como resultado do desenvolvimento das redes sociais e plataformas digitais, a comunicação estabelecida via internet se expandiu, atingindo os demais meios de comunicação, estabelecendo, além de novos modelos comunicacionais, novas práticas e formatos midiáticos, levando as reflexões sobre questões sociais e culturais a muito mais pessoas, promovendo o crescimento de uma cultura marcada pelo uso de novos tipos de ferramentas de comunicação.

Vale lembrar que, assim como os meios de comunicação são uma expansão na luta contra a gordofobia, essa também é uma ferramenta de opressão contra as mulheres gordas, que têm muitas vezes suas identidades afetadas nas redes, sendo pressionadas para que suas expectativas de felicidade estejam sempre ligadas ao emagrecimento, o que denota desrespeito e opressão.

## Considerações finais

No decorrer do desenvolvimento da pesquisa de mestrado foi possível observar que a sobreposição de mecanismos de controle faz com que as mulheres gordas e negras sofram uma opressão peculiar: além da discriminação experimentada nas relações sociais, de forma velada ou não, da constante vigilância, da culpabilização e da cobrança por iniciativas que as encaixem no padrão estético hegemônico, elas enfrentam uma batalha contra si mesmas, apresentando autorreprovação, culpa e maior risco de desenvolvimento de transtornos psicológicos e alimentares, e em meio à pandemia cresce cada vez mais as propagandas e informações que reforçam a gordofobia.

É necessário que nós, mulheres gordas, sobretudo negras, amplie-mos nossos horizontes no que diz respeito à realização de uma análise crítica sobre esses padrões estabelecidos, para que as mulheres gordas, e em especial as negras, possam ser vistas em todos os lugares e sermos reconhecidas como mulheres bonitas, capazes e felizes. Nesse sentido, o Movimento *Vai ter Gordas* vem possibilitando uma maior visibilidade ao tema, permitindo que ricas discussões sejam travadas, no sentido de mudanças reais do imaginário cultural e dos direitos das pessoas gordas.

O empoderamento é o melhor mecanismo para tentar minimizar as consequências desse processo, que traz sofrimento e causa graves problemas psicológicos a muitas mulheres que estão fora do padrão social, reforçado através do apelo consumista e pautado em elementos que são prejudiciais à saúde física e mental. Vale lembrar que a relevância do tema da gordofobia no interior das pautas feministas é ainda tímida e não está consolidada, o que referenda a necessidade da autonomia do ativismo gordo.

Desse modo, o presente capítulo demonstra uma parte dessa discussão e convida a leitora/o leitor a buscar novos conhecimentos sobre a temática da gordofobia, no sentido das diversas demandas desse grupo e da não padronização dos nossos corpos. Pessoas gordas podem ser

saudáveis – afinal, ser gordo não significa ser doente, e ser magro não é sinônimo de saúde –, podem ser ativas fisicamente, pessoas gordas são competentes, inteligentes e bonitas também. O tamanho dos nossos corpos não pode nos definir exclusivamente. Precisamos aceitar mais a nossa diversidade de corpos e celebrar as nossas diferenças.

## Referências

ASSIS, Dayane. **Interseccionalidades**. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação a Distância, 2018.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: Ashoka Empreendimentos Sociais & Takano Cidadania (org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-53.

CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13-23.

FIGUEIREDO, Angela. Apresentação e comentários à entrevista de Ochy Curiel. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 3, n. 4, p. 102-105, out./dez. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.9771/cgd.v3i4.25199>. Acesso: 12 set. 2020.

FOUCAULT, Michael. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Gaal, 1997.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. Tradução de Júlio Assis. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14-15, p. 231-239, 2006.

GÓES, Laércio. Contra hegemonia e internet: Gramsci e a mídia alternativa dos movimentos sociais na web. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Nordeste, 9. *In*: **Anais...** 2011

LEMOS, André. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. 2 ed. Porto Alegre: Sulina, 2004.

PIÑEYRO, Magdalena. **Gordofobia y las panzas subversas**. Málaga: Zambra y Baladre, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n156453>. Acesso em: 16 set. 2020.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

# Mulheres chefes de família: um olhar interseccional

*Taliane Pereira Oliveira*

## Introdução

Tem crescido nos últimos anos em todo o país o número de mulheres chefiando suas famílias, sendo que a região Sudeste é a que possui o maior percentual, de 43%, quando a média nacional é de 37,3%, de acordo com os dados do último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010). Segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), baseado na Pesquisa Nacional de Amostra Domiciliar (PNAD), entre os anos de 1995 e 2015, 40% das famílias brasileiras eram chefiadas por mulheres. Também, é importante ressaltar que nas últimas décadas este fenômeno cresceu entre as classes médias, chamando a atenção de especialistas, por ser uma classe social onde supostamente predominam modelos familiares tradicionais. Ainda assim, historicamente, mulheres chefes de família mantêm sua concentração entre mulheres negras e de classe popular.

No entanto, para compreender melhor este tema é fundamental considerar o contexto sociocultural no qual essas mulheres e suas famílias estão inseridas, o que não pode ser revelado apenas por meio de pesquisas em grande escala, pois os números em si não dizem muito sobre a diversidade que o fenômeno envolve. Nesse sentido, muitos estudos qualitativos que tratam da temática têm sido desenvolvidos em grandes cidades brasileiras, como é o caso das pesquisas de Pacheco (2005) e de Macêdo (1999, 2008), respectivamente realizadas no Rio de Janeiro e em Salvador. De modo diferente de tais pesquisas, eu me propus a realizar um estudo no interior da Bahia<sup>103</sup>, no Território do Recôncavo, o que possibi-

---

<sup>103</sup> Tal pesquisa foi realizada no âmbito do curso de mestrado, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências sociais (UFRB)

litou alguns ganhos para a compreensão deste tema nas Ciências Sociais.

Já que as distâncias físicas são mais curtas em cidades menores, isso facilitou um contato mais aproximado com as entrevistadas e, em alguma medida, houve uma maior facilidade na coleta de dados, uma vez que, diante dos distanciamentos da vida nos grandes centros urbanos, o interior se revela como um campo fértil de realização de pesquisas, tendo em vista as concepções particulares sobre tempo, confiança e segurança, sobretudo. Além de que, aspectos sociais, históricos e culturais se diferenciam daqueles que são característicos dos grandes centros. Também, o fato de eu ser nascida na cidade colaborou para a realização do estudo, pois facilitou o acesso ao *locus* da pesquisa e o diálogo com algumas entrevistadas, permitindo que se sentissem mais à vontade para me receberem em suas casas e contarem um pouco suas histórias e seus modos de vida.

O tempo aparece como um fator favorável, na medida em que o interior se difere dos grandes centros urbanos quanto à pressa cotidiana e à distância entre os diversos pontos da cidade, possibilitando uma facilitação na coleta de dados. Assim como a confiança estabelecida das mulheres chefes de família em relação a mim e ao meu trabalho foi fundamental para a realização da pesquisa, tendo em vista que, se elas não me conheciam diretamente, logo possibilitaram conhecer um pouco sobre mim (nome, endereço e familiares de referência), gerando um contato mais próximo e seguro sobre minhas reais intenções e sobre a relevância da pesquisa.

Trata-se de uma pesquisa onde investimos, entre fevereiro e setembro de 2014, no contato direto e frequente com mulheres chefes de família moradoras da Estrada de Ferro, como é popularmente conhecida a Rua Rio Branco, localizada no Centro da cidade de Cruz das Almas-BA<sup>104</sup>. Nossa intenção foi a de entender, a partir das relações sociais estabelecidas,

<sup>104</sup> A definição do locus da pesquisa se deu após a visita a diversas áreas da cidade. A Estrada de Ferro chamou a nossa atenção por ser uma rua muito populosa e de classe popular, por isso mesmo é bastante estigmatizada. É também uma rua muito próxima ao centro comercial da cidade.



como aquelas mulheres exerciam a chefia de suas famílias e como se dava a centralidade e a autoridade delas no contexto familiar. Assim, conheçamos histórias de enfrentamento e superação de dificuldades, através de mulheres que, de maneira simples e acolhedora, permitiram esse “adentrar” em suas casas, em suas vidas.

Para viabilizar a pesquisa, primeiro foi realizado um recenseamento na referida rua, envolvendo 60 pessoas de diferentes famílias, em busca de alcançar o perfil dos arranjos familiares do local, onde 37 delas tinham mulheres como chefes, ou seja, 61,6%, e uma boa parte era de viúvas (16 mulheres), apontando para o modelo clássico de chefia feminina. Posteriormente, através de questionário semiestruturado, foram entrevistadas 16 mulheres chefes de família, entre as quais seis responderam a um questionário em profundidade. Além disso, ferramentas como o diário de campo, o gravador de áudio e a câmera do celular também foram utilizadas.

Desse modo, o objetivo deste capítulo é abordar alguns aspectos que envolvem o tema das mulheres chefes de família, apresentando a abordagem interseccional utilizada nas análises, sobretudo a partir das categorias de gênero, raça, classe social e geração. Posteriormente, iremos trazer reflexões sobre importantes aspectos que envolvem a temática: o trabalho das mulheres, as redes de parentesco e a feminização da pobreza. Por fim, apresentaremos os achados da pesquisa quanto à diversidade que envolve a chefia.

### **Intersecção entre as categorias sociológicas**

Meu interesse pelo tema de pesquisa se originou da observação de minha própria família. Sempre me chamou a atenção a forma como minha mãe e minhas avós – paterna e materna –, de diferentes modos, desafiaram o machismo que ainda impera nas relações sociais, exercendo relativa autonomia e até autoridade no seio de suas famílias, algumas

vezes se sobrepondo aos homens, através de embate ou não. Assim, comecei a formular meu projeto de pesquisa com base no interesse em pensar o tema sob a perspectiva de gênero. Mas em diálogo com cientistas sociais, eu me deparei com a seguinte questão: Como pensar a chefia de família exercida por mulheres sem considerar a classe social em que estão inseridas e também a raça, visto que essas duas categorias se relacionam diretamente?

Tal questionamento, além de muitas outras reflexões feitas por colegas do Coletivo Angela Davis e também pela professora Angela Figueiredo, que mais tarde passou a ser minha orientadora no mestrado, provocou o que posso nominar de uma reviravolta no meu modo de pensar a pesquisa, a mim mesma e o mundo social ao meu redor. Eu vinha de uma graduação em Letras Vernáculas e estava disposta a aprofundar meus estudos nas Ciências Sociais. De classe popular e tendo uma origem mestiça, sou socialmente branca quando analisados os meus fenótipos, e até então eu não havia sido confrontada sobre minha identidade racial. Esta condição de mulher branca necessita ser explicitada, uma vez que o campo de estudo das desigualdades raciais, bem como o feminismo negro, requerem uma problematização da posicionalidade.

Assim, passei a considerar fundamental refletir sobre gênero, raça e classe social. Já a geração foi uma categoria que emergiu ao longo da pesquisa de campo. Entre minhas entrevistadas havia mulheres com idades entre 20 e 72 anos, e suas experiências e percepções de mundo as diferenciavam sobremaneira, fazendo com que eu precisasse considerar também tal categoria em minhas reflexões.

Alda Britto da Motta (2010) chama a atenção para a importância das famílias enquanto espaços onde são modeladas as relações entre gerações, que nos dias de hoje apresentam um aspecto que se distingue ao longo da história, pois nunca existiram tantas gerações vivas da mesma

família. Dados do IBGE (2018) mostram que havia mais de 30 milhões de idosos em 2017 no país, sendo que as mulheres formavam 56% desse grupo. Exatamente pelo aumento da qualidade de vida, brasileiros e brasileiras estão vivendo mais. Hoje é comum encontrarmos três gerações convivendo no mesmo domicílio, o que ocorre não apenas por livre escolha, mas comumente devido à falta de autonomia financeira para terem casas separadas.

Além disso, é possível notar uma modificação nas relações entre diferentes gerações no interior das famílias, que antes eram controladas pelos mais velhos, mas segundo Lenoir (1998), graças ao acesso à universidade e aos concursos públicos, e acréscimo, graças também à popularização da internet, a intensidade e a troca entre as gerações foram alteradas. Assim, as relações entre diferentes gerações proporcionam aprendizado, mas também conflitos diante de distintas concepções de sociedade, modos de vida, comportamentos, onde não apenas os mais velhos ensinam, mas também aprendem com os mais novos.

Pensarmos sobre mulheres chefes de família no contexto cruzal-mense nos faz refletir sobre desigualdades profundas que marcam nossa sociedade, relacionadas ao gênero, à raça, à classe e à geração, especialmente no acesso aos bens e serviços que proporcionam qualidade de vida. E, tendo em vista a complexidade que se mostrava, optamos pela perspectiva interseccional, buscando o melhor caminho para pensar o tema de pesquisa.

O discurso de Sojourner Truth, proferido em uma convenção pelos direitos das mulheres – na *Women's Rights Convention*, em Akron, Ohio, nos Estados Unidos –, datado de em 1851, marca na história uma reflexão sofisticada sobre a condição da mulher negra a partir de seu próprio lugar da sociedade da época, trazendo questões significativas para pensar as especificidades de seu grupo:

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei 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? (TRUTH, 2014, n.p.)<sup>105</sup>.

Mais tarde, a intelectual brasileira Lélia Gonzalez elabora esboços do conceito de interseccionalidade em suas reflexões sobre a condição da população negra no Brasil. A autora analisa três estereótipos aos quais as mulheres negras estão associadas no imaginário cultural: a mãe preta, a mulata e a mucama, o que podemos acessar em seu conhecido artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1980). É o que Patricia Hill Collins conceitua como *imagens de controle*, “para falar de representações, no mundo em que a representação das mulheres negras ainda está associada à subalternização, à subserviência e à hiperssexualização”, como afirma Angela Figueiredo (2017, p. 6).

Mas foi Kimberlé Crenshaw (2002) quem formulou conceitualmente a interseccionalidade, como sendo a realização de uma análise que cruza diversas identidades – de gênero, de raça, de geração, de nacionalidade,

<sup>105</sup> De acordo com o Portal Geledés (2014, n.p.): “Em uma reunião de clérigos, onde se discutiam os direitos da mulher, Sojourner levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora”. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sojourner-truth-traz-duro-discurso-contra-invisibilidade/>. Acesso em: 12 mar. 2021.

lidade, de sexualidade etc.– para que se possa localizar os grupos que se encontram em situação mais vulnerável, ressaltando as experiências de mulheres marcadas racialmente, pois esse aspecto ainda é marginalizado nas análises sobre as desigualdades sociais. Em suas palavras:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 7).

A autora chama a atenção para o fato de que as análises que incluem as questões de gênero e raça, geralmente o fazem de maneira em que cada categoria é pensada de forma individualizada, através de concepções tradicionais. E é preciso reunir esforços na busca de uma análise que consiga apreender os diversos eixos de opressão que incidem ao mesmo tempo sobre as mulheres, buscando identificar dentro desse grupo subordinado as mulheres que são marginalizadas, o que Crenshaw (2002) vai denominar de discriminação interseccional:

A discriminação interseccional é particularmente difícil de ser identificada em contextos onde forças econômicas, culturais e sociais silenciosamente moldam o pano de fundo, de forma a colocar as mulheres em uma posição onde acabam sendo afetadas por outros sistemas de subordinação. Por ser tão comum, a ponto de parecer um fato da vida, natural ou pelo menos imutável, esse pano de fundo (estrutural) é, muitas vezes, invisível. O efeito disso é que somente o aspecto mais imediato da discriminação é percebido, enquanto que a estrutura que coloca as mulheres na posição de “receber” tal subordinação permanece obscurecida. [...] Para apreender a discriminação como um problema interseccional, as dimensões raciais ou de gênero, que são parte da estrutura, teriam de ser colocadas

em primeiro plano, como fatores que contribuem para a produção da subordinação (CRENSHAW, 2002, p. 6).

Assim, é importante identificar as “discriminações compostas”, que não apenas deem conta dos preconceitos e violências que as mulheres sofrem, apenas pelo fato de serem mulheres, mas tornar visíveis as demais relações de desigualdades nas quais estão inseridas, que influenciam em suas relações afetivas, familiares, educacionais, trabalhistas, entre outras diversas relações sociais das quais participamos. Para a autora, o intuito maior deve ser o de desenvolver medidas de intervenções concretas na vida dessas mulheres.

Entendo que a raça é um elemento marcador tanto de mulheres negras como de brancas, e que tais marcas constituem relações de poder, já que são forjadas no interior das relações sociais e impostas aos indivíduos como uma questão “natural”. Tal categoria é de fundamental importância para pensar a chefia feminina de famílias, sobretudo porque as 16 mulheres chefes de família entrevistadas se autodeclararam negras (“pretas” e “pardas”). Nesse sentido, de acordo com Sandra Azeredo (2004), raça e gênero modelam a vida social e devem interessar a mulheres negras e brancas e a homens negros e brancos, pois dizem respeito a relações de dominação e de poder.

Nas palavras de Avtar Brah (2006, p. 334):

Convém lembrar que, até recentemente, perspectivas feministas ocidentais, como um todo, deram pouca atenção aos processos de racialização do gênero, classe e sexualidade. Processos de racialização são, é claro, historicamente específicos, e diferentes grupos foram racializados de maneira diferente em circunstâncias variadas, e na base de diferentes significantes de “diferença”. Cada racismo tem uma história particular. Surgiu no contexto de um conjunto específico de circunstâncias econômicas, políticas e culturais, foi produzido e reproduzido através de mecanismos específicos e assumiu diferentes formas em diferentes situações.

E como descrito por Angela Figueiredo e Ramon Grósfoguel (2009), o racismo brasileiro muitas vezes é considerado mais ameno que o racismo estadunidense ou sul-africano, pois aqui não tivemos uma segregação racial oficialmente declarada, o que permitiu a mistura entre as raças e, conseqüentemente, o crescimento da população mestiça. Entretanto, por outro prisma, desde a década de 1970, estudiosos afro-americanos já ressaltavam a perversidade do racismo brasileiro que não permitiu o desenvolvimento de uma consciência racial entre pretos e pardos.

Nesse sentido, não podemos desconsiderar o processo histórico específico das famílias negras, a partir do processo de sequestro e escravidão, pensando tanto na desagregação dessas famílias quanto na “recriação do padrão de vida familiar entre negros no período escravagista”, como aponta Isabel Reis (2007, p. 8), que se deu através de “parentesco simbólico ou ritual: relações de compadrio, ‘famílias de santo’, irmandades religiosas negras, grupos étnicos (nações), ‘parentescos’ forjados na trilha do tráfico [...]” (p. 8).

É preciso conhecer esse contexto e estabelecer uma conexão entre o passado histórico e os elementos presentes em nossa sociedade contemporânea, considerando a capacidade de recriar laços e, ao mesmo tempo, as desigualdades sociais geradas, pois as mulheres negras acumulam os piores índices sociais, no que diz respeito à escolaridade, entrada no mercado de trabalho, ocupação e remuneração, por exemplo, pois incide sobre elas o racismo, o machismo, a misoginia e o preconceito de classe.

### **Algumas complexidades sobre o tema**

Trago agora alguns aspectos importantes para pensar a chefia exercida por mulheres, que envolvem o trabalho (remunerado e não remunerado), a rede de parentesco e a feminização da pobreza. Existe um embriamento entre esses aspectos, visto que eles são forjados no emaranhado

de concepções sociais e culturais que permeiam o fenômeno sobre o qual estamos tratando aqui. Também, vale notar que as famílias chefiadas por homens geralmente contam com a presença de uma companheira/mãe/babá/empregada doméstica, o que indica outra estrutura e condições diferenciadas para o cumprimento de suas responsabilidades diárias.

Uma das questões mais importantes quando pensamos em mulheres chefes de família diz respeito à realização de uma infinidade de tarefas cotidianas, somando-se as do âmbito doméstico e do mercado de trabalho – duas esferas essenciais para a manutenção da família. Para tanto, as/os especialistas caracterizam as atividades domésticas (não remuneradas) como *trabalho reprodutivo*, enquanto que o *trabalho produtivo* está vinculado às atividades remuneradas.

O que se considera predominantemente como trabalho nesta sociedade capitalista liberal encontra-se vinculado apenas à dimensão produtiva, ou seja, incluem-se nesta categoria unicamente as atividades em que se produz mercadorias e bens que podem ser comercializados e que podem gerar ganhos monetários, deixando-se de lado todas as atividades que não se encaixam nesta perspectiva como, por exemplo, as tarefas desenvolvidas na esfera privada, voltadas para a sobrevivência e manutenção familiar (PACHECO, 2005, p. 14).

Em sua reflexão, Pacheco (2005) coloca que o trabalho que é tradicionalmente atribuído às mulheres “é visto como fruto do amor – aos filhos/filhas, à família e ao lar” (p. 37), e por isso elas não recebem salários, não têm direitos trabalhistas, não têm horário nem dia definido pra trabalhar, não têm folga. Isso faz parecer que esse tipo de trabalho está associado à natureza feminina, quando é uma ideia construída social e culturalmente.

Também, espera-se que as famílias, através das relações intergeracionais, realizem os cuidados com os idosos, o que geralmente se dá pelas mulheres. Nesse sentido, o Estado se isenta de cumprir sua tarefa e a responsabilidade pelos idosos é atribuída às famílias, como um lugar de



afeto e reciprocidade, como um trabalho “natural”, mas que termina por sobrecarregar ainda mais as mulheres (GOLDANI, 2002).

E, por mais que pareça contraditório, nas famílias chefiadas por mulheres prevalece a divisão do trabalho doméstico com a maioria ou o total das responsabilidades a cargo das próprias mulheres, enquanto que homens/meninos podem dedicar seu tempo para atividades de interesses próprios (MACÊDO, 1999). Como ocorre com a entrevistada Jerusa (20 anos), que mora com o filho (2 anos) e o irmão (17 anos) e é a única responsável pelo trabalho doméstico e cuidado com seu filho, além de estudar (2º ano do Ensino Médio) e trabalhar como manicure, recebendo suas clientes em casa, justamente para conseguir conciliar tantas atividades e permanecer no ambiente doméstico, enquanto que seu irmão trabalha de biscate e cuida de seus próprios interesses.

Por isso é importante dimensionar as diferentes noções de tempo que atravessam as relações de gênero. Como define Pacheco (2005), para o homem o tempo tem um caráter fragmentado, ele tem como prioridade o tempo do trabalho, da atividade produtiva no mercado, e o tempo que lhe resta pode ser dedicado a ele mesmo, é o tempo do ócio. De outro modo, a mulher percebe o tempo enquanto contínuo, pois somos socializadas para cumprir tarefas de forma simultânea e continuada, e mesmo que atuemos no mercado de trabalho, continuamos a assumir toda ou a maioria das tarefas domésticas.

Bruschini (1990) chama a atenção de que os homens gozam da distinção entre os dias de semana, em que realizam trabalho, e os finais de semana e feriados, que são dias de folga, enquanto que as mulheres se concentram em cuidar melhor da casa, dando conta do que não conseguiram realizar durante a semana, por estarem trabalhando fora. Portanto, investem seu tempo a favor da coletividade, enquanto que os homens prezam pela individualidade. O trabalho doméstico não permite às mu-

lheres folga e, ainda, elas não são reconhecidas por isso entre os demais membros da família. Um almoço que não foi feito é percebido, todos precisam se alimentar, mas preparar os alimentos diariamente é uma atividade pouco valorizada.

É verdade que a dona-de-casa pode imprimir seu próprio ritmo às tarefas caseiras e não está sujeita ao relógio de ponto da fábrica. Mas também é certo que ela tem que organizar seu próprio tempo em função das atividades dos membros da família que estão sujeitos ao tempo “lá de fora” (BRUSCHINI, 1990, p. 45).

Também, é importante destacar que as mulheres participam diferentemente do mercado de trabalho. Para as mulheres de classe média, a entrada no mercado de trabalho é um fenômeno relativamente recente, estando vinculada à sua realização pessoal e profissional, e suas condições são outras: níveis de escolarização altos, influência social, remuneração mais elevada, boas condições de trabalho e garantia de direitos, além do privilégio da cor que é predominante nesse grupo. Por outro lado, mulheres pobres possuem geralmente baixa qualificação, muitas exercem ocupações manuais e/ou com remuneração inferior, e mesmo em casos de qualificação elevada – considerando a expansão do ensino superior no país e a política de cotas implementada nos últimos anos –, isso não garante uma boa colocação no mercado de trabalho. Mulheres negras e pobres são ainda mais afetadas por conta do racismo, muito expressivo no mercado de trabalho, e quando precisam se responsabilizar pelo sustento de suas famílias, passam por maiores dificuldades.

Todas as mulheres entrevistadas nesta pesquisa confirmaram que o trabalho doméstico fez parte de suas vidas desde a infância, o que não ocorreu entre os homens/meninos de suas famílias de origem. Isso vem sendo reproduzido por elas entre seus filhos e filhas, o que sugere uma baixa influência dos estudos de gênero e das discussões dos movimentos sociais em suas vidas, mas, sobretudo, demonstra a falta de atuação

do Estado através uma efetiva educação de gênero, que vise diluir essas e tantas outras desigualdades. Além disso, a análise somente pelo viés da classe social se mostra insuficiente para revelar a verdadeira distinção entre as experiências das mulheres. Estamos falando de um acúmulo histórico de desvantagens, tão evidente nos dias atuais, que requer atenção dos gestores públicos, a fim de combater o racismo em nossa sociedade.

Assim, a falta de uma estrutura e de políticas públicas que atendam às mulheres chefes de família, como por exemplo, a oferta de creches suficientes em tempo integral, impõe a essas mulheres a necessidade de uma organização própria, a fim de suprir suas demandas diárias. Nesse sentido, as mulheres se organizam através da rede de parentesco, um grupo formado, sobretudo, por mulheres com vínculos familiares ou por afinidade (amigas e vizinhas) que estabelecem laços de solidariedade, confiança, apoio e afetividade para o cumprimento das obrigações em torno das famílias.

Woortmann e Woortmann (2002) confirmam que as redes de parentesco têm importância também para as famílias pobres onde as mulheres são casadas. Bruschini e Ridenti (1994) falam do equívoco das pesquisas censitárias em restringir o conceito de família, não revelando a realidade social, pois as famílias extrapolam os limites das casas. Goldani (2004) considera que as redes de parentesco, na verdade, são uma expansão das famílias, podendo envolver parentes ou não. A autora alega que essas informações não são encontradas entre os dados oficiais disponíveis sobre famílias no Brasil, o que poderia colaborar fundamentalmente para a formulação de políticas que atendam a essa realidade.

Nas redes de parentesco é comum a “circulação de crianças” para a realização do cuidado, o que termina sendo fundamental para que as mulheres chefes de família possam exercer suas atividades profissionais, até porque não há disponibilidade de creches públicas que facilite o cumpri-

mento das tarefas diárias dessas mulheres (SARTI, 1996). E nos casos onde as mulheres intencionam a separação, as redes de parentesco servem de apoio fundamental para a concretização desse desejo:

[...] recorrer a uma pessoa do sexo feminino para uma co-operação com as lidas domésticas se explica pela própria natureza deste trabalho, atividade relacionada ao universo feminino e quase sempre desempenhada exclusivamente por mulheres. Essa “herança” cultural, por sua vez, vem sendo reforçada pelos laços de solidariedade desenvolvidos entre as mulheres, seja dentro das famílias, onde as tias e principalmente as avós assumem um papel de destaque, seja entre a rede de vizinhança e amizade (WO-ORTMANN; WOORTMANN, 2002, p. 163).

A avó, muitas vezes, tem uma importância fundamental na família, prestando apoio psicológico, afetivo, de serviços e financeiro, sempre se dispondo a colaborar. Ao mesmo tempo em que recorrer às avós para tomar conta dos filhos/filhas está relacionado a necessidades de trabalho e de outras questões fundamentais para a vida cotidiana dessas famílias. É o caso da entrevistada Dona Joana (66 anos), que apesar de morar com apenas uma filha, sempre apoia no cuidado de seus netos, netas, bisnetos e bisneta. Fonseca (1998) ainda acrescenta que essa relação de cuidado que envolve as avós é muitas vezes recíproca, elas cuidam e são cuidadas pelos demais.

Bruschini (1990) lembra a importância que o parentesco possui nas sociedades modernas, tanto em relação à convivência quanto aos direitos e obrigações, de natureza econômica, moral e afetiva. Também é comum que os parentes morem próximos, facilitando o funcionamento dessa rede de apoio, como percebido através de nossa pesquisa. Essa “configuração das casas”, que se refere aos níveis concreto e simbólico, é tomada como essencial por Marcelin (1999) na organização da vida doméstica.

Entre as 16 entrevistadas participantes de nossa pesquisa, quatro delas têm seus filhos e netos morando na vizinhança, facilitando a con-

solidação da rede de parentesco, especialmente no cuidado com as crianças e idosos/as. Dona Maria, aos 65 anos, ajuda a cuidar dos netos/netas e bisnetos/bisnetas, especialmente em situação que envolve o trabalho de suas filhas e filhos. A casa dela é referência para toda a família, seus filhos e filhas moram na vizinhança, recebem e dão apoio ao mesmo tempo. Assim, as redes de parentesco se mostram como fundamentais para a manutenção das famílias chefiadas por mulheres, inclusive economicamente. Em nossa pesquisa, as redes são predominantemente formadas por mulheres que possuem laços de parentesco (mães, filhas, tias, avós), sem a participação relevante de amigas e/ou vizinhas.

Outra questão é que existe uma culpabilização que recai sobre a mulher que chefia sua família, como se ela não tivesse competência para ter/manter o casamento e a “família unida”, assim como lidar com as adversidades diárias. Muitas vezes a carência de recursos financeiros que atinge o grupo familiar é associada à chefia exercida pelas mulheres, sem que haja uma análise dos fatores que envolvem essa problemática.

Nas palavras de Saffioti (1987, p. 66), famílias chefiadas por mulheres:

São grupos familiares compostos por mãe e filhos, podendo a mãe ser solteira, separada de fato ou legalmente, divorciada. Como as mulheres ganham, em média, salários mais baixos que a média dos salários masculinos e, muitas vezes, os pais não pagam pensão aos filhos, a incidência da pobreza dentre as famílias chefiadas por mulheres é muito alta.

Para Goldani (2002), a família tem sido responsável pelos seus membros quando o Estado pouco faz para assegurar a qualidade de vida dessas pessoas, mas isso não é percebido pela sociedade, que termina por culpar a mulher pela instabilidade econômica das famílias que chefiam, tendo ela que se desdobrar para elevar a qualidade de vida dos familiares, mesmo em casos onde não há nenhuma participação do pai de seus filhos/as, sendo ela financeira e/ou de cuidado. Portanto, a pobreza não

tem apenas causas econômicas, mas diversos fatores pesam para determinar a situação em que se encontram as famílias na sociedade.

Castro (1999) acrescenta que o grande problema dessa comparação é tomar o homem como referência para pensar a questão que envolve chefia e pobreza, quando na verdade se trata de um processo complexo que merece uma análise mais abrangente. Para a autora, no cenário neoliberal, é necessário o enfrentamento de todos diante da precarização do mercado de trabalho, e as mulheres especificamente precisam ser atendidas, tanto pelas questões de classe quanto pelas de gênero, pois as desigualdades que incidem sobre elas, diante de homens na mesma situação econômica, são ainda maiores. Acrescentamos ainda que a desigualdade racial atua de forma significativa no mercado de trabalho, em prol de manter o homem branco no topo e a população negra, especialmente as mulheres, na base da pirâmide social. É preciso considerar os aspectos históricos, sociais e culturais que envolvem o fenômeno da chefia feminina. Não se trata de uma “família desajustada”, um “desvio” do modelo padrão, mas sim da necessidade de reconhecer a existência de diversos tipos de família.

De fato, a ausência da participação do pai dos filhos, com quem possa dividir tarefas e responsabilidades, sobrecarrega a mulher social e economicamente. O uso da expressão “mãe solteira”, ainda tão recorrente em nossa sociedade, estabelece uma relação compulsória entre maternidade e estado civil, pois prevalece no imaginário cultural a ideia de que se trata da ausência permanente de um parceiro, como se a mulher não pudesse ou não devesse assumir a centralidade de sua vida e de sua família.

## A complexidade da chefia

Experiência das mulheres com as quais conversamos apresenta elementos de unificação, mas também de distanciamento. Todas pertencem às classes populares, com renda familiar de até dois salários mínimos e, ainda assim, essa condição varia a depender da composição do grupo familiar e de suas necessidades. As entrevistadas têm baixa escolaridade e estão em uma posição frágil no mercado de trabalho, sobretudo por não possuírem emprego fixo (são prestadoras de serviço doméstico e autônomas). Desse modo, algumas famílias podem ter dificuldades econômicas ainda maiores.

As experiências afetivas são também bastante distintas, gerando diferentes formas de chefia. Seis mulheres já coabitaram com um companheiro, mas não permaneceram na relação; outras quatro se tornaram viúvas; aquelas que nunca coabitaram formam um grupo de três mulheres; e ainda há as mulheres que compartilham a chefia com seus companheiros, três delas. Assim, agrupamos as nossas entrevistadas buscando entender os fatores que levaram à chefia.

Entre as chefes de família que já coabitaram com seus companheiros, temos seis mulheres entre 27 e 67 anos, seja através do casamento (duas mulheres) ou não (quatro mulheres). O casamento oficial no Brasil é uma prática cada vez menos frequente, além de ter taxas mais baixas entre os pobres, pois exige um investimento financeiro e que termina por dificultar em caso de separação. As pessoas também não se importam muito com a formalização das relações, pois não há bens envolvidos (SARTI, 1996).

Neste grupo, o que fica mais evidente são os discursos que essas mulheres apresentam sobre as marcas da decepção amorosa e da falta de confiança nos homens: “Homem não presta. Não quero um homem pra mim” (Aderalda, 27 anos); “Prefiro viver pros meus netos e filhos, homem

nenhum dá nada a ninguém não, moça” (Joana, 67 anos). Assim como apontam a falta de responsabilidade deles com a casa e os filhos como os principais motivos para a separação. São mulheres que preferem seguir sozinhas a arriscar uma nova relação, pelo menos no nível da coabitação. Preferem ser senhoras de suas vidas, sem um homem para ditar regras.

Há também aquelas que já tiveram a experiência de conviver na mesma casa com um companheiro, e disseram não estar satisfeitas com a situação afetiva atual, mas se contentaram com isso. Andréa (52 anos) assumiu a responsabilidade de cuidar dos pais e do irmão que são enfermos, e diz ser a chefe de família devido ao fato de ser a única responsável por tudo, por administrar a casa, a renda e cuidar de todo o funcionamento da vida familiar. Ela avalia que essa realidade a impossibilitou de manter uma relação afetiva: “Como um namorado vai aceitar ter alguém que não tem tempo pra ele, nem pra nada? Então, ele desistiu, e dali pra cá eu não procurei mais ninguém. Mas, tenho vontade sim de um dia poder ter uma pessoa, sinto falta disso”. Essa é uma experiência comum entre as mulheres, assumir a tarefa de cuidar dos pais, como aponta Britto da Motta (1999), e deixar de lado seus próprios projetos de vida.

Entre as quatro mulheres viúvas e chefes de famílias, duas se casaram legalmente, e as outras duas não chegaram a se casar. A idade dessas mulheres varia entre 51 e 72 anos, e três delas nasceram na zona rural da cidade. Marta (72 anos, pensionista) e Mariana (63 anos, dona de casa) adentraram muito cedo no mercado de trabalho, através do emprego doméstico, com 13 e 10 anos, respectivamente. Elas se afastaram de suas famílias e passaram a residir nas casas de seus patrões ainda crianças, uma situação de exploração do trabalho infantil em uma ocupação que no Brasil ainda carrega fortes marcas da escravidão. Diferentemente do caso de Neusa (62 anos, aposentada), que começou aos 3 anos na agricultura, ao lado dos pais, pela própria sobrevivência do grupo, permanecendo no ambiente familiar.



Já Cleide (51 anos) apresenta um perfil um pouco diferente das demais. Ela nasceu em área urbana, concluiu o ensino médio e se casou legalmente. Hoje, recebe pensão herdada do marido falecido, voltou a estudar, fez o curso técnico em enfermagem e pretende retornar ao mercado de trabalho para melhorar as condições financeiras da família. Para complementar a renda, ela vende cosméticos. Na casa mora somente ela e a filha de 30 anos, estudante universitária. Por esses fatores apresentados, esta é a família que vive em melhor condição econômica e com maiores possibilidades de mobilidade social entre as participantes da pesquisa.

Contudo, entre as quatro mulheres, a experiência que mais chama a atenção é a de Mariana (63 anos). De origem rural e muito pobre, mudou-se para a cidade de Cruz das Almas aos 10 anos para trabalhar em uma casa de família, uma situação escamoteada por um discurso muito recorrente na época, o de “pegar pra criar”, uma estratégia utilizada por famílias com melhores condições econômicas para ter em casa uma empregada doméstica a baixo custo, sem respeito algum aos direitos da criança e dos adolescentes, nem aos direitos trabalhistas. O trabalho doméstico é porta de entrada para o mercado de trabalho entre muitas mulheres das classes populares. E no Brasil, ainda é a ocupação da maioria das mulheres negras. É lugar privilegiado de observação das hierarquias de gênero, raça e classe.

As análises feminista e antirracista pontuam a articulação entre patriarcado e escravidão na construção social deste trabalho. Estes dois sistemas ideológicos perversos e fundantes da sociedade brasileira trazem decorrências até hoje operantes na constituição de uma divisão sexual e racial do trabalho extremamente excludente e desigual (MORI; BERNARDINO-COSTA; FLEISCHER, 2011, p. 16).

Aos 14 anos Mariana começou a sofrer abusos sexuais por parte do patrão e de seu filho, o que pode ser elucidado através de seu relato:

A patroa me pegou pá criá quando eu tinha 10 ano. Eu morava na roça, sabe? A gente era muito pobre... então meu pai deixou e eu fui morá na cidade. Era uma oportunida-

de pá mim. Depois, minha mãe faleceu, quando eu tinha 13 ano... Fiquei muito triste, mas sei que é coisa de Deus, mermo. É da vontade dele. Quando eu tinha já 14 ano, com aquele corpo já de mocinha, com peitinho e tudo, sabe? O patrão começou a ficá muito perto de mim quando a patroa não tava em casa. Ele queria me tocá e eu não entendia aquilo. Depois foi o filho dele fazendo a merma coisa. Um dia, os dois falaru que era pá eu tomar banho quando a patroa fosse saí, então eu achei que ia acontecê uma coisa muito ruim, fiquei com medo deles. Eu não queria, eu tinha medo daquilo e então eu fugi pá casa do vizinho, pá procurá ajuda. Foi um dia de noite, e eu dormi lá. Eu fiquei lá uns dia, fugida mermo. Então, aconteceu com o vizinho a merma coisa, ele me tocou, tocou meu corpo pela primeira vez. A patroa disse que não tinha nada a ver com isso. Então, meu pai mandou meu irmão mais velho pá falá com ele. Ele também tava com medo, por causa da polícia, ele não podia fazê aquilo comigo. Meu irmão acertou com ele o casamento, só de mentira, pra podê livrá ele, mas depois do casamento, ele disse que não me devolvía, que ia ficá comigo, que era direito dele. Então eu tive que ficar (Mariana, 63 anos).

Confesso que o relato desta mulher me deixou muito mexida, angustiada, e refletindo muito sobre a história dela, sobre seus dramas e enfrentamentos, sobre o trabalho doméstico, sobre as especificidades das mulheres negras, sobre as limitações impostas àquelas mulheres de gerações anteriores à minha, mulheres que hoje vivem a velhice com lembranças fortes de seu passado doloroso, de suas relações, suas perdas, sua vida dura. Através de sua fala, podemos destacar tanto o abuso sexual sofrido por ela na condição de empregada da casa quanto as relações com os homens que passaram por sua vida (pai, patrões, abusadores, irmão), sempre tutelada, desrespeitada e impedida de realizar suas vontades.

É possível compreender plenamente a rejeição que Mariana tem para com os homens. Sua experiência antes e após o casamento marcou cruelmente sua vida. A única relação com um homem que ela teve foi traumática, de modo que se sentiu aliviada com a morte do marido, em 2006. Mariana passou a ser chefe de família, ela teve que aprender a resolver as coisas e a lidar com o mundo fora de casa, recebendo alguma ajuda dos filhos. Ela mora com uma filha apenas, dentre os dez que ela teve.

Outras três mulheres, com idades entre 20 e 38 anos, não chegaram a morar com um companheiro e ter com ele e com os filhos uma convivência familiar. São mulheres jovens que, ao sofrer decepções afetivas – relacionadas à infidelidade e/ou irresponsabilidades –, mesmo em situação de gravidez ou já tendo uma criança, preferiram ficar sozinhas. Essas mulheres têm um filho/filha cada uma.

Destacamos o caso de Jerusa, a mais nova dentre as entrevistadas, com 20 anos. Ela nasceu em uma família chefiada por mulher, onde sua mãe criou sozinha ela e mais um irmão. Na sua família de origem, as tarefas domésticas sempre foram realizadas pela mãe e, mais tarde, com a participação de Jerusa. Sua mãe, professora da rede municipal de educação, sempre estimulou os filhos a estudar, mas apenas Jerusa pretende terminar o Ensino Médio e seguir para a graduação, enquanto seu irmão (17 anos) abandonou os estudos no primeiro ano do Ensino Médio e trabalha de biscate. Ela engravidou aos 18 anos, de um rapaz que não assumiu o filho, ela diz: “Eu ‘ficava’<sup>106</sup> só com ele, ‘ficava’, mas sem compromisso”. Sua mãe se enfureceu com a gestação da filha, pois sonhava que ela pudesse estudar e ter um futuro melhor, portanto a gravidez era vista como um grande problema. Assim, a mãe cedeu uma casa para que Jerusa fosse morar com seu filho (2 anos) e, mais tarde, seu irmão (17 anos) foi morar com ela.

Apesar de ter a ajuda financeira da mãe, Jerusa tem que assumir as responsabilidades das tarefas com a casa e a criança, sem o auxílio do irmão para cumpri-las, com quem ela mora. Ela garante que é responsável por tudo, e seu irmão só está na casa por uma questão de segurança, que a mãe acha que ele pode oferecer a ela, mas ele não assume qualquer responsabilidade. A rede de parentesco funciona entre Jerusa, sua prima e sua avó, que de vez em quando ficam com a criança, e também com sua

---

<sup>106</sup> O termo “ficar” é muito utilizado para nomear momentos de troca afetiva e/ou sexual, que não se configuram enquanto um namoro, e que podem durar apenas um momento ou até certo período.

mãe, já que é o grande suporte financeiro de Jerusa, que concilia trabalho, estudo e vida familiar e exerce a ocupação de manicure, atendendo suas clientes em sua própria casa, aos sábados, de onde ela extrai uma renda de R\$ 200,00 por mês.

O depoimento de Jerusa revela dois aspectos. Aquilo que Sarti (1996) aponta como sendo a moral da mulher pobre, que assume o erro de ter engravidado e quer cuidar do filho sozinha, já que o pai da criança não cumpre com suas responsabilidades, e ela demonstra ter vontade de melhorar de vida e está buscando meios para isso. Também, a decisão dela de não querer ter um companheiro para dividir a vida revela aspectos de uma maior consciência de gênero, as mulheres não querem manter situações de subordinação, elas preferem ficar sozinhas e ser independentes. Tal situação pode se alterar ao longo da vida, devido à dinamicidade das relações afetivas.

O último grupo é formado por mulheres que compartilham a chefia com o seus companheiros – não encontrei nenhum caso onde a mulher é a única chefe de família na presença do companheiro. São três mulheres, entre 29 e 66 anos. Estamos falando de mulheres que só alcançaram o Nível Fundamental, sendo que seus pais não acessaram a educação formal, e elas sempre exerceram ou ainda exercem ocupações na agricultura ou no emprego doméstico. Também é preciso colocar que este grupo foi o mais difícil de trabalhar, devido aos limites que podem estar contidos na declaração da chefia compartilhada. Foi preciso uma investigação mais atenta para perceber se isso ocorria de fato na vida cotidiana, ou se apenas era uma resposta movida pelo impulso.

Trazemos aqui a situação que envolve Elisa, 29 anos. Sua família é de origem rural, de agricultores que comercializavam sua própria colheita na feira livre. Aos 14 anos, tentando melhorar de vida, Elisa passou a trabalhar como empregada doméstica. Ela conta que sofreu diversos abusos,

relacionados ao excesso de trabalho e ao assédio sexual, problemas que ela teve que enfrentar desde cedo, pois não tinha muitas possibilidades e precisava se sustentar. Aos 15 anos ficou grávida, sendo difícil se manter trabalhando, então, sua trajetória profissional é marcada pela informalidade e inconstância, muito comum entre as empregadas domésticas. Ela enfatiza a dificuldade de conciliar emprego e maternidade.

É válido considerar que, apesar de as leis brasileiras terem concedido só recentemente os direitos trabalhistas às empregadas domésticas, isso não significa uma mudança radical na vida dessas mulheres, negras em sua maioria. Pensando no contexto das cidades do interior, é ainda mais lento o processo de cumprimento dessas leis, onde os valores são mais conservadores e prevalecem ainda relações trabalhistas extremamente exploratórias, sobretudo pela falta de oferta de empregos.

Estamos falando de uma família com sete membros que vive com menos de 1 salário mínimo, sendo a renda adquirida através de biscates feitos pelo marido de Elisa. Além disso, eles contam com o auxílio do Programa Bolsa Família, mas Elisa sente necessidade e vontade de trabalhar, no entanto, não tem uma estrutura que lhe permita isso. São um total de 5 filhos, sendo dois meninos e três meninas. Ela conta como foi o natal de 2013:

Ano passado, a gente ganhou umas roupa que deram pra gente, tinha umas coisa boa, e deu pros menino vesti. Aí, a gente tinha R\$ 10,00 na noite de natal, e a gente foi na praça pra passear e comer uma coisa por lá, era mais pros menino mermo. Daí o pequeno [2 anos] quis uma bola daquelas de parque, chorou, danou, aí a gente pegou uma pra ele, foi R\$ 5,00, o resto a gente comprou uma coisinha pra eles.

A história de Elisa ilustra a ausência de políticas públicas que realmente possam oferecer condições dignas de sobrevivência. Após sair da casa de Elisa, senti-me tocada com sua situação, para de uma família que tem tão pouco para sobreviver. Ainda que sejamos de classe popular, muitos fatores nos diferem, o histórico familiar, o acesso aos estudos, a

entrada no mercado de trabalho, as ocupações que exercemos, a renda que dispomos pra sobreviver. Assim, classe precisa ser pensada de forma relacional, como informa Figueiredo (2012).

O caso de Elisa se confirma dentre as famílias onde prevalece a divisão sexual do trabalho. Seu companheiro trabalha fora, sendo responsável por suprir a família, enquanto ela cuida das crianças e da casa. Entretanto, as decisões são tomadas em conjunto entre eles. No que foi possível observar, a autoridade é exercida pelos dois, ambos decidem sobre as prioridades da família. A chefia compartilhada, inclusive, é assumida pelo marido, que diz que o trabalho da mulher é muito importante, especialmente em relação aos filhos. Entretanto, não se pode falar de relações de gênero igualitárias neste caso, pois devemos reconhecer que o trabalho doméstico, enquanto atividade exclusiva das mulheres, limita muito suas possibilidades e experiências, sua valorização na sociedade, apesar de Elisa estar cuidando do interesse de todos da família, e a esfera privada ser primordial para o funcionamento da sociedade.

### **Considerações finais**

O tema da família tem sido pautado no âmbito legislativo, especificamente na discussão do Projeto de Lei do Estatuto da Família (PL 6583/2013), aprovado em 2018 na Câmara de Deputados Federais, cujo texto defendido pela ala mais conservadora restringe seu conceito ao padrão heteronormativo, pautado na moral cristã, que considera família apenas o grupo formado por pai, mãe e filho/os/a/as, excluindo os demais arranjos familiares possíveis<sup>107</sup>. Isso se torna uma grande questão, na medida em que, se aprovada, a lei irá orientar as políticas públicas que

<sup>107</sup> O Projeto de Lei 6583/2013 foi aprovado na Câmara de Deputados e até presente momento ainda não chegou ao Senado Federal onde, se aprovado, passará a nortear as políticas públicas pensadas para as famílias brasileiras. Ou seja, trata-se da eleição de um único modelo a ser assistido pelo Estado brasileiro.

atendem às famílias brasileiras, deixando de lado um grande número de famílias, isentando, mais uma vez, o Estado de suas responsabilidades.

No que tange aos dados coletados durante a pesquisa, entrevistamos 16 mulheres, todas autodeclaradas negras (“pretas” e “pardas”), com renda de até dois salários mínimos por família. Com baixa escolaridade, nossas entrevistadas assumem trabalhos ligados à agricultura e ao emprego doméstico, sobretudo, o que não permite que elas sejam autônomas econômica e socialmente. Com um perfil geral de baixa escolarização, as mulheres chefes de família mais jovens buscam conciliar vida familiar, trabalho e estudo, em busca de melhores condições para suas famílias.

As atividades de lazer das mulheres que chefiam suas famílias são subsumidas diante da infinidade de tarefas e despesas cotidianas, são postergadas/negligenciadas em função das responsabilidades diárias (BRUSCHINI, 1990). Quando perguntei sobre o tipo de lazer que elas têm, algumas responderam que nem pensam nisso, outras apontaram apenas o lazer que envolve a família, seja um passeio na cidade ou a visita a outros familiares. Assim essas mulheres não têm atividades onde priorizem a si mesmas.

## Referências

AZEREDO, Sandra. Teorizando Sobre Gênero e Relações Raciais. **Estudos Feministas**, ano 2, p. 204-216, 2004.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade e diferenciação. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006.

BRITTO da MOTTA, Alda. As dimensões de gênero e classe social na análise do envelhecimento. **Cadernos Pagu**, n. 13, p. 191-221, 1999.

\_\_\_\_\_. A Família Multigeracional e seus Personagens. **Educ. Soc.**, Campinas, São Paulo, v. 31, n. 111, p. 435-458, abr./jun. 2010. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 15 abr. 2014.

BRUSCHINI, Maria Cristina Aranha. Mulher, casa e família: cotidiano nas camadas médias paulistanas. **Revista dos Tribunais**, São Paulo: Fundação Carlos Chagas / Vértice Editora, 1990.

BRUSCHINI, Maria Cristina Aranha; RIDENTI, Sandra. Família, casa e trabalho. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, XVII. **Caderno de Pesquisa**, São Paulo, n. 88, fev. 1994.

CASTRO, Mary Garcia. “**Feminização da Pobreza**” em **Cenário Neoliberal**. CONFERÊNCIA ESTADUAL DA MULHER, 1. Organizada pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 1999. Disponível em: <https://revistas.fee.tche.br/index.php/mulheretrabalho/article/view/2671/2993> . Acesso em: 10 jan. 2015.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, ano 10, 1º semestre de 2002, p. 171-188.

FIGUEIREDO, Angela. Somente um ponto de vista. **Cadenos Pagu**, n. 51, p. 1-9, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/hGmhBrSBXLz4L-5zH3fzmzPQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. **Classe Média Negra**: Trajetórias e Perfis. Salvador: EDUFBA, 2012.

FIGUEIREDO, Angela; GRÓSFUGUEL, Ramón. Racismo à Brasileira ou Racismo sem Racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, Goiás, v. 12, n. 2, p. 223-234, jul./dez. 2009. Disponível em: [http://www.redeacaoafirmativa.ceao.ufba.br/uploads/ufg\\_artigo\\_2009\\_AFigueiredo\\_RGrosfogueel.pdf](http://www.redeacaoafirmativa.ceao.ufba.br/uploads/ufg_artigo_2009_AFigueiredo_RGrosfogueel.pdf). Acesso em: 20 set. 2019.

GOLDANI, Ana Maria. Família, gênero e políticas: famílias brasileiras nos anos 90 e seus desafios como fator de proteção. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 9, n. 1, jan./jun. 2002.

GOLDANI, Ana Maria. **Relações Intergeracionais e Reconstrução do Estado de Bem-Estar**: por que se deve repensar essa relação para o Brasil? 2004. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/PopPobreza/goldaniAnaMariaCapitulo7.pdf>. Acesso em: 2 abr. 2015.



GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Apresentação na reunião do GT Temas e problemas da população negra no Brasil. ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 4. **Anais...**, Rio de Janeiro, 29 e 31 de outubro de 1980.

LENOIR, Remi. **Iniciação à prática sociológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 59-106.

MACÊDO, Marcia dos Santos. **Tecendo os Fios e Segurando as Pontas: Trajetórias e Experiências entre Mulheres Chefes de Família em Salvador**. 1999. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1999.

\_\_\_\_\_. **Na Trama das Interseccionalidades: Mulheres Chefes de Família em Salvador**, 2008. 247 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/10983/1/Dissertacao%20Marcia%20Macedoseg.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2018.

MARCELIN, Louis HERNES. A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano. **MANA**, p. 31-60, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n2/v5n2a02.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2013.

MORI, Natalia; BERNADINO-COSTA, Joaze; FLEISCHER, Soraya. Introdução. In: MORI, Natália *et al.* (org.). **Tensões e experiências: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador**. Brasília: CFEMEA: MDG3 Fund, 2011. p. 15-28.

PACHECO, Ana Lúcia Paes de Barros. **Mulheres Pobres e Chefes de Família**. 2005. 253 f. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/12545548/mulheres-pobres-e-chefes-de-familia-ana-lucia-ufrrj>. Acesso em: 20 set. 2018.

REIS, Isabel. **A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888**. Campinas, São Paulo, 2007.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SARTI, Cynthia Andersen. **A família como espelho**: um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas, São Paulo: Editora Autores Associados, 1996.

TRUTH, Sojourner. E eu, não sou uma mulher? **Geledes**. Tradução de Os-  
mundo Pinho. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 25 mar. 2021.

WOORTMANN, Klass; WOORTMANN, Ellen F. Monoparentalidade e Che-  
fia Feminina: conceitos, contextos e circunstâncias. **Pré-Evento Mulheres  
Chefes de Família**: crescimento, diversidade e políticas. 4 nov. 2002, Ouro  
Preto, MG.

# As trabalhadoras domésticas e o “feminismo da prática”

Sintia Araújo Cardoso  
Angela Figueiredo

## Introdução

Este capítulo é um compartilhamento dos resultados da dissertação de mestrado intitulada *Lute como uma Mulher Negra: do Sindoméstico ao Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira*, de autoria de Sintia Araújo Cardoso (2019), sob a orientação da Profa. Dra. Angela Figueiredo, que retratou como a articulação política das trabalhadoras domésticas organizadas no Sindicato dos Trabalhadores Domésticos da Bahia (Sindoméstico)<sup>108</sup> culminou no Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira<sup>109</sup>. Trata-se de uma pesquisa qualitativa com viés etnográfico, tendo como técnicas: a observação participante em reuniões do Sindicato e do Coletivo; a realização de entrevistas semiestruturadas com a diretoria do Sindicato e com mulheres participantes do Coletivo; e a análise de documentos, publicações e arquivos do Sindicato. Como resultado, a pesquisa apresenta que o Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira é um instrumento efetivo de mobilização para o fortalecimento do Sindoméstico.

As ações de formação do Coletivo ultrapassam a abordagem sobre os direitos e deveres das trabalhadoras domésticas, abrangendo aspectos da vida cotidiana, a saber: violência, combate ao racismo, empoderamen-

---

<sup>108</sup> Site do Sindicato das Trabalhadoras Domésticas da Bahia. Disponível em: [https://sindomes-ticobahia.wordpress.com/2016/05/03/noticias/?fbclid=IwAR3f\\_MrBECwc3OJjsEw6CECRfCRvU-c7LKSQZaF-LygPxVgVnSkwmMnGWh5E](https://sindomes-ticobahia.wordpress.com/2016/05/03/noticias/?fbclid=IwAR3f_MrBECwc3OJjsEw6CECRfCRvU-c7LKSQZaF-LygPxVgVnSkwmMnGWh5E). Acesso em: 11 nov. 2019.

<sup>109</sup> Página do Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/Coletivo-de-Mulheres-Creuza-Oliveira-94155260977588/notifications/>. Acesso em: 22 abr. 2020.

to feminino e autoestima. Como atividades, o Coletivo promove curso de pintura e artesanato, alfabetização e facilita a participação das mulheres em cursos profissionalizantes. O entendimento sobre a intersecção das categorias de gênero, raça e classe, que atravessam o surgimento e as práticas cotidianas do Sindicato, bem como do Coletivo de Mulheres, fazem com que as diretoras do Sindoméstico entrevistadas se considerem “feministas da prática”.

O trabalho do Coletivo Creuza é aliado ao do Sindoméstico na conscientização das mulheres sobre seus direitos trabalhistas, na luta pela valorização do trabalho doméstico enquanto profissão e no combate à informalidade; na promoção de cursos de qualificação profissional; no apoio a núcleos de trabalhadoras domésticas de cidades do interior do estado, dentre outras ações que o Sindicato desenvolve.

Fundado em 1990, o Sindoméstico é um espaço de resistência na luta política das trabalhadoras domésticas, pois se trata da organização de uma categoria que não tem recolhimento da contribuição sindical em folha de pagamento de salário, e suas associadas dispõem somente dos domingos, tradicionalmente considerado como um dia de “descanso”, para a realização das atividades coletivas. Além disso, o Sindicato é localizado no centro da cidade de Salvador, relativamente distante dos bairros em que reside a maioria dessas mulheres.

Para Angela Figueiredo (2011), um dos grandes desafios postos para o Sindoméstico está exatamente em dar visibilidade a uma categoria composta por mulheres que construíram suas identidades numa relação marcada pela hierarquia, negação de direitos e invisibilidade política. Seguidoras do exemplo de Laudelina de Campos Melo, desde 1936, conforme registrado nos trabalhos de Elisabete Pinto (1993) e Joaze Bernardino-Costa (2007), as trabalhadoras domésticas baianas têm pautado suas necessidades por políticas públicas, o que lhes rendeu conquistas

importantes, a exemplo do Projeto Trabalho Doméstico Cidadão<sup>110</sup> (2006-2007); do Conjunto Habitacional 27 de Abril<sup>111</sup>; da aprovação da Emenda Constitucional n. 72/2013 (PEC das Domésticas) e da Lei Complementar n. 150/2015, a Nova Lei do Trabalho Doméstico, que garantiram os direitos trabalhistas e sociais que lhes faltavam para se equipararem às outras categorias profissionais.

Além dessas conquistas históricas, o Sindicato vem realizando, através de parcerias, cursos de qualificação para as profissionais e se capilariza na articulação com outros movimentos sociais, a exemplo do Movimento Negro Unificado (MNU), da Rede de Mulheres Negras da Bahia e do Movimento Feminista.

É nesse contexto que surge o Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira, como fruto desse engajamento político de integrantes da diretoria do Sindicato, sediado no bairro da Mata Escura (Salvador/BA), onde mora a maioria de suas integrantes. O Coletivo tem desenvolvido diversas atividades voltadas para a qualificação e a geração de renda para as mulheres da comunidade, e tem sido um instrumento importante de mobilização para a participação no Sindicato e na agenda das ações do Movimento de Mulheres Negras. Nesse sentido, a organização de mulheres negras em fóruns, coletivos, grupos de estudos etc., vem sendo uma alternativa de articulação política frente ao enfraquecimento e ao desmonte de instituições representativas de categorias profissionais pela política institucional.

Através da abordagem qualitativa e inspirada pelo método etnográfico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996; FRAVET-SAADA, 2005), o campo da pesquisa de mestrado foi realizado entre abril de 2016 e dezembro de 2018,

<sup>110</sup> Programa Nacional de Elevação de Escolaridade e Qualificação Social e Profissional das Trabalhadoras Domésticas (Ministério do Trabalho e Emprego e Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial, 2005-2008), primeira política pública voltada às trabalhadoras domésticas no Brasil.

<sup>111</sup> O Conjunto Habitacional 27 de abril foi inaugurado em Salvador em 2012, sendo o primeiro condomínio construído exclusivamente para mulheres trabalhadoras domésticas no Brasil. Ele recebe esse nome, pois este é considerado o Dia Nacional da Trabalhadora Doméstica, em homenagem à Santa Zita, a padroeira da categoria, sendo essa a data de seu falecimento.

com o acompanhamento de três atividades por mês, em média. Foi feita a observação participante (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996) nas reuniões ordinárias do Sindoméstico, que ocorrem todo segundo domingo de cada mês, de março a dezembro, das 14h às 17h, e também em dias de atendimento ao público durante a semana. Da mesma forma, a observação realizada no Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira possibilitou perceber a importância desse espaço para as mulheres que dele participam.

Tomando como base a composição dessa categoria profissional, de maioria de mulheres negras, foi feita a escolha metodológica por denominar “trabalhadoras domésticas” e não “trabalhadores domésticos” para a pesquisa de mestrado. Além disso, em conformidade com Alda Britto da Motta (1992) e Natalia Mori *et al.* (2011, p. 21), retratamos essas mulheres como “trabalhadoras” e não como “empregadas”, pois, segundo as autoras, é importante para enfatizar que as tarefas relativas aos cuidados domésticos estão enquadradas na organização social do trabalho. E, tal como proposto por pesquisadoras como Silvana Bispo (2011), Natália Mori *et al.* (2011) e Bianca Leite (2017), os nomes das entrevistadas foram mantidos, por concordamos que é importante visibilizar a militância e a contribuição de cada uma delas para a luta da categoria.

## **A organização pela garantia de direitos**

A organização política das trabalhadoras domésticas baianas começou na década de 1980, quando um grupo de trabalhadoras que cursava o Supletivo no Colégio Antônio Vieira<sup>112</sup>, à noite, começou a se reunir para discutir questões pertinentes ao seu trabalho (BERNARDINO-COS-

---

<sup>112</sup> O Colégio Antônio Vieira é uma obra da Companhia de Jesus, ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola, no século XVI, conhecida por seu trabalho missionário e educacional e cujos princípios inspiram ações desenvolvidas em diversos países. Sua fundação, em 15 de março de 1911, é parte das realizações empreendidas pela missão jesuíta que desembarcou em Salvador no início do século XX. Mais informações disponíveis em: <https://www.colegioantoniovieira.com.br/quem-somos/index.html>. Acesso em: 27 de nov. 2018.

TA, 2015a). Desde então, destaca-se a atuação de Creuza Maria de Oliveira<sup>113</sup>, uma das mais antigas participantes desse grupo, atual Presidenta do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos da Bahia e membra da diretoria da Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas – FENATRAD<sup>114</sup>. Creuza já foi candidata a cargos executivos, como vereadora e deputada estadual, por sete vezes<sup>115</sup>. O seu reconhecimento político não é somente sobre si, mas também sobre a história das mulheres trabalhadoras domésticas que ela representa. A sua história de vida se entrelaça com a história da sua luta coletiva, como bem pontua Mary Castro (1992) sobre os sujeitos políticos:

Isso se traduz em um estar junto ou ser parte de um projeto comum de mudança de uma identidade social imposta ao seu grupo de referência por interesses de um poder antagonico. A identidade de referência do sujeito político vai sendo traçada na relação entre biografia e história, um processo com diversos momentos e situações. Tal processo é marcado por projetos através dos quais as experiências são reelaboradas (CASTRO, 1992, p. 57-58).

O Sindicato tem como bordão “Sindoméstico/Bahia: luta e resistência construindo cidadania”<sup>116</sup>. Ele é o único da categoria neste estado, sendo que o trabalho doméstico representa 16,2% de mulheres economicamente ocupadas em Salvador, o que equivale a 111 mil mulheres, sendo 94,8% de mulheres negras, como aponta a Pesquisa de Emprego e Desemprego sobre o Emprego Doméstico na Região Metropolitana de Salva-

<sup>113</sup> Sobre a trajetória pessoal de Creuza Oliveira, optamos pela versão trazida no livro Saberes subalternos e decolonialidade – os sindicatos das trabalhadoras domésticas do Brasil, de Joaze Bernardino-Costa (2015b).

<sup>114</sup> Site da Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas. Disponível em: <http://www.fenatrad.org.br/site/>. Acesso em: 25 nov. 2017.

<sup>115</sup> Segundo informações da própria Creuza de Oliveira, ela se candidatou a cargos executivos por sete vezes: seis candidaturas à vereança, pelo Partido dos Trabalhadores (PT), e foi uma vez candidata à deputada estadual pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB), em 2014, sua última tentativa em ser eleita. Disponível em: <http://www.psb40.org.br/noticias/presidente-da-fenatrad-reforca-time-de-pre-candidatos-do-psb/>. Acesso em: 10 abr. 2019.

<sup>116</sup> Mais informações disponíveis no site oficial do Sindoméstico: <https://sindomesticobahia.wordpress.com/>. Acesso em: 19 nov. 2018.

dor (PED-RMS, 2018). Segundo o levantamento feito pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE, 2018), o total de mulheres no trabalho doméstico remunerado em Salvador e Região Metropolitana em 2017 era de 96,8%, ou seja, apenas 3,2% dos trabalhadores domésticos eram homens. No âmbito nacional, a categoria é formada por aproximadamente 7 milhões de trabalhadoras e trabalhadores, sendo 92% de mulheres, segundo dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2018<sup>117</sup>). Esses dados nos autorizam a afirmar, portanto, que essa categoria profissional em Salvador é majoritariamente formada por mulheres negras, as quais ainda sofrem com altos índices de informalidade na profissão, preconceito e invisibilidade.

O Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira foi criado em dezembro de 2016, a partir da experiência da atuação política dentro do Sindoméstico, sendo formado, sobretudo, por mulheres que vivem no bairro da Mata Escura, periferia de Salvador/BA. Milca Martins Evangelista, atual Secretária Geral, membra da direção do Sindoméstico desde 2012, foi sua principal idealizadora e é uma liderança do Coletivo Creuza. Para ela, a falta de dinheiro para o transporte é um grande empecilho para que muitas mulheres saiam de seus bairros para participar das reuniões do Sindicato, localizado no centro da cidade, tendo sido eficaz a estratégia de “levar o Sindicato até elas”.

A proposta do grupo é fortalecer as companheiras para serem multiplicadoras nos espaços que participam. Levar a história do Sindicato, e informações sobre os direitos da trabalhadora doméstica para aquelas que não podem ir à nossa sede. Trazendo a cada mês uma mulher para palestrar, realizar alguma oficina, desenvolver alguma atividade no grupo, cuidamos do fortalecimento do grupo. É importante também combater a violência policial na comunidade, bem como outros tipos de violência, como a doméstica (Milca Martins Evangelista<sup>118</sup>, 50 anos).

<sup>117</sup> “Estudo do IPEA traça um perfil do trabalho doméstico no Brasil”. Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=35255](https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35255). Acesso em: 16 jan. 2020.

<sup>118</sup> Entrevista concedida em 3 de abril de 2017.



Inicialmente denominado de “Grupo de Mulheres da Mata Escura e Região”, o Coletivo reúne mensalmente mulheres, majoritariamente trabalhadoras domésticas negras, que pautam questões do seu cotidiano, familiares e de trabalho, as quais elas se propõem a socializar e discutir, a fim de pensarem estratégias e encaminhamentos para a minimização dos problemas que as acometem. Além da falta de investimento em infraestrutura, é comum ouvirmos nas reuniões do grupo queixas referentes à ausência de políticas públicas para jovens e crianças nessa localidade. É comum também o desabafo de mães que se encontram deprimidas por terem seus filhos, irmãos e companheiros envolvidos com o tráfico de drogas, sendo elas muitas vezes as responsáveis pelo suporte emocional e financeiro da família, bem como ouvimos relatos de violência policial no bairro, dentre outras questões.

Lélia Gonzalez (1979) denunciou as condições materiais de existência da comunidade negra como sendo parte de um projeto político de naturalização dos lugares de pessoas negras e dos lugares de pessoas brancas na sociedade, estabelecendo uma hierarquia entre elas.

O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas etc., até à polícia normalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço [...]. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões (GONZALEZ, 1979 *apud* GONZALEZ, 1984, p. 232).

As periferias das grandes cidades continuam sendo esse lugar de repressão denunciado pela autora, de criminalização e racialização da

pobreza. O Coletivo, então, é o lugar oposto, é um espaço de acolhimento para essas mulheres que sofrem cotidianamente com a violência, seja ela doméstica, seja pelo medo da repressão policial a seus familiares, conforme o relato que segue:

O Coletivo é uma realidade que a gente não vivia. Representa tudo! Porque a nossa comunidade é uma comunidade carente, e pra gente não chega as políticas públicas, não são disponibilizadas pra gente informações como deveria, e o público que a gente focou, que são as mulheres, somos jogadas pra escanteio. Muitas aqui têm filhos no tráfico, a situação financeira está ruim, passando necessidade, o abandono do marido, a falta de dinheiro, de comida, tudo isso sobrecarrega! Então, as mulheres precisam ser assistidas! Elas precisam ser ouvidas! E o Coletivo é esse espaço de escuta, orientação e acolhimento entre nós (Nivanildes da Cruz Silva<sup>119</sup>, 36 anos).

A quase totalidade do Coletivo é composta por mulheres trabalhadoras domésticas que estão desempregadas e vivem na informalidade, trabalhando como diaristas, pois tiveram seus direitos negados durante a vida laboral e se submetem a esse tipo de situação por necessidade ou falta de opção, já que não possuem formação compatível para o exercício de outras profissões. O que as atraiem ao Coletivo é a possibilidade de vivenciarem um espaço livre de violências e a esperança na luta coletiva pela valorização, respeito à profissão e que leve em consideração as suas necessidades, enquanto mulheres negras e pobres, chefes de família e com baixa escolaridade.

Segundo Patricia Hill Collins (1990), espaços alternativos que reúnem mulheres negras para pautarem suas demandas são tidos como espaços de resistência, pois neles as mulheres podem pensar e discutir livremente, de forma segura:

Se a dominação pode ser inevitável como fato social, é improvável que ela permaneça hegemônica como

<sup>119</sup> Técnica em segurança do trabalho, filha de trabalhadora doméstica e membra do Coletivo de Mulheres Creuza Oliveira. Entrevista concedida em 21 de outubro de 2018.

uma ideologia no interior dos espaços sociais em que as mulheres Negras falam livremente. Esse domínio de um discurso relativamente seguro, mesmo que restrito, é uma condição necessária para a resistência das mulheres Negras. Famílias estendidas, igrejas e organizações da comunidade afro-americana são espaços importantes nos quais o discurso seguro potencialmente pode ocorrer (COLLINS, 1990, p. 6).

É fundamental ressaltar a importância do Sindoméstico para o surgimento do Coletivo de Mulheres Creuza Oliveira, como comemora Francisco Xavier, 52 anos, membro da direção desde 2010, e atual Secretário de Serviços e Apoio Social do Sindicato:

É muito gratificante, você ver um Coletivo desses, ele é fruto desse trabalho que o Sindicato faz, ele investe nas diretoras, investe na gente, e Milca é um exemplo, ela hoje está à frente do Coletivo, e que é um braço do Sindicato. O Coletivo trabalha essa questão da autoestima, trabalha para que essas mulheres percebam situações de exploração e violência, e valoriza a escolarização com o trabalho de alfabetização. E homenageando Creuza, que infelizmente se homenageiam as pessoas importantes quando elas morrem, e o Coletivo teve essa visão de homenagear em vida (Francisco Xavier<sup>120</sup>, 52 anos).

O Coletivo de Mulheres também vem sendo uma alternativa para a pouca mobilização das trabalhadoras domésticas, enquanto categoria, se considerarmos os números apresentados: são 111 mil profissionais em Salvador e Região Metropolitana, e apenas 2.250 trabalhadoras/es são cadastradas/os como associadas/os no Sindoméstico, e entre essas/es, pouco mais de 20 participam das reuniões ordinárias<sup>121</sup>.

No período de realização da pesquisa aconteciam, além das reuniões mensais do Coletivo, atividades na sede em vários dias da semana: curso de pintura em tecido uma ou duas vezes por semana, tendo 20 participantes, 10 em cada turno; e aulas de alfabetização realizadas uma vez

<sup>120</sup> Direção do Sindoméstico. Entrevista concedida em 14 de novembro de 2018.

<sup>121</sup> Informações baseadas em consulta feita no arquivo do Sindoméstico.

por semana, desde junho de 2018, atendendo a 6 mulheres, sendo que 1 delas aprendeu através dessa oportunidade a escrever o seu nome. Em dezembro de 2018 houve a certificação dessas seis participantes do curso de alfabetização, o que representa uma conquista muito importante para o Sindicato e para o Coletivo, pois a busca pela elevação da escolaridade das mulheres faz parte da história de luta da categoria.

### **O Feminismo Negro e o “feminismo da prática”**

Alda Britto da Motta (1977, 1992), Mary Castro (1992), Elsa Chaney e Mary Castro (1993), Hildete Melo (1998), Jurema Brites (2003, 2004), Miriam Nobre (2004), Bethânia Ávila (2007), Angela Figueiredo (2011), Jurema Brites e Felícia Picanço (2014), Angela Figueiredo e Patrícia Godinho Gomes (2016) e Mary Garcia Castro, João Victor Marques da Silva e Maria das Graças Neves de Souza (2018) se complementam na tarefa de elucidar as condições do trabalho doméstico no Brasil, e o clássico de Angela Davis, *Mulheres, Raça e Classe* (2016), originalmente publicado em 1981, discorre sobre esse trabalho ao longo da história, especificando a realidade norte-americana. As autoras analisam o trabalho doméstico a partir da reprodução das desigualdades de gênero, raça e classe, que vem relegando essas mulheres a um lugar de subordinação e invisibilidade na pirâmide social. A literatura mostra também o protagonismo das trabalhadoras e a resistência histórica às opressões sofridas, a exemplo dos trabalhos de Mary Castro (1992), Joaze Bernardino-Costa (2007) e Bianca Leite (2017).

Ao discorrer sobre o processo organizativo que vai do Sindoméstico ao Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira, pensando outros espaços de resistência às múltiplas opressões sofridas pelas mulheres negras, durante a pesquisa de mestrado foram analisadas as intersecções das categorias de gênero, raça e classe a partir da prática das trabalhadoras do-

mésticas e da crítica trazida por pesquisadoras feministas negras sobre a insuficiência e muitas vezes a essencialização da categoria “mulher”.

Sueli Carneiro (2003) aponta que a perspectiva feminista clássica baseada no protagonismo e nas necessidades das mulheres brancas ocidentais, em detrimento de perspectivas que incluam as demandas de outras mulheres, especialmente das mulheres negras, é um grande equívoco. O Movimento de Mulheres Negras tem se afirmado como um novo sujeito político que possui demandas específicas pautadas nas interseções das opressões sofridas por sua condição de gênero, raça e classe, e tem como prioridade política o combate ao racismo nas diversas esferas sociais.

Luiza Bairros (1995) também traz a crítica da essencialização do “sujeito mulher” e destaca a centralidade do conceito de gênero. Tomando por base Patricia Hill Collins (1991), a autora analisa o papel relegado às trabalhadoras domésticas, um lugar subalterno em que elas devem desempenhar suas atividades de forma passiva, sem o questionamento quanto à exploração da sua força de trabalho. É a partir desse lugar marginalizado que as trabalhadoras domésticas negras conseguem perceber, “de forma distinta, as contradições nas ações e ideologias do grupo dominante” (BAIRROS, 1995, p. 463).

O conceito de *outsider withing* retrata como as trabalhadoras domésticas, “na condição de um outro”, têm a possibilidade de compreender o modo de vida dos patrões através da posição que ocupam (COLLINS, 2016, p. 100). As análises de Collins são fundamentais para o tema em questão. Ela formulou uma metodologia que considera capaz de explicar a múltipla opressão sofrida pelas mulheres negras através do conceito de *matrizes de opressão* (COLLINS, 2018). As formas de opressão estão imbricadas umas nas outras, e fazem parte de uma estrutura que subjuga as mulheres, com maior prejuízo para as mulheres negras. Em publicação mais recente,

Collins (2016) discorre sobre como, através da *autodefinição* e da *autoavaliação*, as mulheres negras trabalhadoras podem examinar a sua posição em ocupações subalternas e recriar uma autoimagem positiva de si.

Nas duas organizações de mulheres negras que pesquisamos, há um entendimento por parte das mulheres acerca das discriminações e violências sofridas durante a vida laboral, com vistas a criar estratégias para a superação dessas opressões e de desenvolver ações que venham a impedir a reprodução do ciclo de exploração. Exemplo disso são as palestras que elas realizam em escolas públicas – onde muitas estudantes são trabalhadoras domésticas – sobre o combate ao racismo na profissão, a importância da garantia dos direitos sociais e trabalhistas, a luta e a importância de fortalecer o Sindicato através da participação, dentre outros temas.

Alguns desses temas têm sido constantes na agenda política do Coletivo. “Estética, Empoderamento e Organização de Mulheres” foi trabalhado em setembro de 2017, e é questão central na luta das trabalhadoras domésticas, que consideram de suma importância a valorização da autoimagem e a autoestima das mulheres negras. Nesse sentido, Figueiredo (2017) destaca como a subjetividade das trabalhadoras domésticas, sobretudo das que desempenharam trabalho doméstico desde criança, foi construída diante da sua desumanização.

Tal como constatou Collins (1990) sobre o ativismo das mulheres negras norte-americanas, no nosso caso, também vemos os laços de afetividade e/ou de parentesco entre mulheres como sendo um fator de mobilização para resistir às opressões. Temos no Coletivo Creuza mães, filhas e netas. Destaca-se a colaboração positiva do Coletivo para alcançar essas mulheres, o que é muito caro ao Sindoméstico, pois elas estão mais vulneráveis à exploração de seu trabalho e à violação de direitos trabalhistas por falta de acesso a informações. Logo, se o Sindicato não as alcança, devido a seus limites, o Coletivo consegue, e fortalece a causa.

Os termos *feminismo* e *feminismo negro* são pouco conhecidos pelas mulheres das duas organizações, entretanto, as diretoras do Sindoméstico destacam que são “feministas da prática”, porque querem demarcar o seu posicionamento na defesa dos direitos das mulheres de uma forma geral, e das mulheres negras em especial. Já o Coletivo vem se articulando para buscar um posicionamento de grupo diante das desigualdades de gênero, raça e classe, e vem marcando presença no Movimento de Mulheres Negras.

As diretoras do Sindicato reconhecem que o Feminismo Negro luta para que as mulheres negras reconstruam a sua história, a partir da sua própria voz e sob o seu ponto de vista, exercendo o seu protagonismo, e se definem como “feministas da prática”, pois entendem que a partir do momento em que orientam as suas práticas políticas na luta pela superação das opressões de gênero, raça e classe, pautando igualdade de direitos e de oportunidades não só para a sua categoria, mas para todas as mulheres, em especial às negras, através do combate ao racismo, elas são feministas negras. Elas consideram importante que mais mulheres se empoderem, de acordo com essa perspectiva, sobretudo as que vivem em condições de maior vulnerabilidade social e, para tanto, precisamos ampliar ações que utilizem de métodos e de uma linguagem que facilitem a apreensão dos conceitos por parte dessas mulheres trabalhadoras domésticas.

Milca Martins se considera feminista e atribui o seu conhecimento a respeito do Feminismo Negro ao movimento sindical e ao Movimento de Mulheres Negras. De acordo com seu depoimento:

Pelo pouco que eu conheço, do que é ser uma mulher feminista, e esse outro ponto aí, que é forte, do que é ser uma feminista negra, mulher negra, eu aprendi com o Sindicato e com a Rede de Mulheres Negras, que não basta ser feminista só da boca pra fora. Eu me considero uma mulher negra feminista porque as mesmas dores que as mulheres, em especial que as mulheres negras e trabalhadoras domésticas, a gente sente na pele, minha filha! **E o feminismo pra mim é o que a gente vem fazendo, é lutar**

**em prol da outra, é sentir as dores da outra, é buscar tirar essa mulher da onde ela está, desse índice de violência.**

Então, como é que a gente identifica uma mulher feminista? Olha Creuza, olha Laudelina, olhem aquelas mulheres do século XVIII e XIX, elas vendiam aqueles doces, aqueles quitutes, para comprar as alforrias das outras. Então, eu me espelho nelas (Milca Martins<sup>122</sup>, 50 anos, grifo nosso).

Marinalva Barbosa também se considera feminista, devido à sua atuação no movimento sindical que representa uma coletividade de mulheres negras, e traz em seu depoimento que as feministas “brancas” geralmente são as patroas e, portanto, não têm interesse em lhes contemplar em suas pautas:

Existe aquele grupo de feministas tradicionais, que são as nossas patroas, que lutam por direitos só do grupo delas, da classe profissional delas, e esquecem que tem uma mulher negra dentro de casa, que também precisa do feminismo delas para sobreviver às mazelas. Elas não lutam por mulheres de baixa renda, mulheres trabalhadoras domésticas, prostitutas, elas não puxam mulheres moradoras de rua... E existe o feminismo que somos nós, que luta por vários tipos de mulheres. Então, eu me considero feminista sim! (Marinalva de Deus Barbosa<sup>123</sup>, 42 anos).

O Feminismo Negro opera quando mulheres negras se empoderam e autodefinem suas imagens, a partir da identificação das imagens controladoras impostas pelo racismo, e pela discriminação de gênero e de classe, organizando-se para a superação dessa opressão e por melhores condições de vida para si e para as suas comunidades, como sugere Silvana Bispo (2011):

As dimensões relativas à raça, classe e gênero são eixos de poder que entrecruzam-se, acabando em muitos momentos por subalternizar, atingir, oprimir e negar os modos de ser e fazer das afrobrasileiras. Munidas do entendimento de que a luta anti-racista e anti-sexista deriva das interlocações entre marcadores sociais, é que tais mulheres bus-

<sup>122</sup> Direção do Sindoméstico e liderança do Coletivo Creuza Oliveira. Entrevista concedida em 28 de abril de 2019.

<sup>123</sup> Direção do Sindoméstico. Entrevista concedida em 29 de abril de 2019.



caram organizar-se, seja em entidades majoritariamente femininas, seja em espaços mistos. Organizaram-se pela necessidade do exercício da cidadania, para a ampliação das bandeiras de luta ou pelo simples desejo da autorepresentação (BISPO, 2011, p. 128).

Diante do exposto, entendemos o Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira enquanto estratégia de resistência das mulheres negras da periferia, uma ferramenta eficaz para a capilarização do Sindoméstico, o qual representa a maior categoria de mulheres negras trabalhadoras da Bahia. Em sendo o Sindoméstico um sindicato que sempre enfrentou condições precárias com relação à sua estrutura física e à sua subsistência, o Coletivo se torna esse lugar alternativo, onde se recria um espaço para compartilhar experiências, buscar fortalecimento coletivo e possibilitar a articulação política dessas mulheres.

### **Considerações finais**

Este capítulo teve como proposta abordar o engajamento político das trabalhadoras domésticas vinculadas ao Sindoméstico-BA na sua luta por direitos. Após a realização da pesquisa e da análise das informações obtidas, a partir das entrevistas e observações participantes, foi possível compreender as ações efetivas do Coletivo Creuza Maria de Oliveira em busca do fortalecimento do Sindicato. Toda essa movimentação leva as ações do Sindicato à categoria em suas bases, posto que muitas trabalhadoras têm dificuldade de comparecer às reuniões ordinárias do Sindicato, realizadas aos domingos.

As trabalhadoras domésticas trabalham de forma isolada, em casas de família, o que impossibilita a existência de um espaço comum para a interação da categoria, como os refeitórios para funcionários das fábricas, por exemplo. Nesse sentido, o Coletivo Creuza se apresenta como essa alternativa. Além disso, sobre o alcance de suas ações dentro da comuni-

dade, podemos afirmar que as mulheres entendem o espaço do Coletivo como um local seguro para partilharem suas vivências, angústias e expectativas, e enxergam esse espaço como uma das possibilidades de socialização no bairro, que possui poucas áreas públicas cuidadas e voltadas ao lazer. Também, elas recebem orientações e informações sobre seus direitos trabalhistas e participam de discussões que problematizam a sua condição de mulher negra trabalhadora, com vistas ao seu empoderamento.

Os termos *feminismo* e *feminismo negro* são pouco conhecidos pelas mulheres do Coletivo, e também pelas que frequentam o Sindoméstico, como relatam as suas diretoras, que se dizem “feministas da prática”, porque nunca tiveram a oportunidade de estudar esses temas, mas fazem questão de demarcar o seu posicionamento na defesa dos direitos das mulheres, sobretudo das mulheres negras, no tocante à violência, violência doméstica, combate ao racismo e à informalidade no exercício do trabalho doméstico, profissão da maioria delas. Esse é o feminismo que elas reconhecem, através de um exercício prático de luta por igualdade de oportunidades e direitos.

## Referências

ÁVILA, Maria Bethânia. Notas sobre o trabalho doméstico. *In*: LIMA, Maria Ednalva Bezerra de *et al.* (org.). **Transformando as relações trabalho e cidadania**: produção, reprodução e sexualidade. São Paulo: Cut/BR, 2007. p. 129-142. 1 vol.

BAIRROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. **Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/16462/15034>. Acesso em: 9 out. 2018.

BISPO, Silvana Santos. **Feminismos em debate**: reflexões sobre a organização do movimento de mulheres negras em Salvador (1978 - 1997). 2011. Dissertação (Mestrado em Mulheres, Gênero e Feminismos) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil**: teorias da descolonização e saberes subalternos. Brasília, 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Sociedade e Estado**, v. 30, n. 1, p. 147-163, 2015a. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v30n1/0102-6992-se-30-01-00147.pdf>. Acesso em: 26 out. 2017.

\_\_\_\_\_. **Saberes subalternos e decolonialidade**: os sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015b.

BRASIL. **Emenda Constitucional nº 72**, de 02 de abril de 2013. Altera a redação do parágrafo único do art. 7º da Constituição Federal para estabelecer a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e os demais trabalhadores urbanos e rurais. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/emendas/emc/emc72.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc72.htm). Acesso em: 10 out. 2017.

\_\_\_\_\_. **Lei Complementar nº 150**, de 1º de junho de 2015. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico; altera as Leis no 8.212, de 24 de julho de 1991, no 8.213, de 24 de julho de 1991, e no 11.196, de 21 de novembro de 2005; revoga o inciso I do art. 3 da Lei no 8.009, de 29 de março de 1990, o art. 36 da Lei no 8.213, de 24 de julho de 1991, a Lei no 5.859, de 11 de dezembro de 1972, e o inciso VII do art. 12 da Lei no 9.250, de 26 de dezembro 1995; e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/LCP/Lcp150.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LCP/Lcp150.htm). Acesso em: 10 out. 2017.

BRITES, Jurema. Serviço Doméstico: elementos políticos de um campo desprovido de ilusões. **CAMPOS-Revista de Antropologia Social**, v. 3, p. 65-82, 2003. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/1588>. Acesso em: 10 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. Serviço doméstico: um outro olhar sobre a subordinação. In: MALUF, Sônia Weidner; LISBÔA, Maria Regina Azevedo (org.). **Gênero, cultura e poder**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2004. p. 1-20.

BRITES, Jurema; PICANÇO, Felícia. **O emprego doméstico no Brasil em números, tensões e contradições**: alguns achados de pesquisas. Revista Latino-americana de estudos do trabalho, ano 19, n. 31, p. 131-158, 2014. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/28111919\\_O\\_emprego\\_domestico\\_no\\_Brasil\\_em\\_numeros\\_tensoes\\_e\\_contradicoes\\_RELET\\_no\\_31\\_2014](https://www.researchgate.net/publication/28111919_O_emprego_domestico_no_Brasil_em_numeros_tensoes_e_contradicoes_RELET_no_31_2014). Acesso em: 22 out. 2018.

BRITTO DA MOTTA, Alda. **Visão de mundo da empregada doméstica**: um estudo de caso. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, UFBA, 1977.

\_\_\_\_\_. Emprego Doméstico: revendo o novo. **Caderno CRH**, n. 16, p. 31-49, jan./jun. 1992. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/2380/1/CadCRH-2007-362%20s.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2016.

CARDOSO, Sintia Araújo. **Lute como uma Mulher Negra**: do Sindoméstico ao Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira. 2019. Dissertação (Mestrado em Mulheres, gênero e Feminismos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111579>. Acesso em: 30 maio 2018.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 49, n. 17, p. 117-132, 2003. Quadrimestral. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142003000300008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300008). Acesso em: 16 jan. 2019.

CASTRO, Mary Garcia. Alquimia das categorias sociais na produção de sujeitos políticos. **Revista Estudos Feministas**, v. 0, p. 57-73, 1992. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/309847/mod\\_resource/content/1/alquimia%20cat%20soc.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/309847/mod_resource/content/1/alquimia%20cat%20soc.pdf). Acesso em: 13 fev. 2019.

CASTRO, Mary Garcia; SILVA, João Victor Marques da; SOUZA, Maria das Graças Neves de. Entre mudanças e persistências na história: trabalhadoras domésticas no Brasil contemporâneo. In: CALAZANS, Márcia Esteves de; CASTRO, Mary Garcia; PIÑEIRO, Emilia (org.). **América Latina**: corpos, trânsitos e resistências. Porto Alegre: Editora Fi, v. 2. 2018. p. 153-184.

CHANEY, Elsa; CASTRO, Mary Garcia. Muchacha cachifa criada empleada, empregadilha sirvienta y... más nada. **Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe**. Venezuela: Editora Nueva Sociedad, 1993.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Natália Luchini. Nova York/Londres: Routledge, 1990. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4123078/mod\\_resource/content/1/Patricia%20Hill%20Collins.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4123078/mod_resource/content/1/Patricia%20Hill%20Collins.pdf). Acesso em: 2 maio 2019.

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

\_\_\_\_\_. Epistemologia Feminista Negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze *et al.* (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FIGUEIREDO, Angela. Condições e contradições do trabalho doméstico em Salvador. In: MORI, Natalia *et al.* **Tensões e experiências**: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador. Brasília: CEFEMEA, 2011. p. 89-131.

\_\_\_\_\_. Somente um ponto de vista. **Cadernos Pagu**, v. 51, p. 1-9, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510017.pdf>. Acesso em: 9 out. 2018.

FIGUEIREDO, Angela; GOMES, Patrícia Godinho. Para além dos feminismos: uma experiência comparada entre Guiné-Bissau e Brasil. **Revista Estudos Feministas**, v. 24, n. 3, p. 909-927, 2016.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula de Siqueira Lopes. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376>. Acesso em: 18 out. 2017.

GONZALEZ, Lélia. **A juventude negra brasileira e a questão do desemprego**. Conferência Anual do African Heritage Studies Assotiation, 3. Painel: The Political Economy of Structural Unemployment in the Black Community. Abril de 1979.

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na sociedade brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, p. 223-244, 1984.

LEITE, Bianca Muniz **“Audácia?”**: A Emenda Constitucional 72/2013 a partir das narrativas sobre as condições do trabalho de mulheres do Sindo-méstico Bahia. 2017. Dissertação (Mestrado em Mulheres, gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

MELO, Hildete Pereira de. **O serviço doméstico remunerado no Brasil**: de criadas a trabalhadoras. Rio de Janeiro: IPEA, 1998.

MORI, Natalia; BERNARDINO-COSTA, Joaze; FLEISCHER, Soraya. Introdução: Trabalho doméstico – desafios para a igualdade e valorização. In: MORI, Natalia *et al.* **Tensões e experiências**: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador. Brasília: CEFEMEA, 2011. p. 15-28.

NOBRE, Mirian. Trabalho doméstico e emprego doméstico. In: COSTA, Ana Alice *et al.* **Reconfiguração das relações de gênero no trabalho**. São Paulo: CUT Brasil, 2004. p. 61-69. Disponível em: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/05632.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2018.

PINTO, Elisabete Aparecida. **Etnicidade, gênero e educação**: a trajetória de vida de D. Laudelina de Campos Mello (1904-1991). 1993.2v. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 1993.

# Identificação e desidentificação na experiência *queer*

Udinaldo Júnior  
Angela Figueiredo

## Introdução

Em 27 de agosto de 2017, Shaynna Xayuri Morgana – conhecida como Lili – foi assassinada com 27 tiros na Orla do Rio Paraguaçu, em Cachoeira/BA. O crime foi precedido do assassinato de sua mãe, Dona Zamar, por seu então companheiro Marquinhos. Lili foi uma importante militante trans do movimento LGBT em todo o Recôncavo da Bahia, mas o crime que tirou sua vida permanece sem resolução judicial.

O texto a seguir é parte da dissertação de mestrado sobre a presença fantasmática de Lili na cidade, intitulada “A morte e a morte de Shaynna Xayuri Morgana: necropolíticas *queer* em Cachoeira/BA”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Aqui, fazemos uma análise de entrevistas<sup>124</sup> realizadas com amigas, parceiras de militância e familiares de Lili presentes como narrativa no segundo capítulo da referida dissertação. Nosso objetivo é entender as articulações próprias de Cachoeira sobre transgeneridade, transfobia e violência cisgênera presentes na fala de nossas interlocutoras em um movimento que chamamos de identificação/desidentificação. Levando-se em conta que os debates sobre a experiência *queer* estão quase sempre situados nos centros urbanos, é de extrema importância a localização geopolítica desse trabalho em uma cidade do interior da Bahia.

---

<sup>124</sup> O conjunto de entrevistas utilizadas neste artigo foram realizadas entre 2017 e 2018, com amigas e parceiras de militância de Lili. Por motivos de segurança, todas elas são identificadas a partir de pseudônimos e são utilizados, no texto, apenas os trechos da entrevista que não permitem identificação.

Há um conjunto de inferências que podemos fazer a partir do acontecimento “morte” na história de Lili. O modo como se desencadeia a relação entre o luto de seus amigos, seu assassinato e seu enterro promovem uma lente capaz de nos mostrar como se dá a formação de diferenças constitutivas das experiências de trans e cisgeneridade, além de perceber como as relações de poder intrínsecas ao processo de produção do gênero se estabelecem na fragilidade mesma de sua vida material naquela organização social.

Em seu livro *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*, Judith Butler (2016) se propõe a refletir sobre algumas questões: Quando a vida é passível de luto? Por quais enquadramentos uma vida se torna viável dentro de uma organização social? Quando uma vida morre, por que existem níveis de comoção distintos e desiguais? Por que algumas mortes se tornam alvo de uma comoção pública e coletiva, enquanto outras sequer acessam o campo da comoção íntima e familiar? Todos esses questionamentos surgem, principalmente, da preocupação da autora em discernir o papel exercido pelos Estados Unidos através das políticas neoimperialistas do governo Bush nas ações de guerra, no combate ao “antiterrorismo” e na produção de luto e comoção pública como uma arma de política moral. A autora também estabelece um diagnóstico da atuação do Estado-Nação na perpetração da violência e vulnerabilização de comunidades racializadas nos discursos oficiais, além de perceber como políticas consideradas de esquerda podem dar continuidade ao processo de subjugação dessas comunidades. Guardando as devidas proporções, considero suas ideias acerca da vulnerabilidade, do luto e da comoção eficazes na compreensão do caso de Lili.

Butler levanta questões de ordem epistemológica que então nos leva a outras questões, estas de ordem ontológica. A primeira, que é em grande medida o ponto nevrálgico do livro, é o argumento de que uma



vida não pode ser considerada perdida se antes não for percebida como viva. Ou seja, algumas vidas não são consideradas ou percebidas enquanto vida desde o seu início, por conta de um enquadramento epistemológico específico que define os limites do que pode ou não ser tratado como vida. Se não são tratadas como vida, argumenta Butler, sua morte jamais adquire o estatuto de perda em um sentido pleno. Além desse problema (talvez anterior ou contingente a ele), esse enquadramento levanta um problema ontológico: O que é uma vida? Pois, se o “ser” da vida é, desde sempre, apreendido e produzido com base em certas regras de assimilação normativas, a partir de quais enquadramentos essa vida se torna viável e adquire plenamente o seu estatuto?

Segundo a autora, esse enquadramento opera através de uma reiterabilidade (repetição) de um conjunto de normas, que se reproduz no sentido de criar uma espécie de inteligibilidade do sujeito mediante aquele enquadramento. Essa reiterabilidade é performatizada<sup>125</sup> externamente ao próprio sujeito e podemos localizá-la em diversos discursos de instituições e organizações responsáveis pelo processo de sujeição (tornar-se sujeito) daquele corpo e daquela subjetividade na matriz de reconhecimento em questão.

Se estendermos a ideia de reconhecimento à Lili, ao pensarmos as falas de minhas interlocutoras, percebemos os inúmeros atos de produção normativa que permearam sua vida, através de um processo que eu gostaria de chamar, para os propósitos de compreensão do caso, de identificação/desidentificação. Essa ideia é inteiramente inspirada em um tre-

<sup>125</sup> Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Butler (2015) reivindica o gênero como ato performativo. Vale aqui diferenciar o conceito utilizado por Butler da noção de performance. A performance levaria à conclusão de que haveria um sujeito agente (performer) pré-existente e mobilizador de sua construção. A performatividade é um ato sem agente, ou seja, um sujeito se torna sujeito ao repetir um conjunto de atos dentro “de um quadro regulatório altamente rígido” (p. 33). Como ato sem agente, a performatividade do gênero forma o sujeito contingentemente ao processo de inseri-lo dentro de uma matriz regulatória/normativa. Quem não realiza (e é realizado por) esse ato, ou seja, quem não faz (e é feito pelo) gênero, transfigura-se num projeto falho de generificação, torna-se queer.

cho do romance *Ensaio sobre a puberdade*, de Hubert Fichte (1974), em que o autor explicita um determinado tipo de identificação/empatia onde um processo de violência e morte afeta o narrador da obra e o une a outros personagens. No livro, o personagem principal perambula pelo Instituto Médico Legal Nina Rodrigues em Salvador, e acompanha de perto os exames de autópsia e o tratamento dado aos corpos no local. Em determinado trecho do romance, o personagem acompanha a dissecação do corpo de um homem cego e narra:

– Ele era cego – diz o médico-legista no momento em que voltamos os olhos para o outro lado.

Eu me reconforto com esta diferença. Eu não sou cego. Pozzi não era cego.

O médico-legista pega uma faca pequena demais e corta a partir do “saleirinho” entre as clavículas para baixo, passando pelo peito, pelo estômago, até ali assim por dentro da cueca. Dissecador e dissecado tanto se parecem, que é como se um pálido *doublé* do morto dissecasse a si mesmo.

Eu sempre acreditara não sobreviver a este primeiro corte, que transmuta a forma inteira do corpo em meros pedaços de cadáver.

Durante essa como que representação, eu sentia a faca na minha própria pele e só conseguia evitar o desfalecimento pela interrupção dessa representação. Na realidade eu me isolo. Não tenho nada a ver com o cadáver. Eu não sou cego (FICHTE, 1974, p. 16).

Somos apresentados a um determinado tipo de sensibilidade do personagem, onde, ao se deparar com um corpo lido como defeituoso, abjeto, inadequado, sendo ele também, enquanto homossexual e judeu, um corpo igualmente não tolerado, encontram-se e comungam no que compartilham em termos de vulnerabilidade. Para dar fim ao processo de empatia que a representação encena, o personagem precisa repetir para si mesmo que não era cego, para diferenciar-se e, em grande medida, evitar a dor ensejada nesse tipo de ligação. O que quero dizer aqui é que estar fora do enquadramento normativo que estabelece os padrões de ade-

quação para a formação dos sujeitos e para a produção de humanidade cria, em contrapartida, uma espécie de identificação onde “ampliam-se as resistências”. O personagem chama isso de “cadaverossemelhança”, uma compaixão para com o cadáver.

Movido a partir desse jogo, gostaria de pensar certos discursos na enunciação de nossas interlocutoras, como um processo simultâneo de: a) elencar critérios de aproximação da figura de Lili a partir daquilo que comungam e compartilham com a travesti, seja na sexualidade ou na identidade de gênero, ou mesmo daquilo que nela consideram admirável; e b) traduzir diferenciações de suas identidades para com as de Lili, romper a representação, desidentificar-se, comparando-a a outras pessoas, negando sua travestilidade ou mesmo trazendo à tona comportamentos que são definidos como ruins e que, portanto, dão sentido e/ou justificativa ao seu assassinato.

### **Lili fora do quadro**

Iniciando esse movimento duplo, gostaria de começar com os aspectos de desidentificação/diferenciação que podemos acompanhar na fala de nossas entrevistadas. Um dos pontos que salta aos olhos nas entrevistas é a identidade de gênero de Lili. Neste trabalho sempre nos referimos a ela no feminino, por ser este o modo pelo qual fomos apresentadas durante nossas interações, mas na fala das interlocutoras a identidade de Lili flutua entre os espectros masculinos e femininos, resistente a ser capturada. Antes de pensar suas múltiplas identidades como fluidez ou mesmo como expressão de um gênero não binário, interessa-me refletir sobre os motivos expostos pelas entrevistadas sobre a escolha do gênero masculino ou feminino.

No que concerne à atribuição de gênero e nome social, Berenice Bento (2014) utiliza o conceito de “cidadania precária” para pensar a nega-

ção, tanto da condição humana quanto da condição de cidadão, aos sujeitos trans em busca do reconhecimento de suas identidades de gênero. A autora aponta que existe uma incongruência na promoção das políticas de respeito às identidades de gênero: ao mesmo tempo em que temos algumas normas em instituições, como escolas, universidades, bancos etc., que garantem timidamente o acesso ao nome social, há um vácuo de leis que assegurem a existência de pessoas trans no mundo, levando em conta que “entre a lei e as práticas cotidianas há um considerável espaço de contradições e violências” (p. 176).

A identidade de gênero não deve ser reduzida ao nome social, mas esse é um ponto importante para o reconhecimento da expressão de gênero daquele sujeito e, portanto, da sua existência ontológica. Cláudia é a entrevistada que, de fato, refere-se a Lili com o uso de ambos os pronomes, embora prevaleça o masculino. Já Adriana permanece utilizando o masculino e, quando questionada, disse que Lili era um homem “que gostava de se vestir de mulher, de vez em quando”. As pessoas do movimento social LGBT de Cachoeira e São Félix (cidade vizinha) sempre utilizaram, durante nossas conversas, os pronomes femininos. Para além dessa cacofonia de pronomes e confusão na atribuição externa sobre o gênero de Lili, interessa-me pensar as origens de sua identidade de gênero dadas por Adriana e Cláudia.

Adriana disse, em uma das entrevistas, que Lili se tornou trans por conta de sua mãe, que queria ter uma menina e que a criou, desde a infância, “como uma menina”. Ela atribui à “criação feminina” questões como: ficar dentro de casa com a mãe sem sair para brincar, não usufruir de certa sociabilidade com outros garotos, auxiliar a mãe nas atividades domésticas e também possuir uma espécie de ligação afetiva inadequada que Dona Zamar teria estabelecido com Lili – “Ela amava ele demais”. Segundo Adriana, Lili se tornara um “homem que gostava de se vestir de mulher,

de vez em quando” por conta de sua proximidade infantil na realização de atividades tipicamente femininas, tendo sido a criação da mãe o fator crucial para que Lili rompesse as barreiras da masculinidade. Seu discurso segue, portanto, uma explicação corriqueira nas teorias que patologizaram as desobediências de gênero durante o século XX, e que continuam a produzir efeitos nos discursos do senso comum acerca do desvio do gênero e da sexualidade: a mãe é culpada por não conduzir adequadamente aquela criança (suscetível a influências) no estabelecimento dos padrões de masculinidade/feminilidade.

Em contrapartida, no seguinte trecho da entrevista, em que falava da identidade de gênero/sexualidade de Lili, Adriana também elenca um critério interessante para balizarmos o modo de produção normativa atuando em nossa protagonista: “Vamos dizer que até aquele carinho demasiado que ela deu a ele, ele pegou pra ela e começou a agir dessa forma também. O amor que ela dava a ele, eu acho que ele queria dar”. Nesse sentido, a travestilidade de Lili seria causada por uma espécie de excesso de amor e sua experiência trans seria uma consequência direta desse excesso, um transbordamento do amor dado por sua mãe.

É interessante notar, no trecho supracitado da entrevista, que muitas concepções acerca do gênero mobilizadas por nossas interlocutoras trazem consigo origens e genealogias distintas e que precisam ser devidamente contextualizadas. O que quero dizer aqui é que, os termos estabelecidos na atribuição violenta de cisgeneridade nunca se encerram na violência propriamente dita. Segundo Butler (2015), todo processo de generificação é acompanhado de perto por sua falha, ou seja, toda matriz normativa apresenta falhas inerentes ao agenciamento dos sujeitos contra ela. Isso, em determinada medida, ainda que não possibilite uma inteligibilidade e segurança material/ontológica desse “mau sujeito”, permite que ele exista na medida de sua vulnerabilidade.

Embora apareçam em suas falas muitas concepções patologizantes ou mesmo violentas acerca da identidade de Lili, todas as minhas entrevistadas eram suas amigas, companheiras de militância e possuíam laços de afetividade importantes com a nossa protagonista. Essa rede de afetação produz um diálogo entre a violação das identidades trans dirigidas contra e à revelia de Lili, e as concepções, ousaria dizer especialmente cachoeiranas, acerca das identidades trans que permitiam a existência mesma desses afetos. Aqui, por exemplo, ao mesmo tempo em que Lili era uma travesti, por conta de um erro de sua mãe durante sua criação, sua travestilidade também era o resultado e a prática de um amor sem medidas.

A relação da mãe com a identidade de gênero/sexualidade de Lili, naquilo que surge através de minhas entrevistadas, é importante para compreendermos esse aspecto dúbio da produção de cisgeneridade. Lili não tinha seu nome social respeitado pela mãe, ou seja, para ela “era sempre Alex”. Quando sua mãe afirma “meu filho não é gay, isso é uma profissão”, mas ao aceitar que Lili traga para dentro de casa seus “amigos” e ao protegê-la das agressões do padrasto, ela estabelece uma espécie de aceitação/não aceitação que, embora não permita uma plenitude na autoatribuição de gênero<sup>126</sup> de Lili, protege sua subjetividade de mais violências.

Outro aspecto, que também diz respeito à forma pela qual as pessoas entendem a identidade de gênero de Lili, é como essa atribuição acompanha um conjunto de julgamentos morais. Esses julgamentos são encenados a partir de comparações com outros sujeitos de gêneros inconformes ou dissidentes sexuais, que são vistos como mais ou menos dignos de respeito com relação a Lili. A todo o momento minhas entrevistadas atribuem a Lili um comportamento adequado que não viam em outros

---

<sup>126</sup> Entendemos por autodeterminação de gênero o processo, sugerido por Stanley (2011b), de trabalho coletivo para a criação de espaços onde seja possível pessoas expressarem o gênero que desejam. Reconhecendo que qualquer identidade de gênero é constituída na relação com outras formas de poder, o autor aponta a necessidade de construção de espaços assim e sua interdependência com outros sujeitos.

“homossexuais”, ela era “boa”, não “fazia mal a ninguém”, em contraposição aos outros que viviam “se expondo de forma muito agressiva”. Isso garantia, segundo as entrevistadas, que Lili circulasse em espaços dentro da cidade de Cachoeira que, geralmente, não permitia acesso a outras pessoas trans – escolas religiosas, festas civis etc.

Essa ideia sobre Lili, ao mesmo tempo em que funciona como laudo para o injustificável, serve de balança de quem merece morrer “mais” ou “menos”. No momento em que Lili fora assassinada, João, que estava ao seu lado, mas não fora atingido, se sobressai na entrevista como um sujeito que merecia morrer mais que Lili. Cláudia diz: “se matasse João, que tava do lado dele, tinha até mais motivo”.

Logo após o fim dessa entrevista, enquanto caminhávamos para a casa de Adriana, ela performou o mesmo ato ao comparar Udinaldo com Lili. Disse sobre ele – como pessoa cis, bissexual, com acesso à formação intelectual etc. –, que toda mãe gostaria de ter um filho assim, “mesmo que fosse gay”. Disse que se vestia bem, se comportava e estudava (o que era algo importante) e que devia continuar assim – o que interpretamos, no contexto da conversa, como um alerta acerca da violência que a própria Lili sofrera.

Ainda refletindo sobre os aspectos que acompanham os sentidos atribuídos à noção de identidade de gênero das entrevistadas, vale ressaltar que a expressão de gênero delas também adentra a conversa com Lili. Falando sobre si mesma no passado, quando tinha uma expressão de gênero que ela e os outros consideravam inadequada, “machuda”, Cláudia afirma: “antigamente eu usava Ciclone, era bem machão. Era bem assim, agressiva à sociedade. Queria causar, não sabendo que tava me descausando”. *Descausar*, na concepção de Cláudia é, precisamente, possuir uma expressão de gênero que violenta a matriz normativa através e contra a qual Cláudia se formou. Ela rejeita esse processo porque sabe que des-

causar o gênero pode e será usado contra o sujeito em algum momento. Quando presa, Cláudia apanha “como um homem”.

Aqui, vale nos determos em como o episódio do noivado e da prisão de Lili e Cláudia elucidam as dinâmicas sociais e de gênero na periferia do sistema mundo. O casamento igualitário tem se constituído como uma das grandes conquistas do movimento LGBT, que aposta no matrimônio e em outros marcos legais como capazes de promover mudanças efetivas no modo pelo qual as populações dissidentes da heterossexualidade são percebidas e violentadas (COLLING, 2015). Essa reivindicação faz parte de uma agenda amplamente criticada por movimentos *queer*, como uma proposta que busca respeitabilidade através do acesso a normas pelas quais o mundo da heteronorma se estrutura, apoiando-se no Estado como regulador das subjetividades e das relações não heterossexuais e não cisgêneras. O matrimônio reivindicado por essa militância continuaria reificando as lógicas normativas da heterossexualidade compulsória e da monogamia e só atingiria, de fato, as demandas de uma população LGBT resguardada por privilégios raciais, demográficos e de classe – em geral a comunidade gay e lésbica é parte de algum grupo racialmente privilegiado.

O noivado de Lili, como os pontos discutidos anteriormente, também possui uma lógica de bifurcação entre esses dois movimentos e, digamos, anterior ou contingente a eles – a festa aconteceu em 1999. Embora uma cerimônia tenha sido celebrada como matrimônio entre Lili e um homem cis hétero, segundo as entrevistadas, o seu contexto geopolítico e sua relação com instituições historicamente violentas com a população trans dão outro significado ao acontecimento. O noivado é celebrado por um Pai de Santo, dentro de uma casa religiosa de matriz africana, mostrando como o contexto de Cachoeira, conhecida na Bahia como terra da macumba (SANTOS, 2009), exerce uma influência característica na experiência trans que não opera, embora esteja em permanente diálogo, a partir



de uma matriz judaico-cristã de reconhecimento. As pessoas dançaram ao som de panelas – Cláudia afirma que não tinham atabaques disponíveis – e comemoraram o noivado completamente fora da lógica cisnormativa de respeitabilidade LGBT defendida por seu movimento mais institucional.

Mas a vivência da dissidência sexual e de gênero, ou *queeridade*, é acompanhada de perto por violências que buscam reificar o lugar demarcado pela matriz cisgênera. No episódio em questão, a festa é interrompida por foragidos da cadeia, carregando um corpo no veículo em que chegaram, e que adentram a festa como conhecidos do Pai de Santo. Lili trata-os como conhecidos e não demarca uma diferenciação entre ela mesma e os sujeitos “criminosos”, algo característico a ela, como aponta minhas entrevistadas. O exercício da violência contra Lili, Cláudia – que também foi presa com Lili durante o episódio de seu casamento – e os outros convidados fica a cargo da própria polícia e do sistema carcerário.

Stanley (2011a) aponta que a população trans é desproporcionalmente mais encarcerada pelo Complexo Industrial Prisional e que esse sistema se prolifera, também, através da reprodução da normatividade de gênero e da violência anti-*queer*. Sendo o domínio do gênero um dos pontos de contato entre a violência estatal e o corpo, a normatividade cis é, segundo o autor, ao mesmo tempo um produto e uma produtora desse Complexo. Stanley ainda afirma que as redes de vigilância características do sistema prisional acompanham as pessoas *queer* antes mesmo de sua entrada nas prisões. Violência física, violência policial, descaso parental, vulnerabilidade social, isolamento, detenção etc. são formas de submissão experimentadas por esses sujeitos e a abolição prisional é classificada pelo autor como central para as lutas de emancipação *queer* e trans.

Quando Cláudia apanha “como um homem”, ao ser presa, é justamente o exercício da violência de gênero o modo de operação da agressão

estatal e policial sobre seu corpo. É necessário, para a produção de normatividade, que Cláudia deixe de “descausar” o seu gênero, de decepcionar a feminilidade imposta ao seu corpo e, para isso, a violência física é o modo pelo qual homens cisgêneros, munidos e resguardados pelo *status* de policiais e agentes do Estado, garantem a continuidade do sistema sexo/gênero, demonstrando que esse sistema é sempre multifatorial e necessita da ação contínua da organização social em seus mais diversos níveis. Contudo, o episódio chega até nós narrado por Cláudia e acompanhado de risos e piadas. Stanley, sobre as estratégias de sobrevivência ao sistema prisional, afirma:

Viver através dessas formas de dominação é também experimentar momentos de resistência devastadores, onde pessoas trabalhando juntas para construir alegria, desmontando as paredes da cultura normativa, abrem espaço para lugares mais seguros, bonitos e vívidos para todes (STANLEY, 2011b, tradução nossa, versão digital).

Retornando ao relato do noivado em que Lili foi presa, Cláudia lembra então de episódios em que Lili ria, cantava e flertava dentro do cárcere: “Até na cadeia esse viado consegue ser feliz, fia!”. Obviamente, esse tipo de construção conjunta de espaços mais alegres dentro de uma estrutura produtora de violência é possível de acordo com o contexto. A prisão na qual estavam encarceradas Lili e suas convidadas é de pequeno porte, numa cidade do interior e, portanto, não possui a mesma dimensão de violência que pessoas trans encarceradas passam no Brasil – muitas delas são violadas sexualmente, exploradas por homens cisgêneros e não possuem sua identidade de gênero respeitada dentro do cárcere.

Ainda que o espaço deste texto seja limitado para descrever com riqueza de detalhes o embate travado por amigos e amigas de Lili no necrotério, para que seu corpo fosse liberado, é importante destacar como o Complexo Industrial Prisional e suas instituições contribuem na vulne-

tabilização de Lili. É fundamentalmente importante, pois o episódio em que as pessoas saíram carregando o papel, o atestado de óbito, como se fosse “um troféu do oscar” (Cláudia), após uma verdadeira odisseia para salvar um enterro digno, é sintomático desse tipo de enfrentamento. Como nos diz André, ao relatar outro caso de morte trans na qual se viu envolvido, o tratamento dado ao corpo morto dificulta o trabalho dos grupos militantes que desejam realizar o enterro quando os familiares desaparecem.

Quando Lili morre, inúmeras versões sobre seus familiares surgem: alguns dizem que eles não existiam, outros que eles moravam no Rio de Janeiro, ainda, que se recusaram a aceitar Lili, muita especulação em torno deste tema levava a uma verdadeira ficção na cidade. Em um momento, o pai de Lili era o candidato a prefeito; em outro, o pai era advogado, possuía vários irmãos e ao mesmo tempo nenhum. Reais ou não – e sabemos da recorrência no desaparecimento dos familiares na hora da morte de pessoas trans –, o enterro de Lili ficou sob o cargo de membros da militância LGBT de Cachoeira e do entorno, assim como de amigos que a conheciam e compartilharam com ela durante sua vida. Ao falar sobre a morte de outra pessoa trans, André diz: “E aí o procedimento para enterrá-lo foi super complicado, porque não existe família nesse momento. E aí a burocracia, a lei, ela pede que o direito do corpo da pessoa é da família, mesmo que essa família seja inexistente”.

Nosso trajeto, como apontado nas entrevistas, foi dificultado por empecilhos legais, burocráticos e pela teimosia do “viado” que “não queria ser enterrado de jeito nenhum”. A recusa do corpo de “descansar” é o símbolo de uma recusa à morte imposta, à violação deliberada, à violência última. Quando eu falo em derradeira violação, é justamente por perceber na narrativa de minhas entrevistadas os meandros do que chamei de desidentificação, de afastamento e crueldade. A trajetória de Lili, aquilo

de sua vida a que temos acesso, é permeada de produção de vulnerabilidade. E o gênero é crucial para entendermos isso.

A história de vida de Lili é marcada por muito amor, como destaca inicialmente, mas também por violência. Sua mãe apanhava do marido, Lili apanhava do padrasto e logo passa a apanhar também do seu companheiro que, dez meses antes de sua morte, violenta e assassina sua mãe. O ciclo de violações de corpos femininos perpetrados pela masculinidade tóxica segue o fluxo feminicida tradicional: violência simbólica (a identidade de Lili não era respeitada em casa pelo padrasto); violência física (ambas sofriam agressões domésticas); violência sexual (Dona Zamar, aos 77 anos, fora estuprada e sexualmente violada); e, por fim, o próprio assassinato de ambas, os dois com requintes de crueldade. Embora este capítulo centre sua reflexão no caso de Lili, a morte de Dona Zamar alcança níveis próprios de vulnerabilidade social e de violência de gênero. Obviamente, como é comum nos casos de feminicídio, as vítimas são sempre culpabilizadas. O desejo de Lili por homens heterossexuais foi, segundo nossas entrevistadas, responsável pela morte da mãe e, em grande medida, por sua própria morte.

André diz: “Mas a forma que eu via ela demonstrando desejo, parecia uma forma quase heterossexual, ou seja, de uma mulher trans para uma pessoa. O desejo do homem macho, né? Ela inclusive já falou assim: Eu vou fazer o que com viadinho? Vou ficar batendo bundinha, é?”. A lógica heteronormativa pela qual Lili guia o seu desejo nos leva a pensar em que medida as relações com homens heterossexuais possibilitam uma maior sujeição a determinados tipos de violência – levando-se em conta que muitas dessas relações são caracterizadas por serem escondidas e abusivas –, mas não pode nos servir de motivo para justificar sua morte.

A desidentificação de Lili, no discurso de minhas entrevistadas, aparece com o movimento de descolar sua figura da imagem de respeitabili-

dade mobilizada pela matriz cisnormativa frente a qual todas nós construímos nosso gênero. Essa dinâmica é responsável pela insegurança de toda vida trans, que antes da morte propriamente dita, tem imposto sobre si um conjunto de qualificações que indicam sua morte em vida. No entanto, como dito anteriormente, esse movimento é escoltado por sua falha.

### **Considerações finais**

Quando falamos do aspecto de externalidade, própria às técnicas de repetição da norma, sobretudo, pensamos naquilo que Butler (2016) define como uma “precariedade” inerente ao sujeito. Segundo a autora, a vida de alguém está sempre na mão do outro, portanto, toda vida para conseguir viver necessita de um conjunto de condições políticas e sociais – acesso à moradia, subsistência financeira, alimentação, saúde etc. – que a torne possível. A vida é, de antemão, precária, e sua precariedade é coincidente com seu próprio nascimento e formação. Afirmar a precariedade da vida é dizer que viver depende fundamentalmente de condições sociais externas e não de uma vontade íntima ou um impulso interno.

Portanto, para que Lili continuasse viva, seria necessário um conjunto de condições e possibilidades de sua vida, oferecido por todos aqueles responsáveis por sua precariedade, seu outro. Não obtendo esse estado de segurança ontológica, sua vida é inviável como vida, sua precariedade não é apreendida como tal e sua morte passa a ser inelutável. Contudo, como afirma Butler (2016), o processo de condução reiterativa do gênero e da vida, ou seja, o modo pelo qual os atos normativos são forçosamente repetidos para formar um gênero e, portanto, uma pessoa, rompe consigo mesmo no processo.

[...] torna-se possível apreender algo a respeito do que ou quem está vivendo embora não tenha sido geralmente “reconhecido” como uma vida. O que é esse

espectro que corrói as normas do reconhecimento, uma figura intensificada que vacila entre o seu interior e o seu exterior? Como interior, deve ser expulsa para purificar a norma; como exterior ameaça desfazer as fronteiras que delineiam o self. Em ambos os casos, representa a possibilidade de colapso da norma; em outras palavras, é um sintoma de que a norma funciona precisamente por meio da gestão da perspectiva da sua destruição, uma destruição que é inerente às suas construções (BUTLER, 2016, p. 29).

Neste último ponto, gostaríamos de trabalhar com essa ideia proposta pela autora de possibilidade de colapso da norma, principalmente através do outro, daqueles responsáveis pela possibilidade da vida de Lili. Trazemos, portanto, a segunda parte dessa reflexão acerca da identificação, do processo mesmo de “cadaverossemelhança”, onde o corte no outro significa também um corte em mim. Minhas entrevistadas assumem, em diversos graus, uma proximidade com a figura de Lili: “a gente se identificava na homossexualidade”, assume Cláudia em certo ponto da entrevista, que garante, em dada medida, o processo de empatia.

Os afetos negados à nossa protagonista, antes e depois de sua morte, são mobilizados por esses sujeitos através de um deslocamento significativo nos termos pelos quais entendemos família, amizade, companheirismo etc. Quase todas as entrevistadas a chamavam de “irmã” ou “meu viado”, produzindo laços de familiaridade que foram cruciais para a mobilização em torno do enterro de Lili e que se desenvolvem fora do formato heterossexual e da ideia de família biológica.

Essa identificação, nos parece, promove dois movimentos: o primeiro é a criação de uma rede de afetação, que não se extingue em quem enuncia, mas que se expande para se relacionar sempre com outras mortes e outras histórias; o segundo é caracterizado por compreender uma certa morte compartilhada, no sentido de que todas as entrevistadas que fazem parte da comunidade sexo-dissidente também se sentem, em um grau ou outro, vulneráveis a algum tipo de violência letal.

As entrevistadas e as outras pessoas LGBTs que estavam durante o enterro e que participaram do processo em torno do corpo de Lili ficavam a todo o momento narrando casos próximos e parecidos com a situação. Os casos narrados por André e Fabiana, sobre as dificuldades com os processos dos ritos fúnebres de pessoas trans, compartilham de características comuns: assim como na situação de Lili, os familiares não estavam presentes e a morte foi percorrida por um conjunto de burocracias e violências legais. Narrar essas histórias é, para nossas entrevistadas, um modo de compreender também a continuidade característica desse tipo de assassinato e afirmar mais uma vez: “eu passei por isso antes”. Embora a dor continue existindo, “passar por isso antes” surge, ao mesmo tempo, na fala das entrevistadas, um reconhecimento de que “mais uma irmã nossa” se foi, e um apelo: “até quando?”.

Assim como a especulação sobre o pai e a família de Lili, as razões do assassinato também tiveram várias respostas: Quando questionadas sobre o motivo do crime, Cláudia e Adriana afirmaram que “homofobia” não tinha sido a motivação. Ou seja, segundo elas, Lili não teria sido assassinada por ser “homossexual”, mas por ter sido confundida ou por estar envolvida com “gente que não presta”. Nesse ponto, realizamos uma estratégia do trabalho de campo, que é perceber quando a fala de nossas entrevistadas diz algo enquanto seu comportamento em torno do mesmo tema diz outro. Logo após a fala sobre a ausência de homofobia no assassinato de Lili, questionamos a Cláudia como ela se sentia enquanto lésbica depois do episódio, ao que responde: “Eu, pelo fato do que aconteceu com ele, hoje, eu me previno muito”.

O que queremos argumentar aqui é que, embora existam variadas versões acerca da morte de Lili, e algumas delas descartem a transfobia como motivação primária, a violação transfóbica inevitavelmente atravessa a morte de qualquer pessoa trans, se não é sua motivação – embora

apareça, sempre, como um agravante – que se revela no modo pelo qual o corpo é tratado e também como essa morte mesma acessa outras pessoas trans e sexos dissidentes, pois sempre acessa, e esse acesso compreende um grau de perigo. Diz André: “A gente sabe que foi LGBTfobia e o nosso corpo, que tá dentro da sigla, corre o perigo de sofrer a violência simplesmente por se importar”. Ou seja, ao impulsionar um conjunto de histórias sobre os outros e sobre si, a partir da morte de Lili, o sujeito *queer* é formado de modo inescapável pela possibilidade da morte e pela morte dos outros. Faz parte da formação do gênero que sua falha anteveja a possibilidade de eliminação de sua existência simbólica e física, já que, como afirma Fabiana, “a gente nunca sabe de onde pode sair o próximo tiro”.

Contudo, esse tipo de aspecto inescapável da morte que faz parte de sua própria formação e, diria, da formação política da identidade *queer* ou LGBT, cria laços de luta importantes e alimenta a militância. O episódio do enterro, onde se rompe com os ritos fúnebres tradicionais e os participantes cortam a lógica imobilizante do sofrimento, ao mesmo tempo em que não deixam de sentir profundamente, ameaça a norma no que ela possui de reiteração. Há um rompimento da repetição daquela vida enquanto inválida e abjeta, e esse rompimento, essa quebra da matriz normativa, é feito através dos novos significados atribuídos à morte por nossas interlocutoras. Ou mesmo, há vida após a morte de Lili, já que nossa protagonista aparece nas falas como um fantasma que irá perturbar o descanso dos outros mortos e o trabalho dos vivos. Afinal, quando saímos do cemitério, alguém disse “ninguém mais dorme aqui, Lili chegou”.

## Referências

BENTO, Berenice. Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal. **Contemporânea**, v. 4, n. 1, p. 165-182, jan./jun. 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.



\_\_\_\_\_. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal**: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer. Salvador: EDUFBA, 2015.

FICHTE, Hubert. **Ensaio sobre a puderdade**. São Paulo: Brasiliense, 1974.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

STANLEY, Eric. **Captive genders**: trans embodiment and the prison industrial complex. Oakland, CA: AK Press, 2011a.

\_\_\_\_\_. Near life, queer death: **Overkill and ontological capture**. *Social Text*, v. 29, n. 2, p. 1-19, 2011b.



## **Autoras(es)**

### **Angélica Aparecida de Souza**

Mulher negra, Yawô de Ogum, LGBTQI. Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), especialista em Ensino de Sociologia (CAPES/UFRB), membra do Coletivo Ativista Angela Davis – Grupo de Pesquisa em Gênero, Raça e Subalternidades (UFRB). Desenvolve pesquisas nas áreas de Raça, Racismo e Educação; Estética Negra e Identidades; e Escola Pública.

E-mail: angelicassouza01@gmail.com

### **Angela Figueiredo**

Doutora em Sociologia pela Sociedade Brasileira de Instrução (SBI/IUPERJ) e Pós-Doutora pela Universidade de Berkeley, Califórnia. Professora Adjunta no Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL) e coordenadora do grupo de pesquisa Coletivo Angela Davis, ambos da UFRB. Professora Associada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro/UFBA) e do programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares de Gênero (PPGNEIM/UFBA).

E-mail: angelaf39@gmail.com

### **Camila Moreira de Jesus**

Feminista negra, ativista social e doutoranda pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Posafro/UFBA). Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e Especialista em Ensino de Sociologia no Ensino Médio pela UFBA. Graduada em Comunicação Social - Jornalismo, também pela UFRB. Integrante do Coletivo Angela Davis, onde desenvolve pesquisa e ativismo social nas áreas de raça, gênero, identidade e educação.

E-mail: camila\_moreira88@hotmail.com

### **Dailza Araújo Lopes**

Graduada em Licenciatura em Pedagogia (UNEB), mestra pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, (PÓS-AFRO) e Doutoranda em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM/UFBA). Integrante do Grupo de Pesqui-

sa, Coletivo Angela Davis (UFRB). Áreas de pesquisa: educação e cultura, identidades afro-brasileiras, educação e relações étnico-raciais, formação de professores e diversidade, estética negra, feminismo negro, ciberativismo, empoderamento feminino e gênero e raça. E-mail: dailzaaraujo@gmail.com

### **Denize de Almeida Ribeiro**

Doutora em Saúde Coletiva pelo Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia (ISC/UFBA) e Pós-Doutora em Estudos Interdisciplinares de Gênero (PPGNEIM/UFBA). Professora Adjunta do Centro de Ciências da Saúde (CCS), Gestora de Extensão e Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero, Raça e Saúde (NEGRAS) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

E-mail: ialode@ufrb.edu.br

### **Iansmin de Oliveira Gonçalves**

Graduada em Licenciatura Plena em História e Mestra pelo Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Desenvolve pesquisas nas áreas de educação, gênero, raça, juventudes e relações étnico-raciais.

E-mail: iansmin@gmail.com

### **Iraiza de Souza Pereira**

Graduanda do curso de Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (Centro de Artes, Humanidades e Letras / Cachoeira-BA). É membra do Coletivo Angela Davis – Grupo de Pesquisa em Gênero, Raça e Subalternidade e membra do Grupo de Pesquisa e Extensão Áfricas nas Artes (UFRB). Atualmente é bolsista CAPES do Programa Residência Pedagógica, tendo atuado também enquanto bolsista CAPES do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID).

E-mail: izasouzap@gmail.com.

### **Jessica Bruno**

Educadora popular, doutoranda do programa Pós-Colonialismos e Cidadania Global (Universidade de Coimbra - UC); Mestra em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade (Universidade Federal da Bahia - UFBA);

Graduada em Licenciatura em História (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB); pesquisadora do coletivo Angela Davis (UFRB); integrante do Núcleo Antirracista de Coimbra.

E-mail: jessicabrunoz@hotmail.com

### **Kátia Maria dos Santos Barbosa**

Mulher negra, feminista, professora da Educação Básica e integrante do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros do Recôncavo da Bahia e do Coletivo Angela Davis. Licenciada em História pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Pós-graduada em Metodologias Inovadoras Aplicadas à Educação (FACINTER) e em História da África, da Cultura Afro-Brasileira e Africana (UFRB). Tem mestrado profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas (UFRB). Tem atuado nas áreas de pesquisa em educação, raça e gênero.

E-mail: katio050580@hotmail.com

### **Luciana Falcão Lessa**

Licenciada em História e Especialista em Teoria e Metodologia do Ensino da História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Doutora em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA). Atualmente desenvolve pesquisa sobre a subjetividade das mulheres negras e interessa-se por gênero, raça, classe e interseccionalidade, a partir da perspectiva subalterna. É professora da Rede Estadual de Educação Básica da Bahia.

E-mail: lucianaflessa2@gmail.com

### **Rosimere da Paixão Santos**

Bacharela em Serviço Social pela Universidade de Uberaba (2015); Pós-graduada em Serviço Social na Saúde (CEPEX-DH /2016); Graduada em Administração Pública pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB); Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Integrante do Coletivo Angela Davis, grupo de pesquisa Ativista em Gênero, Raça e Subalternidade.

E-mail: rosysantos13@hotmail.com

### **Sintia Araújo Cardoso**

Cientista Social, professora, ativista e feminista negra. Professora de Sociologia da Rede Estadual de Ensino do Estado da Bahia. Mestre em Es-

tudos Interdisciplinares em Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM/UFBA). Especialização em Gênero e Desenvolvimento Regional com concentração em Políticas Públicas (NEIM/UFBA). Graduada em Serviço Social (UNIFACS). Graduada em Ciências Sociais (UFBA). Integrante do Coletivo Angela Davis e do Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira. Pesquisadora externa do Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura (CLAEC). E-mail: sintiaacardoso@gmail.com

### **Taliane Pereira Oliveira**

Licenciada em Letras Vernáculas pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e Pós-Graduada em Linguagens, Produção Textual e Estudos Culturais pelo Instituto Federal Baiano (IFBaiano). É membra do Coletivo Angela Davis e desenvolve pesquisas sobre chefia de família e interseccionalidade de gênero, raça, classe social e geração, também sobre mídias, racismo e discurso. E-mail: taliperoli@gmail.com

### **Udinaldo Júnior**

Bacharel em Comunicação Social - Jornalismo (UFRB), Mestre em Ciências Sociais (UFRB) e Doutorando em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA). Pesquisador associado ao Coletivo Angela Davis (CNPq) e Relator Nacional de Direitos Humanos (Plataforma DHESCA Brasil). Desenvolve pesquisas na área da antropologia da morte, com especial interesse nos estudos *queer*, necropolítica e espectralidade. E-mail: udinaldofrancisco@gmail.com

### **Weder Bruno de Almeida**

Graduado em Ciências Sociais – Bacharelado pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (2018). Licenciando em Ciências Sociais (UFRB) e Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPG-CS-UFRB). Desde 2018 integra o Grupo de Pesquisa Coletivo Angela Davis (Grupo de Pesquisa ativista sobre gênero, raça e subalternidade). Possui interesse de pesquisa relacionado à interiorização das universidades públicas, em políticas afirmativas, na perspectiva teórica decolonial e na produção do conhecimento nas Ciências Sociais em diálogo com a realidade sociocultural do Recôncavo da Bahia. E-mail: weder.bruno@hotmail.com

**Wellington Pereira**

Nascido em Santo Amaro da Purificação, é bacharel em Ciências Sociais pela UFRB (Antropólogo); mestre em Ciências Sociais/UFRB, doutorando pelo PPGNEIM – UFBA; membro pesquisador do Coletivo Angela Davis. Tem pesquisado temas que versam pelos vetores e categorias sociais que envolvem raça, gênero, sexualidade, educação e trajetórias sociais. Atualmente desenvolve pesquisa sobre trajetória de professoras negras no ensino superior, com locus de pesquisa na Universidade Federal da Bahia. E-mail: wellington\_pje@hotmail.com



Pró-Reitoria de  
Políticas Afirmativas  
e Assuntos Estudantis

UFRB  
Universidade Federal do  
Recôncavo da Bahia

A organização desta obra visa celebrar os 10 anos do Coletivo Angela Davis, participando do edital para publicação de uma edição comemorativa dos 15 anos de Ações e Políticas Afirmativas e da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB. Esta tripla celebração é um capítulo importante das transformações que têm ocorrido no acesso de populações negras, indígenas e comunidades tradicionais às universidades brasileiras nas últimas duas décadas. A interiorização e a ampliação do número de universidades públicas federais no Brasil e a adoção de políticas de cotas permitiu que professores e professoras negras concretizassem seus projetos profissionais, bem como possibilitou um aumento significativo do número de estudantes negras e negros nas universidades, impactando diretamente na escolha de temas de pesquisa e na produção do conhecimento acadêmico.



Editora UFRB

ISBN:978-65-88622-66-7



9 786588 622667 >

