



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS APLICADAS E EDUCAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MARIANA CRUZ E SILVA DA COSTA

QUANDO ME VI NEGRA: a formação da identidade da mulher negra de pele clara e o fortalecimento do movimento negro ciberativista na Paraíba

João Pessoa/PB
2022

MARIANA CRUZ E SILVA DA COSTA

QUANDO ME VI NEGRA: a formação da identidade da mulher negra de pele clara e o fortalecimento do movimento negro ciberativista na Paraíba

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Antropologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lara Santos de Amorim

João Pessoa/PB

2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

C838q Costa, Mariana Cruz e Silva da.

Quando me vi negra : a formação da identidade da
mulher negra de pele clara e o fortalecimento do
movimento negro ciberativista na Paraíba / Mariana Cruz
e Silva da Costa. - João Pessoa, 2022.
124 f. : il.

Orientação: Lara Santos de Amorim.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Identidade. 2. mestiçagem. 3. Ciberativismo. 4.
Feminismo negro. I. Amorim, Lara Santos de. II. Título.

UFPB/BC

CDU 111.821(043)

MARIANA CRUZ E SILVA DA COSTA

QUANDO ME VI NEGRA: a formação da identidade da mulher negra de pele clara e o fortalecimento do movimento negro ciberativista na Paraíba

Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal da Paraíba como parte das exigências para obtenção o título de Mestre em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA



Orientadora: Profa. Dra. Lara Santos de Amorim – PPGA/UFPB



Membro interno: Profa. Dra. Patrícia dos Santos Pinheiro – PPGA/UFPB



Membro externo: Profa. Dra. Ivaldinete de Araújo Delmiro Gêmes - UVA

AGRADECIMENTOS

A mim, pela coragem e determinação de me aventurar no Mestrado em um curso diferente da minha graduação. Por não desistir mesmo em tempos adversos de pandemia e crise política, e fazer o melhor trabalho que foi possível, acreditando sempre que esta pesquisa pode servir de base para futuros pesquisadores.

Às minhas interlocutoras Ana Beatriz Rocha, Iasmin Soares, Laianna Janu, Gabs Ferrera e Bruna Santiago, pela confiança em trocar experiências tão sensíveis e pela ternura de sempre. Pelo trabalho desempenhado na internet que leva conhecimento e empoderamento a outras mulheres negras.

A Carol Brito, minha interlocutora e hoje parceira do projeto Enegrecida. Pela confiança em me convidar a fazer parte de um coletivo tão importante para o Movimento Negro paraibano. Por todo aprendizado e força que me passou, mesmo sem perceber. Por me fazer acreditar sempre que coletividade é potência. Pela amizade e laços de dororidade que nunca serão desfeitos.

Ao meu melhor amigo e companheiro Pedro, por dividir todos os sabores e dissabores de uma vida a dois com tanta ternura e leveza; por estar sempre disposto a fazer um café ou me escutar nos momentos em que precisei de conforto. Por ler meus textos de forma crítica e atenta; por acreditar sempre no meu potencial e ser parte fundamental da minha vida e da caminhada acadêmica.

À minha mãe Liane, de quem herdei minha negritude, por me ensinar a ser uma mulher potente e por estar sempre disposta a aprender um pouco mais sobre a vida, com coragem e determinação. Ao meu pai William, meu irmão Rafael e meu sobrinho Lucas, por serem sempre um porto seguro e a certeza de momentos alegres e cheios de amor.

A Bruna e Luana, pela parceria e companhia diárias, com quem contei durante todo o período do Mestrado para trocar experiências, aprendizados e noites de bons drinks e boas conversas. Pela amizade tão difícil de encontrar na vida adulta e que levarei para o resto da vida, toda minha gratidão.

Às demais colegas de Mestrado por estarem sempre disponíveis para tirar dúvidas, desabafar e por fazerem com que o ensino remoto, em tempos de pandemia, fosse mais fácil com suas companhias.

À minha orientadora por todas as vezes que me guiou em todo o percurso da pesquisa; por me indicar os melhores caminhos teóricos e metodológicos; por cuidar sempre dos detalhes da defesa de pré-banca e de dissertação que fizeram toda a diferença para me manter confiante; e pelas palavras de conforto nos momentos que precisei de coragem.

À banca, composta por Patricia e Gleicy, mulheres negras que fazem a diferença com suas pesquisas que tanto engrandecem o Movimento Negro na academia, por aceitarem ler o meu trabalho e por contribuírem tanto para esta pesquisa.

“Ela quis ser chamada de morena
Que isso camufla o abismo entre si e a humanidade plena
[...]

Paisinho de bosta, a mídia gosta
Deixou a falha e quer medalha de quem corre com fratura exposta
Apunhalado pelas costa
Esquartejado pelo imposto imposta
E como analgésico nós posta que
Um dia vai tá nos conforme
Que um diploma é uma alforria”

Emicida

RESUMO: A pesquisa pretende definir os conceitos de identidade, raça, mestiçagem e ciberativismo, com o objetivo de estudar o fortalecimento do movimento negro ciberativista, a partir da formação da identidade de mulheres negras de pele clara. Foram convidadas mulheres negras mestiças, das cidades de João Pessoa, Campina Grande e Santa Rita, que fazem produção de conteúdo e ciberativismo para serem entrevistadas, utilizando o método de etnografia virtual na plataforma digital Instagram. A pesquisa, portanto, pretende apresentar respostas ao problema de identidade de mulheres mestiças – devido ao racismo e ao mito da democracia racial brasileira –, que aderem ao movimento negro ciberativista a partir do momento que se identificam como negras.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade; mestiçagem; ciberativismo; feminismo negro.

ABSTRACT: The research aims to define the concepts of identity, race, miscegenation and cyberactivism, with the objective of studying the strengthening of the cyberactivist Black movement, from the formation of the identity of light-skinned black women. Mixed-raced black women who produce content and cyberactivism in the cities of João Pessoa, Campina Grande and Santa Rita were invited to be interviewed, using the virtual ethnography method on the digital platform Instagram. The research, therefore, intends to present answers to the identity problem of mixed-race women - due to racism and the myth of Brazilian racial democracy - who stick to the Black cyberactivist movement, from the moment they identify as black.

KEYWORDS: Identity; miscegenation; cyberactivism; black feminism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Publicação do @nossafala (2022).....	54
Figura 2 – Bruna Santiago.....	60
Figura 3 – Perfil @leituraspretas no Instagram (2022).....	62
Figura 4 – Postagem de cunho pessoal no perfil @leituraspretas no Instagram (2021).....	62
Figura 5 – Postagem de divulgação do livro <i>O Pensamento de Angela Davis</i> no perfil de Levi Kaique (2021).....	65
Figura 6 – Postagem de divulgação do livro <i>O Pensamento de Angela Davis</i> no perfil de Keilla Vila Flor (2021).....	66
Figura 7 – Primeiro dia do curso “O pensamento de Angela Davis” ministrado via por Bruna Santiago, via Google Meet (2021).....	68
Figura 8 – Postagem de divulgação do livro e curso no perfil @enegrecida (2021).....	71
Figura 9 – Carol Brito posando com produtos do Enegrecida.....	73
Figura 10 – Perfil do @enegrecida.....	75
Figura 11 – Postagem sobre o intelectual e militante Abdias do Nascimento (2021).....	77
Figura 12 – Postagem sobre obras da autora estadunidense Maya Angelou (2021).....	78
Figura 13 – Divulgação de produtos de moda afro (2020).....	80
Figura 14 – Modelo negra com produtos Enegrecida (2021).....	80
Figura 15 – Reunião <i>on-line</i> da enegrequipe.....	84
Figura 16 – Postagem no @enegrecida de atividade em alusão ao Dia da Mulher.....	85
Figura 17 – Ação de Natal realizado pelo <i>Enegrecida, Leituras Pretas e Batalha do Pedregal</i> (2021).....	86

Figura 18 – Campanha Quem Tem Fome Tem Pressa realizada pelo Enegrecida, Batalha do Pedregal e GELEN (2021).....	87
Figura 19 – Publicação no perfil @enegrecida (2021).....	89
Figura 20 – Comentários no perfil @enegrecida (2021).....	89
Figura 21 – Publicação de pré-lançamento do projeto <i>Nossa Fala</i>	92
Figura 22 – Ana Beatriz.....	94
Figura 23 – Gabs Ferrera.....	95
Figura 24 – Iasmin Soares.....	96
Figura 25 – Laianna Janu.....	97
Figura 26 – Publicação do @nossafala por Gabs Ferrera.....	101
Figura 27 – Publicação do @nossafala por Laianna Janu.....	104
Figura 28 – Publicação do @nossafala por Ana Beatriz e Iasmin Soares.....	105
Figura 29 – Publicação do @nossafala por Laianna Janu.....	108
Figura 30 – Publicação do @nossafala por Iasmin Soares e Mariana Costa.....	109
Figura 31 – Publicação do @nossafala por Ana Beatriz.....	112

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABPN - Associação Brasileira de Pesquisadores Negros

FNB - Frente Negra Brasileira

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MNU- Movimento Negro Unificado

Secad - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

TCC - Trabalho de Conclusão de Curso

UFCG - Universidade Federal de Campina Grande

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1: ETNOGRAFIA <i>ON-LINE</i> NO INSTAGRAM E DESAFIOS DO CAMPO VIRTUAL.....	15
CAPÍTULO 2: PERCURSOS HISTÓRICO-CONCEITUAIS: QUESTÕES SOBRE ETNICIDADE E MESTIÇAGEM NO BRASIL.....	22
2.1 A dor da cor: ideal de branqueamento como tentativa de ascensão social e reafirmação de identidade como forma de mobilização social	29
2.2 O Movimento Negro e a construção política do “ser negro” no Brasil.....	38
CAPÍTULO 3: ENEGRECENDO O FEMINISMO.....	46
3.1 Feminismo negro ciberativista.....	51
3.1 Bruna Santiago e @leituraspretas: educação antirracista como forma de mobilização.....	57
3.2 Carol Brito e @enegrecida: geração tombamento e coletividade	71
3.3 Ana, Iasmin, Gabs, Laianna e @nossafala: falantes negras e feministas.....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
REFERÊNCIAS.....	119

INTRODUÇÃO

Ao iniciar meu projeto de pesquisa, preparei-me para enfrentar os desafios e experiências da condição de pesquisadora e personagem/interlocutora. A questão é que sou filha de uma mulher negra e de um homem branco e tenho cabelos crespos e pele negra clara. Enquanto mestiça, sofri com pequenas expressões de racismo ao longo da vida, muitas das quais me levaram a alisar o cabelo e aceitar alcunhas, como “morena” e “mulata”, especialmente no período da adolescência. No entanto, em 2019, após observar debates sobre racismo pautados na mídia e na internet – principalmente durante o período de eleições presidenciais em 2018 –, senti a necessidade de estudar mais a fundo o processo de mestiçagem no Brasil e a ideologia do embranquecimento da qual fui vítima durante grande parte da minha vida. Esse estudo, aparentemente sem compromisso, transformou-se no processo de reafirmação da minha negritude há tanto tempo negada e também no tema central deste trabalho.

Durante minha graduação em Jornalismo, no período de 2010 a 2014, tive pouquíssimos professores negros em sala de aula, e não me recordo de ter debatido sobre questões raciais ou lido autores negros, o que favoreceu bastante o meu não-lugar enquanto uma das poucas mulheres negras na minha turma. Em vez disso, assistíamos a documentários e debatíamos sobre luta de classes, ignorando o fato de que no Brasil a população pobre é majoritariamente negra. Ao contrário do que aconteceu com mulheres negras mais jovens, não encontrei na universidade um espaço de debates que me fizesse despertar para minha identidade negra, como aconteceu com as interlocutoras desta pesquisa (ver o capítulo 3).

Somente em 2019 tive acesso a leituras como *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* (2019), do antropólogo Kabengele Munanga, o que foi uma grata surpresa, visto ter sido a primeira vez que me deparei com obras que discutiam a negritude no Brasil de forma crítica, levantando questões sobre ideologias racistas e tentativas de embranquecimento da população brasileira, especialmente no período pós-escravidão. Adentrar nessa seara das questões raciais e identitárias me fez descobrir obras e autores que guiaram os caminhos desta pesquisa, além de encontrar outras mulheres que se propunham a compartilhar na internet seu conhecimento e

suas experiências acerca dos desafios de se entenderem enquanto mulheres negras tendo a pele clara.

Após um intenso processo de leituras e pesquisas, defini o projeto de pesquisa deste trabalho e, no primeiro trimestre de 2020, utilizei o Instagram¹ como fonte de busca de conteúdos sobre negritude. Foi assim que tive o primeiro contato com os perfis *@leituraspretas*, que traz dicas de leituras afrocentradas e de autores negros, e *@enegrecida*, que faz a venda de acessórios africanos e a divulgação de conteúdos sobre autoestima e história da população negra no Brasil. Naturais de Campina Grande, na Paraíba, Bruna Santiago e Carol Brito são as responsáveis pelos dois perfis, respectivamente. Em suas postagens, elas apresentam materiais relevantes sobre negritude e identidade, além de se colocarem também na condição de mulheres negras de pele clara. Por esses motivos, convidei-as para serem minhas interlocutoras para esta pesquisa, convite este que aceitaram facilmente, para minha alegria.

No dia 14 de julho de 2020, diante do contexto de manifestações ciberativistas do movimento *#BlackLivesMatter* nos Estados Unidos, em decorrência da violência policial contra a população negra, fui convidada por uma amiga a publicar um vídeo no Instagram falando sobre negritude e mestiçagem, compartilhando algumas leituras sobre o tema. O vídeo alcançou 4.531 visualizações², eu recebi inúmeras mensagens, e foi a partir dessas interações que conheci Ana Beatriz, Iasmin Soares, Gabs Ferrera e Laianna Janu, colunistas e produtoras de conteúdo do projeto *Nossa Fala*³ – também disponível no Instagram pelo perfil *@nossafala* –, que se identificaram com minhas falas e dividiram comigo um pouco de suas vivências como mulheres negras de pele clara. Após trocar mensagens pelo Instagram e conhecer um pouco sobre cada uma delas, passei a seguir seus perfis e a analisar os conteúdos publicados no *@nossafala*. Percebi, então, que elas divulgavam conteúdos em formatos diversos, como colunas no blogue, *podcasts* e vídeos, todos sobre feminismo negro, identidade e mestiçagem. Por isso, as convidei para serem minhas interlocutoras nesta pesquisa, convite que também aceitaram de forma bastante animadora.

¹ Aplicativo para compartilhamento de fotos e vídeos *on-line*, permitindo a interação com seguidores por meio de comentários, curtidas e mensagens diretas.

² 4.531 visualizações até o momento da escrita deste texto. Disponível em: https://www.instagram.com/tv/CCo2OgGgZIH/?utm_source=ig_web_copy_link Acesso em 22 de março de 2022.

³ Plataforma multimídia de produção e compartilhamento de conteúdo feito por mulheres.

Meu contato com as interlocutoras escolhidas para este trabalho teve o objetivo de entender de que forma as ideologias de mestiçagem e de branqueamento impediram que essas mulheres se vissem enquanto pessoas negras, visto que no Brasil é comum adotar apelidos como “morena”, “mulata”, entre outros, para afastar mulheres de pele mais clara de sua ancestralidade. A partir de então, levanto a hipótese de que o acesso a autores negros, à universidade e à internet favoreceram o processo de reafirmação da identidade negra das minhas interlocutoras, de forma que elas fizessem parte do Movimento Negro ciberativista, como representantes da Paraíba no Instagram.

Ao longo desta pesquisa apresentarei um apanhado histórico-conceitual sobre as questões de etnia e mestiçagem no Brasil, intercalado com relatos das entrevistas realizadas com as interlocutoras. No capítulo 1, *Etnografia on-line no Instagram e desafios do campo virtual*, debato questões metodológicas acerca da etnografia digital, especialmente quando realizada em um contexto de pandemia, e defino os referenciais epistemológicos utilizados nesta pesquisa. No capítulo 2, *Percursos histórico-conceituais: questões sobre etnicidade e mestiçagem no Brasil*, apresento um levantamento de conceitos relacionados à ideologia de mestiçagem e de branqueamento, para uma maior compreensão sobre como ideologias racistas impactaram a formação de identidade de mulheres negras no Brasil e o Movimento Negro brasileiro. No capítulo 3, *Enegrecendo o feminismo*, trago um apanhado histórico-conceitual sobre feminismo negro e feminismo ciberativista, destacando a importância da inserção de mulheres negras em espaços elitizados e hegemonicamente brancos, como a universidade, e em coletivos ciberativistas para o fortalecimento do Movimento Negro. Nos tópicos do capítulo 3, relaciono os relatos das interlocutoras com os conceitos elaborados ao longo desta pesquisa, para compreender o ciberativismo que elas realizam no Instagram, além de entender quais os impactos os conteúdos publicados por elas causam na vida de outras mulheres negras.

CAPÍTULO 1 - ETNOGRAFIA ON-LINE NO INSTAGRAM E DESAFIOS DO CAMPO VIRTUAL

Após esse breve relato introdutório, é possível afirmar que nesta pesquisa etnográfica também pretendo realizar uma antropologia de afetos por meio de uma narrativa decolonial⁴. Ao iniciar minha jornada de autoconhecimento enquanto mulher negra, conectei-me às interlocutoras, e formou-se então uma rede de afeto e amizade que se transformou em colaboração em projetos que fortalecem, ainda mais, o ciberativismo de mulheres negras paraibanas no Instagram – um processo colaborativo que detalharei no capítulo 3. Esta pesquisa, portanto, é guiada pela perspectiva de Ochy Curiel (2020), com base em um desengajamento epistemológico que reconhece a experiência de atores sociais que são subalternizados – neste caso, mulheres negras – e que contribuem para a produção de conhecimento fora do eixo de dominação eurocêntrico e colonizador. Proponho-me a identificar conceitos e epistemologias a partir das experiências de mulheres negras de pele clara da Paraíba que, durante a formação de suas identidades, sofreram silenciamento e os impactos de expressões racistas e, após um processo de reconexão com sua negritude, passaram a contribuir para o ciberativismo do Movimento Negro e feminista brasileiro. Ou seja, o intuito é utilizar uma metodologia etnográfica que legitime e identifique na Antropologia

[...] conceitos, categorias, teorias que surgem a partir de experiências subalternizadas, que são geralmente produzidas coletivamente, que têm a possibilidade de generalizar sem universalizar, de explicar diferentes realidades para romper o imaginário de que esses conhecimentos são locais, individuais e sem possibilidade de serem comunicados. (CURIEL, 2020, p. 134).

A partir de uma perspectiva decolonial e do desengajamento epistemológico proposto por Curiel, nesta pesquisa procuro deslocar a nós, mulheres negras, do local de “objeto de estudo” para contar nossas histórias a partir de nossas próprias experiências. Considerando a perspectiva da necessidade de uma definição de identidade racial da população negra mestiça,

⁴ O termo “decolonial” foi escolhido, em vez de “descolonial”, embora não haja consenso em relação à grafia em português. Preferi usar a grafia com a supressão do “s” para distinguir do conceito de “descolonização” no sentido clássico de desfazer ou reverter o colonialismo. A decolonialidade “marca a proposta de rompimento com a colonialidade em seus múltiplos aspectos” (HOLLANDA, 2020, p. 16), ou seja, trata-se de um posicionamento contínuo de transgressão do padrão colonialista imposto às populações subalternizadas.

iremos estudar a reconstrução identitária da mulher negra brasileira de pele clara e a importância desse fenômeno para o fortalecimento do Movimento Negro, por meio do ciberativismo e da etnografia *on-line* dentro dos perfis do Instagram dos projetos de que as interlocutoras fazem parte, os quais abordaremos mais adiante.

Antes de iniciar esse debate, é importante frisar que a prática etnográfica é um tema bastante recorrente na Antropologia. Ainda que haja muitos debates acerca da pesquisa de campo antropológica, principalmente a partir da popularização da internet nos anos 1990, o método malinowskiano de observação participante continua sendo uma referência até os dias de hoje. O critério básico do método clássico é estudar os fenômenos e interações sociais, permitindo a distinção clara dos resultados da observação direta e das declarações e interpretações dos entrevistados, além das inferências do pesquisador (MALINOWSKI, 1984, p. 22). Não cabe aqui discorrer sobre os percursos históricos do método etnográfico na Antropologia, mas é evidente que a disciplina passa continuamente por um desenvolvimento histórico e conceitual, de ascendência e antagonismo a orientações, uma história que possui uma lógica ou ordem (WAGNER, 2010, p. 17). Portanto, trata-se de uma ciência adaptável aos diversos períodos históricos da humanidade, espaços e sociabilidades.

Dentro dessa perspectiva, entendemos que o método etnográfico precisou se adequar às novas formas de comunicação, propagação e armazenamento de informação no ambiente virtual, gerando novas metodologias de pesquisa antropológica. Neste trabalho, utilizei o método de etnografia *on-line*, cuja própria nomenclatura é objeto de discussão. Amaral (2010) aponta terminologias que foram elaboradas nos anos 1990 e 2000, como *etnografia virtual*⁵, *netnografia*, *etnografia digital*, *webnografia* e *ciberantropologia*⁶, e conclui que, em geral,

há uma falta de compreensão em relação a sua complexidade teórico-epistemológica, ao limitá-la a um mero instrumento de aferimento de audiência e consumo, descartando o entendimento das práticas comunicacionais num sentido mais amplo, e dos aspectos protocolares culturais e comportamentais de cada grupo. (AMARAL, 2010, p. 126).

Apesar de não haver um consenso em relação à terminologia adequada para a pesquisa antropológica na internet, destacamos que a diferença maior entre a etnografia *on-line* e a *off-*

⁵ HINE, C. *Virtual Ethnography*. Londres: Sage, 2000.

⁶ KOZINETTS, R. V. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. Londres: Sage, 2010.

line está no fato de que, de alguma forma, trata-se “de relações mediadas por computador e acima de tudo relações em espaços on-line” (SEGATA, 2008, n.p., APUD SANTOS & GOMES, 2013, p. 4), portanto, definiremos a metodologia desta pesquisa, que aconteceu apenas no campo virtual, como *etnografia on-line*.

A *etnografia on-line* realizou-se dentro das redes sociais, e, na Antropologia e nas Ciências Sociais, o conceito de *rede* se refere ao conjunto de relações sociais entre um grupo de atores e também entre os próprios atores (ACIOLI, 2007) e foi se modificando ao longo do tempo, devido às transformações sociais e a interação de atores por meio das plataformas digitais. A rede social aqui referida seria justamente a representação dos laços criados entre os usuários da internet, por meio da interação *on-line*, a partir de interesses em comum e afinidades.

O que ocorre é antes que indivíduos montam suas redes, on-line e off-line, com base em seus interesses, valores, afinidades e projetos. Por causa da flexibilidade e do poder de comunicação da Internet, a interação social on-line desempenha crescente papel na organização social como um todo. As redes on-line, quando se estabilizam em sua prática, podem formar comunidades, comunidades virtuais, diferentes das físicas, mas não necessariamente menos intensas ou menos eficazes na criação de laços e na mobilização. (CASTELLS, 2003, n.p.).

O aplicativo Instagram é uma rede social criada em 2015 e o campo virtual escolhido para desenvolver este trabalho, além de ser a rede escolhida pelas interlocutoras para divulgarem seus conteúdos na internet. A possibilidade de publicar fotos e vídeos no *feed* – linha do tempo em formato de álbum digital – e no *story* – publicações temporárias que são excluídas após 24 horas – é um dos atrativos desta rede social, que permite a conexão dos usuários por meio das opções de seguir os perfis de interesse, comentar as postagens e enviar mensagens diretas, nos chamados bate-papos virtuais.

Esta pesquisa foi pensada para acontecer no ambiente virtual, e seu método foi idealizado em 2019, ou seja, antes da pandemia do novo coronavírus. A Organização Mundial de Saúde decretou pandemia no dia 11 de março de 2020, quando o Brasil apresentava 52 casos confirmados de infectados e 907 suspeitos em investigação⁷. Na ocasião, diversas ações de

⁷ <https://www.sbmfc.org.br/noticias/oms-declara-pandemia-de-coronavirus-o-que-isso-significa/> Acesso em 08 de julho 2021.

controle foram tomadas, incluindo o fechamento do comércio e a recomendação do isolamento social por parte da população. Os efeitos do isolamento puderam ser observados no aumento de acessos à internet. Nesse cenário, o país também ultrapassou a marca histórica de mais 122 milhões de cidadãos conectados em 2020, segundo pesquisa da Comscore (2021)⁸. O Instagram, quarto aplicativo mais utilizados pelos brasileiros, com 95 milhões de usuários⁹, viu sua audiência ampliar de 28% para 31,2%, em relação ao primeiro trimestre de 2020¹⁰, sendo a rede preferência entre jovens entre 16 e 29 anos.

Durante a minha prática de etnografia *on-line*, que aconteceu nos anos de 2020 e 2021, não precisei me adaptar à nova realidade que a pandemia do novo coronavírus nos forçou a vivenciar, visto que já me planejava para pesquisar no espaço virtual. Além disso, com o isolamento social, o uso de ferramentas tecnológicas para realizar chamadas de vídeo e interações em bate-papos virtuais se tornou mais comum, o que facilitou o contato com minhas interlocutoras e permitiu que elas se sentissem mais à vontade em participar das entrevistas *on-line*. Como aponta Faria (2020), o método etnográfico é capaz de produzir uma matriz metodológica adaptável às mais diversas circunstâncias empíricas, e ser pesquisadora em circunstâncias tão atípicas foi um grande desafio que pôde ser compartilhado com as interlocutoras, que dividiram um pouco de suas histórias de vida em seu próprio lar, falando também sobre as dificuldades de se viver na pandemia.

A experiência de campo é fundante da etnografia enquanto método de pesquisa. É a partir da experiência vivida que o pesquisador acessa o outro e constrói a própria teoria etnográfica. Dividir as dificuldades, as estratégias e as descobertas em campo não apenas fazem parte do método, como é também um modo para nos articularmos enquanto coletivo. (FARIA, 2020).

Desse modo, partimos do entendimento de que a etnografia *on-line* como metodologia é uma adaptação do método clássico voltada para a internet, pois, como aponta Ferraz (2019, p. 61), “cada fenômeno social a ser analisado exige um olhar diferente e, conseqüentemente, diferentes passos e estratégias de coleta e análises de dados”. Nesta pesquisa, temos como

⁸ <https://www.comscore.com/por/Insights/Apresentacoes-e-documentos/2021/Resumo-do-Cenario-Digital-2020> Acesso em 08 de julho de 2021.

⁹ Pesquisa *Digital 2021 Brazil*. Disponível em <https://www.slideshare.net/DataReportal/digital-2021-brazil-january-2021-v01>. Acesso em 11 de julho de 2021.

¹⁰ Dados da pesquisa Social Bakers (2021). Disponível em: <<https://www.socialbakers.com/blog/social-media-trends-report-q2-2020>> Acesso em 08 de julho 2020.

referencial o trabalho de Jorgen Skågeby, destacado por Ferraz (2019) como um exemplo importante da adaptação da Antropologia tradicional para a esfera on-line. Na obra *Handbook of Research on Methods and Techniques for Studying Virtual Communities: Paradigms and Phenomena* (2011), Skågeby elenca três procedimentos comuns de coletas de dados na prática etnográfica na internet – coleta de dados, observação e entrevistas *on-line* – e descreve cada uma das etapas, concluindo que a pesquisa etnográfica *on-line* pode revelar, entre outras questões, aspectos desconhecidos de atividades antes tidas como insignificantes e conflitos entre indivíduos e grupos de comunidades virtuais.

A etnografia on-line é uma abordagem qualitativa para a coleta de dados em comunidades virtuais. Como tal, seu objetivo é geralmente olhar além de quantidades e distribuições e tentar descobrir as razões mais profundas para comportamentos ou sentimentos (ou seja, "por quê?"). Na tentativa de encontrar respostas para a pergunta "por quê?" a etnografia on-line deve reconhecer que o uso está frequentemente ligado a comunidades específicas e a etnologias de comunicação específicas. (SKÅGEBY, 2011, p. 411, tradução nossa).

Neste trabalho, buscamos respostas do “como” mulheres negras de pele clara iniciaram a divulgação de conteúdos relacionados à cor da pele e à identidade na internet, e quais as experiências e sentimentos as levaram a percorrer esse caminho. Para fins metodológicos, utilizamos as etapas de pesquisa sugeridas por Skågeby (2011), adaptando-as à temática da pesquisa proposta, a saber:

- a) Coleta de dados: feita a escolha das seis mulheres a serem entrevistadas devido à relevância que elas adquiriram dentro da comunidade virtual – Instagram, serão analisados os números de seguidores, periodicidade de publicação de conteúdo e discurso ciberativista de cada uma delas.
- b) Observação *on-line*: acompanhar a produção de conteúdo e discurso proferido por cada uma delas em prol do movimento negro feminista no Instagram; anotações etnográficas de falas e de participações importantes dentro da comunidade virtual.
- c) Entrevistas *on-line*: entrevistas síncronas, realizadas por meio de tecnologias digitais, com o objetivo de entender a construção, individual e subjetiva de cada entrevistada, da identidade negra.

Na última etapa, também foi considerado o método de *entrevista compreensiva* proposto por Kaufman (2013). A entrevista, além de um método de coleta de dados qualitativos, é uma forma de relação social e exerce efeitos nos resultados obtidos, por isso, é necessária uma compreensão das condições sociais de que o entrevistado é produto (BOURDIEU, 1997). Dentro dessa relação entre pesquisador e pesquisado, é possível traçar métodos e estratégias para formular teorias e hipóteses, por meio de técnicas de investigação flexíveis, com o objetivo de produzir teoria. Considerando que o objetivo deste trabalho é entender o processo de construção de uma identidade subjetiva, foi imprescindível garantir que as entrevistadas se sentissem confortáveis em partilhar suas histórias de vida e agir com cuidado com as informações coletadas, para chegarmos a conclusões e teorias relevantes para o campo da Antropologia. Conclui-se, portanto, que:

O método da entrevista compreensiva é mais próximo da pesquisa etnográfica do que da concepção impessoal da entrevista. [...] O pesquisador deve buscar compreender intimamente seu informante. Tal compreensão não vem de uma postura psicológica, ou apenas da empatia, mas da capacidade intelectual em apreender conceitos nativos. (KAUFMAN, 2013, p. 186).

O método de entrevista compreensiva também atravessa o campo da *antropologia de afetos*, que é uma proposta de uma antropologia dialógica que “considera os discursos e suas contextualizações como lugares preponderantes para a análise dos significados e experiências das interlocutoras da pesquisa” (ANTUNES, 2015, p. 17). Isso significa que, além de entrevistar as interlocutoras com sensibilidade e empatia, pude compartilhar experiências que deram ainda mais significado aos discursos a que tive acesso. Ao ouvi-las, construiu-se uma rede de afeto que transcendeu a relação entre pesquisadora-entrevistada, ao passo que foi possível compreender e rastrear conexões – uma tarefa tipicamente antropológica (RIFIOTIS, 2016). Foi rastreando essas conexões no ciberespaço que realizei esta pesquisa, a partir das minhas interações com as interlocutoras e da análise de suas interações com seus seguidores no Instagram. Neste ponto, destacamos o trabalho de Latour (2012) e sua Teoria do Ator-Rede (TAR), em que o autor propõe o ato de *tecer redes*, destacando que um bom relato é uma narrativa, uma descrição na qual “todos os atores *fazem alguma coisa* e não ficam apenas observando” (2021, p. 189). Ou seja, o que proponho neste trabalho é tecer uma rede de ciberativismo e afeto em conjunto com as minhas interlocutoras, ao mesmo tempo em que

observo e analiso seus comportamentos *on-line*, porque a rede é justamente “o que se forma na relação/ação entre os atores” (PETRY, 2016, p. 167).

Com base nas discussões apresentadas, cabe descrever os caminhos metodológicos percorridos neste trabalho. Para desenvolver esta pesquisa, foi realizado um levantamento bibliográfico para entender conceitos fundamentais para o estudo, quais sejam: negritude, identidade, mestiçagem, feminismo negro e ciberativismo. Utilizei como referencial epistemológico as obras dos autores Abdias do Nascimento (2016, 2019), Andreas Hofbauer (2006), Kabengele Munanga (2019, 2020) acerca das ideologias de mestiçagem e de branqueamento como fatores precípuos para o fortalecimento do racismo no Brasil, na tentativa de desmobilizar o Movimento Negro brasileiro. Lélia Gonzalez (2018, 2020), Sueli Carneiro (2011, 2020a, 2020b, 2020c) e Stephanie Ribeiro (2018) foram as autoras que guiaram o debate em torno da identidade de mulheres negras e do feminismo negro. As obras de Grada Kilomba (2019), Neusa Santos Souza (1983) e Nilma Lino Gomes (2020, 2021) auxiliaram na compreensão de como o racismo afeta a população negra através de estereótipos racistas e inferiorização de corpos e intelecto de pessoas negras. Por fim, Ana Alakija (2012), Cristiane Costa (2018), Manuel Castells (2013, 2018), Raquel Recuero (2009) e Stuart Hall (2014, 2020) fundamentaram a discussão sobre identidade e mobilização social por meio de tecnologias digitais.

CAPÍTULO 2 - PERCURSOS HISTÓRICO-CONCEITUAIS: QUESTÕES SOBRE ETNICIDADE E MISTIÇAGEM NO BRASIL

“É bom refrescar a nossa memória, pois, dos fatos históricos, o que nos vem da chamada fusão democrática ou harmoniosa de sangues e raças tem outro nome bem diferente: estupro, assalto sexual à mulher negro-africana”.

Abdias do Nascimento

Historicamente, tem-se procurado definir o conceito de *etnia* ou *etnicidade* no âmbito das ciências sociais. O termo surgiu como um eufemismo ou adequação da categoria de “raça”, utilizada como ferramenta de preconceito e discriminação contra pessoas negras, e ganhou força especialmente no século XX, com as noções de nacionalismo e identidade nacional. Entre os séculos XIV e XIX, nas comunidades anglo-saxônicas, o termo *étnico* era utilizado para designar pessoas pagãs; nos Estados Unidos pós-Segunda Guerra, era uma forma de se referir a judeus, italianos, irlandeses e pessoas consideradas inferiores (ERIKSEN, 2010). Nas ciências sociais, e mais especificamente no contexto norte-americano, as primeiras concepções de etnicidade remontam à década de 1940, designando “simplesmente a pertença a um grupo outro que não anglo-americano”, utilizado como uma variável “cujo comportamento dos indivíduos é estudado” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 22). Nesse contexto, ao longo das décadas, *etnicidade* acabou sendo utilizada por antropólogos, e no senso comum, como forma de categorizar grupos considerados como minorias sociais.

Antes de delimitar a definição de etnicidade na Antropologia Social, é importante destacar que a distinção de comunidades humanas em “raças” – grafada nesta pesquisa entre aspas, pois não se trata de um termo científico – foi uma forma de dominação social, por meio da colonização, utilizada sob o argumento de que pessoas de pele negra, oriundas de países da África subsaariana, eram inferiores aos brancos europeus. Essa ideologia racista foi fortemente disseminada entre os séculos XV e XIX, mas foi sendo refutada pelas ciências biológicas e sociais ao longo dos anos. Eriksen (2010) aponta três principais razões para “raça” não ter sido mais considerada como fator cultural ou biológico: 1) os inúmeros cruzamentos entre

populações humanas impossibilitam a fixação de limites entre “raças”; 2) traços hereditários não seguem limites bem definidos; e 3) não há estudos que comprovem que características hereditárias podem explicar variações culturais.

O racismo, obviamente, baseia-se no pressuposto de que a personalidade está de alguma forma ligada a características hereditárias que diferem sistematicamente entre as “raças”, e, dessa forma, a raça pode assumir importância sociológica mesmo que não tenha existência “objetiva”. Cientistas sociais que estudam as relações raciais na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos não precisam acreditar na existência objetiva da diferença racial, uma vez que seu objeto de estudo é a relevância social e cultural da noção de que a raça existe, ou seja, a construção social da raça. (ERIKSEN, 2010, p. 6, tradução nossa).

Já a análise da conceituação de raça e etnicidade na sociedade brasileira exige o reconhecimento de que o Brasil é um país mestiço desde a sua formação. A colonização dos indígenas brasileiros pelos portugueses e a escravidão de homens e mulheres vindos de países africanos foram fatores cruciais para uma mistura de diferentes etnias. Homens brancos estupravam escravizadas negras, e o fruto dessas relações não consensuais eram filhos de pele clara, porém não clara o suficiente para serem considerados cidadãos brancos; nem escura o suficiente para serem considerados pretos. Esse paradoxo foi reforçado por meio de uma ideologia de mestiçagem¹¹, inicialmente elaborada por pensadores europeus do século XIX, como Immanuel Kant, Edward Long e Daniel Leseallier, adotada por pensadores brasileiros e utilizada com o intuito de definir uma cultura brasileira a partir da noção de uma “raça unificada” (MUNANGA, 2019). Essa ideologia, portanto, chegou ao Brasil para tentar estabelecer a suposta inferioridade da população negra e a superioridade da população branca, deixando os mestiços em um local não definido na sociedade.

A suposta inferiorização da “raça” negra ficou ainda mais evidenciada quando a elite brasileira buscou, no pensamento europeu, uma forma de teorizar e explicar a diversidade racial, considerando a “influência negativa que poderia resultar de herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira” (MUNANGA, 2019, p. 54). Hofbauer (2006) indica a surpresa de cientistas europeus do século XIX que, ao chegarem ao Brasil,

¹¹ Nesta pesquisa, utilizaremos o conceito de mestiçagem de acordo com a definição do antropólogo Kabengele Munanga, que designa o termo como uma “generalidade de todos os casos de cruzamento e miscigenação entre populações biologicamente diferentes, colocando o enfoque principal de nossas análises não sobre o fenômeno biológico”, mas sobre os fatos sociais e político-ideológicos decorrentes desse fenômeno (2019, p. 27).

percebiam a possibilidade de ascensão social dos mestiços e a “interrelação peculiar entre denominação de cor de pele e fatores como *status* e poder” (p. 173-174). Segundo o autor, esses relatos alertavam para o fato de que os limites entre os conceitos de *branco* e de *negro* eram definidos nas relações de poder, ou seja, o branqueamento era entendido como uma forma possível do negro ascender socialmente, sendo a mestiçagem a ferramenta ideal para atingir tal objetivo. Hofbauer (2006) define o “branqueamento” como um ideário historicamente construído “que funde *status* social elevado com ‘cor branca e/ou raça branca’ e projeta ainda a possibilidade de transformação da cor de pele, de ‘metamorfose’ da cor [raça]” (p. 177). Essa ideologia foi essencial para a manutenção da ordem social e para a desigualdade entre brancos e negros no Brasil.

Com o fim da escravidão, em 1888, a elite intelectual brasileira se viu diante do desafio de construir uma identidade nacional com a existência de uma nova categoria de cidadãos, os ex-escravizados negros. A problemática ocorreu devido ao entendimento de que a inserção dessas pessoas na sociedade acarretaria uma influência negativa, tendo em vista que as teorias racistas da época afirmavam que pessoas negras eram inferiores intelectual e socialmente em relação aos brancos. Alguns cientistas e sociólogos, portanto, tornaram-se mentores da ideologia do branqueamento no Brasil, que tinha como inspiração o determinismo biológico do século XIX e a crença na inferioridade negra e no caráter desvirtuado do mestiço.

Essa visão [do branqueamento] sustentava-se em paradigmas da época, que fomentavam uma identificação entre “progresso” e “branco”. Nos discursos científicos e políticos – e consequentemente nas argumentações tanto a favor como contra o fim da escravidão – o “fator raça”, pensado ainda sem conotações biologizantes essencialistas, ganhava em importância. Seguindo tradições de pensamento que se aproximavam mais de Buffon e Herder que de Voltaire e Kant, e mais de Lamarck e que de Darwin, apostava-se num lento “processo de branqueamento” tanto das características “morais” como fenotípicas da população brasileira. (HOFBAUER, 2006, p. 180-181).

Indo no mesmo caminho da ideia de avanço social por meio da mestiçagem, o historiador e sociólogo Silvio Romero (1851-1914), em sua obra *A História da Literatura Brasileira* (1902), argumentou que o cruzamento das “raças” ariana, indígena e africana causaria um atraso no desenvolvimento da sociedade brasileira, que estaria muito distante do progresso dos Estados Unidos e de países europeus. O mestiço, segundo ele, seria o resultado

de uma “sub-raça”, mas estaria mais próximo dos brancos e, devido à miscigenação, um dia desapareceria por completo. O autor entende, portanto, que a mestiçagem do povo brasileiro seria um atraso para o progresso nacional, por conta do fator negativo que o negro traria para a “raça” ariana, ao mesmo tempo que acreditava no desaparecimento de negros e mestiços ao longo do tempo, o que teria como resultado uma população totalmente branca.

A raça ariana, reunindo-se aqui a duas outras totalmente diversas [indígenas e africanos], contribuiu para a formação de uma sub-raça mestiça e crioula, distinta da europeia. A introdução do elemento negro não existente na mór parte das repúblicas espanholas, habilita-nos, por outro lado, a afastar-nos destas de um modo bem positivo. (...) A estatística mostra que o povo brasileiro compõe-se atualmente de brancos arianos, índios tupis-guaranis, negros quase todos do grupo bantú e mestiços destas três raças, orçando os últimos certamente por mais de metade da população. O seu numero tende a aumentar, ao passo que os índios e negros puros tendem a diminuir. Desaparecerão num futuro talvez não muito remoto, consumidos na luta que lhes movem os outros ou desfigurados pelo cruzamento¹². (ROMERO, 1902, p. 53-54).

Já o médico legista Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906), que dedicou grande parte de sua obra à pesquisa sobre “raças” no Brasil, concordava parcialmente com Silvio Romero, pois via a mestiçagem como um fator negativo para o avanço da nação brasileira, mas acreditava que esse fenômeno provocaria desequilíbrios e perturbações nos indivíduos. Rodrigues (2011) argumentou que a “raça” negra constituía um dos fatores da inferioridade da sociedade brasileira como povo, e, por isso, a mestiçagem se configurava como um grande entrave para o desenvolvimento social do Brasil, pois, na mistura com o sangue negro, havia algumas virtudes e muitos defeitos. Segundo ele, a mestiçagem de povos “ainda tão atrasados a uma civilização superior” haveria de criar “raças inferiores, vestidas de um momento para o outro a povos civilizados, tipos muito menos normais” (RODRIGUES, 2011, p. 52). Em vez de caminhar para uma homogeneização dos povos que resultaria na dominação da “raça” ariana, Rodrigues propunha, como único caminho para solucionar a dificuldade da construção de uma identidade nacional, uma heterogeneidade institucional para classificar negros, brancos e mestiços no sistema penal brasileiro. Munanga (2019) faz uma síntese do pensamento de Nina Rodrigues, que divide os mestiços em três categorias: o do tipo superior, o degenerado e o instável. O autor

¹² A citação foi adequada às normas do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (2009), visto que o autor seguiu as regras gramaticais vigentes no Brasil do século XIX.

não explica os porquês de ter escolhido tais categorias, mas coloca nessa divisão razões para que mestiços fossem penalizados de formas diferentes por atos criminosos, de acordo com suas respectivas condutas sociais, quais sejam: 1) superior: inteiramente responsável; 2) degenerado: parcial e totalmente irresponsável; 3) instável: responsabilidade atenuada.

Os índios e os negros são os representantes desta categoria [irresponsabilidade penal]. Dos mestiços, eu não pretendo certamente que sejam todos irresponsáveis. Tanto importaria afirmar que são todos degenerados. Mas acredito e afirmo que a criminalidade no mestiço brasileiro é, como todas as outras manifestações congêneres, sejam biológicas ou sociológicas, de fundo degenerativo e ligada às más condições antropológicas do mestiçamento no Brasil. (RODRIGUES, 2011, p. 71).

Rodrigues, como já vimos, dedicou grande parte de sua pesquisa para comprovar teses sobre a inferioridade mental de “raças” inferiores, o que o levou a também estudar terreiros de candomblé e aspectos da cultura afro-brasileira, sendo um grande defensor da religião, colocando-se contra a violência policial que candomblecistas sofriam na época. Apesar de ter demonstrado uma certa simpatia pela “raça negra”, concordamos com a interpretação de Houfbauer (2006) de que o pensamento do autor representa a reivindicação de um “controle científico para a determinação da responsabilidade legal do indivíduo” (p. 201), além de ter concepções evolucionistas que o fizeram crer a mistura de “raças” seria um impedimento para o desenvolvimento próspero do país.

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo. (RODRIGUES, 1977, p. 7; grifo do autor, apud HOFBAUER, 2006, p. 205).

Um outro médico e cientista brasileiro dedicou-se a estudar a sociedade brasileira e chegou a conclusões similares às propostas por Nina Rodrigues. João Baptista Lacerda (1845-1915) buscou convergir pensamentos da racionalidade iluminista, ideias evolucionistas e raciais, embora deixasse claro a forte influência de sua fé cristã, pois tinha convicção de que a “raça” negra era mental e culturalmente inferior, pois é originária de uma civilização primitiva e, portanto, a única forma de salvação seria a catequização desses povos por meio do cristianismo, para “impedir a opressão de ‘povos inferiores’ pelos ‘superiores’ e, com isso, de

certa forma, manipular os destinos da ‘seleção natural’” (HOFBAUER, 2006, p. 207). Como atesta Hofbauer, apesar de suas concepções serem menos biologizantes que as de Nina Rodrigues, o autor afirma que o contato da sociedade brasileira com a “raça” negra prejudicou o desenvolvimento moral dos brancos, o que o levou a acreditar na esperança da construção de um novo grande país por meio do cruzamento interracial, sendo o mestiço um sujeito em processo de transformação no branco (HOFBAUER, 2006). Rodrigues tentou demonstrar as diferenças fundamentais entre as “raças” e acreditava que os mestiços estavam em uma escala evolutiva inferior em relação às outras. Já Lacerda entendia que os mestiços seriam fisicamente inferiores aos negros mas, ao mesmo tempo, intelectualmente superiores. Para ele, dois fatores transformariam o Brasil em um dos centros do mundo civilizado: a imigração europeia e a “seleção sexual”, por meio de casamentos com brancos, que inevitavelmente iriam “clarear” a população.

O desaparecimento do negro era questão de tempo: “[...] é lógico supor que num período de novo século, os mestiços desaparecerão do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós”. O texto termina com as seguintes palavras: “Um futuro brilhante é reservado ao Brasil; o país transformar-se-á no principal plugar onde a raça latina ganhará nova força e rejuvenescerá na América do Sul, da mesma maneira como ocorreu com a raça saxônica nos Estados Unidos” [ib., p. 31]¹³. (HOFBAUER, 2006, p. 105)

Ainda de acordo com Hofbauer (2006), Lacerda foi um dos grandes defensores da ideia de que os escravizados brasileiros eram relativamente bem tratados pelos senhores, o que contribuiu para o mito de que relações raciais não eram violentas. A própria mistura de “raças” por meio de casamentos e relações sexuais tornaram-se grandes exemplos de como os povos de “raças” diferentes conviviam pacificamente, o que dava margem para o pensamento de que o racismo e o preconceito de cor não existiam no Brasil. Seguindo essa linha mais otimista, Gilberto Freyre (1900-1987) é um nome conhecido no pensamento sociológico brasileiro do século XX como um disseminador do mito da democracia racial. Em sua obra mais notória, *Casa Grande e Senzala*, Freyre (2003) discorre sobre a formação sociocultural brasileira e as relações sociais entre brancos, negros e indígenas, que seriam uma prova nítida do convívio harmônico entre os três povos. Segundo o autor, a escassez de mulheres brancas causaria uma

¹³ O texto citado pelo autor consta na obra *O congresso universal das raças reunido em Londres* (1912), de João Baptista Lacerda.

“confraternização” entre escravizadas negras e senhores brancos, que teriam filhos mestiços e corrigiriam a distância social entre a casa-grande e a senzala. O mito da democracia racial brasileira propagado por Gilberto Freyre é bastante criticado por autores contemporâneos por romantizar uma harmonia social que ocorreu, na grande maioria dos casos, às custas da violência sexual contra mulheres negras. As críticas apontam que Freyre reforça uma ideia utópica de eliminação de barreiras sociais entre negros e brancos a partir das relações sexuais que aconteciam na época, como já falamos acima, o que acaba por se fixar no imaginário coletivo brasileiro enquanto uma prova cabal de que não existe racismo no Brasil. Em sua obra, o autor argumenta que a miscigenação entre senhores e escravizados acabou com os extremos antagônicos, e que a ascensão social de índias, negras e mulatas “tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil” (FREYRE, 2003, n.p.). De acordo com Abdias do Nascimento, esse mito é perigoso, pois:

seu apelo tem sido sedutor e capaz de captar amplo e entusiástico suporte. Postula o mito que a sobrevivência de traços da cultura africana na sociedade brasileira teria sido o resultado de relações relaxadas e amigáveis entre senhores e escravos. Canções, danças, comidas, religiões, linguagem, de origem africana, presentes como elemento integral da cultura brasileira, seriam outros tantos comprovantes da ausência de preconceito e discriminação racial dos brasileiros “brancos”. Os beatos desta tese são muitos: eles constituem uma tradição no pensamento brasileiro. (NASCIMENTO, 2016, p. 66).

A ideologia do branqueamento nos séculos XIX e XX atuou no sentido de “dividir aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação comum, e fez com que as pessoas procurassem se apresentar no cotidiano como o mais ‘branco’ possível” (HOFBAUER, 2006, p. 213). Isso aconteceu porque a ideia da mestiçagem como ferramenta de ascensão social ficou entranhada no consciente coletivo do povo brasileiro, e essa ambiguidade do mestiço que não é tão inferior como o negro, mas ainda não atingiu o estágio civilizatório superior tal qual o branco, marca os processos de inclusão e exclusão desses indivíduos da sociedade.

Há fortes indícios de que a não implantação de um projeto social e político “mais moderno”, que tivesse como objetivo a implementação efetiva de deveres e direitos dos cidadãos, tenha constituído também um fator fundamental para que, até meados do século XX, o ideário do branqueamento se mantivesse como uma ideologia hegemônica. (HOFBAUER, 2006, p. 214).

A hegemonia da ideologia do branqueamento no século XX ficou arraigada no imaginário coletivo do povo brasileiro de tal forma que negros e mestiços passaram a crer fortemente que a ascensão social se daria apenas por vias do embranquecimento e aceitação da sociedade elitizada e branca. Esse ideário foi rompido, mais tarde, pelos movimentos negros, entre os quais destacamos o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (1978), cujas principais propostas políticas – das quais falaremos mais adiante – reivindicavam a resistência do povo negro e o desmonte do mito da democracia racial. A entidade teve fundamental importância para a retomada da identidade da população afro-brasileira, que, como já discutimos, viveu séculos de discriminação e imposição de uma ideologia que determinava o apagamento histórico e social de pessoas negras. Mas, antes de debatermos a construção política dos movimentos sociais e do que é “ser negro” no Brasil, veremos no tópico a seguir como essa ideologia afetou a vida e a consciência da mulher negra, a partir de um ponto de vista sociológico e psicológico.

2.1 A dor da cor: ideal de branqueamento como tentativa de ascensão social e reafirmação de identidade como forma de mobilização social

Como discutido no início deste capítulo, a construção social do Brasil foi marcada pela colonização de portugueses, pela dominação de povos originários e pela escravidão de homens e mulheres oriundos de países africanos, resultando em uma mistura de etnias e manifestações culturais e religiosas. Essa amálgama impactou fortemente o imaginário coletivo da população brasileira, principalmente no que diz respeito ao mito da democracia racial. Seja de pele retinta ou clara, é inegável que o Brasil é um país de pessoas *de cor*, embora o racismo e a ideologia da mestiçagem tenham aplacado o orgulho de ser negro, que foi invadido pela negação da cor e assimilação de branquitude. O mito da democracia racial é marcado pelos eufemismos, a fim de normalizar ou racionalizar as relações entre diferentes etnias – na grande maioria das vezes, não consensuais –, e foi defendido por Gilberto Freyre, que insistiu no termo *morenidade*, que não é apenas uma palavra que caracteriza uma cor de pele negra clara, mas uma proposta de definição

extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente, quanto espiritualmente, através do

malicioso processo do embranquecer a pele negra e a cultura do negro. (NASCIMENTO, 2016, p. 49-50).

Termos como “morena” ou “mulata” se tornaram comuns no vocabulário brasileiro, como um eufemismo para designar o tom de pele mais claro de mulheres negras. Segundo Djamila Ribeiro (2016), “mulata” é um termo pejorativo que indica mestiçagem, impureza ou mistura imprópria. A palavra tem origem espanhola e vem de “mula” ou “mulo”, ou seja, “aquilo que é híbrido, originário do cruzamento entre espécies”, resultado da cópula do animal considerado nobre com outro dito de segunda classe (RIBEIRO, 2016, n.p.). Essas “mulatas” seriam mulheres negras de pele clara, geralmente fruto de uma relação não consensual e violenta entre um senhor branco e uma escravizada, que, por terem feições mais próximas das mulheres brancas europeias, em comparação com as mulheres negras africanas, eram objeto de desejo sexual de homens brancos. Como afirma Freyre (2003), a “mulher morena” era a preferida dos portugueses para relações sexuais, ao passo que:

A moda de mulher loura, limitada aliás às classes altas, terá sido antes a repercussão de influências exteriores do que a expressão de genuíno gosto nacional. Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: "Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar"; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. (FREYRE, 2003, n.p.)

Ou seja, as “mulatas” seriam desejadas por homens brancos, mas eram colocadas em uma posição social intermediária: inferior às mulheres brancas, mas acima das mulheres de pele retinta. Esse processo de exclusão atribui à mulher negra de pele clara papéis sociais e estereótipos que as transformam em produtos de exploração do homem branco e implica a forma mais sofisticada de reificação (GONZALEZ, 2020). O corpo de pele clara seria objeto de desejo de uma sociedade machista e racista que enxergava essas mulheres apenas como um instrumento para satisfazer suas vontades sexuais. Esse estigma sexualizado da “mulata” no imaginário brasileiro ecoou ao longo dos séculos e pode ser identificado mais claramente nas personagens da literatura nacional e nas figuras carnavalescas. Munanga (2019) analisa a obra do autor Teófilo de Queiroz Jr. que, em seu livro *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*, conclui que o conjunto das obras literárias do Brasil datadas até meados do século XX possui traços comuns sobre o estereótipo da “mulata”, que foram elaborados por meio de recursos disponíveis no imaginário e na representação coletiva ilustrada por músicas de

Carnaval. Para Lélia Gonzalez (2020), a posição da “mulata” seria uma profissão que é resultado da exclusão da mulher negra da sociedade, a quem coube apenas o papel de dançarina e produto de exportação a ser consumido por turistas e homens brancos, especialmente em períodos carnavalescos, pois são vistas “como um corpo que fornece prazer e é superexplorado sexualmente, ela é a mulata do Carnaval cuja sensualidade recai na categoria do ‘erótico-exótico’” (p. 170). Em sua pesquisa sobre raça e representação na cultura ocidental, bell hooks¹⁴ identifica um comportamento autodepreciativo e de inferiorização de mulheres negras e “mulatas”, que, ao serem bombardeadas com imagens representativas hipersexualizadas e descartáveis, muitas mulheres negras de pele clara absorveram esse estereótipo negativo passivamente, sem perceber, por serem uma minoria social em meio a uma classe dominante racista e exploradora.

Indesejável no sentido convencional, que define a beleza e a sexualidade como atraentes apenas enquanto idealizadas e inatingíveis, o corpo da mulher negra só recebe atenção quando é sinônimo de acessibilidade, disponibilidade, quando é sexualmente desviante. (HOOKS, 2019, p. 136).

O estereótipo da “mulata” é, portanto, um dos fatores primordiais para a alienação da mulher negra de pele clara, que se vê em uma posição de privilégio em relação às de pele escura, visto que são elogiadas pelos seus corpos e atributos físicos e, assim, têm sua existência legitimada pela classe dominante. Como afirma Sueli Carneiro, esse elogio permite uma promoção social de mulheres negras, ao serem chamadas de “mulatas” e “morenas”, pois são ensinadas a ter a mestiçagem como uma saída do estigma da negritude, afinal um tom de pele mais claro e cabelos mais lisos herdados de um ancestral europeu são suficientes para fazer alguém que descenda de negros se sentir promovido socialmente (CARNEIRO, 2011). Cabe a ela, então, adequar-se ainda mais a um padrão de beleza branco europeu para ascender socialmente e buscar ocupar espaços historicamente negados a pessoas de pele escura, como na escola e no trabalho. Nessa realidade social em que não se pode ser negro, ser “morena” ou “mulata” parece uma saída inescapável, e aproximar-se, ainda mais, do ideal de branquitude – pele clara, cabelos lisos e “traços finos” – pode ser a solução para tentar fugir das expressões do racismo, da exclusão e da opressão da classe branca dominante. Existe, portanto, não um

¹⁴ O nome da autora é grafado em minúsculo em respeito à sua decisão de sempre referir-se a si própria dessa forma, para enfatizar a substância de sua obra e não o seu nome. Disponível em: <https://www.berea.edu/appalachian-center/appalachian-center-home/faculty-and-staff/bell-hooks/> Acesso em 06 jul. 2021.

sentimento de inferioridade, mas um sentimento de inexistência, que só pode ser revertido a partir do momento em que se assimila, por completo, o ideal de branquitude, negando sua cor e sua ancestralidade.

Para explicar esse fenômeno de autorrejeição e negação de negritude, é preciso recorrer a algumas análises psicanalíticas. Fanon (2008) descreve o fenômeno elaborado por Anna Freud, chamado de *inibição do ego*, que seria “uma defesa contra os estímulos exteriores” (p. 60), uma retração como método de evitar o desprazer. Esse desprazer seria o preconceito racial sofrido pelo negro que vive em um ambiente dominado por brancos, que acredita que a única saída para sobreviver sem sofrimentos seria assimilar o comportamento e a cultura do branco. Como argumenta Fanon, “para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco” (2008, p. 60). A ideia de *inibição do ego* pode ser relacionada com o Ideal de Ego – uma expressão criada por Sigmund Freud¹⁵ para designar um modelo a que o sujeito procura conformar-se (LAPLANCHE & PONTALIS 2001). Para o negro, o Ideal de Ego é branco. Isso se dá porque ele vive imerso em uma ideologia de branqueamento e de representações negativas e estereotipadas de seus corpos impostas pelo branco. A construção do Ideal de Ego Branco é pautada pela regra da negação imposta ao negro, ou seja, “o expurgo de qualquer ‘mancha negra’” (SOUZA, 1983, p. 34). O primeiro local em que o Ideal de Ego Branco se constitui é, geralmente, no ambiente familiar, depois passa a se desenrolar na escola, trabalho e espaços de lazer. É nesses lugares que o Ideal de Ego é reforçado e adquire significado e eficácia de modelo ideal para o sujeito (SOUZA, 1983). Podemos observar esse fenômeno a partir do relato das interlocutoras nesta pesquisa:

Eu, ainda na infância, tive uma professora que, por eu não ter traços negróides muito fortes e por conta do meu cabelo liso (nunca fiz alisamento nem transição capilar), disse que eu tinha traços europeus. Eu cheguei em casa me achando **a branca**. Cheguei em casa dizendo que eu tinha traços europeus e minha mãe disse – “Não, veja que sua irmã é negra e ela tem o nariz mais largo que o seu, o cabelo cacheado, é mais clara, mas ela é negra. E você é negra também, e tem uma pele mais escura que a dela. E isso não faz de você nem mais nem menos negra que os outros da casa”. E isso pegou muito forte comigo. (Carol Brito, 2020, informação oral – grifo nosso).

[Na família] Sempre teve muito racismo, no sentido de que eu tinha irmãos brancos e irmãos negros, e a gente tinha muita ofensa racista entre nós. O meu processo escolar

¹⁵ Sigmund Freud (1856-1939) foi um médico neurologista e psiquiatra austríaco, criador da psicanálise.

também foi muito marcado pelo racismo, mas não tinha uma compreensão maior, era uma questão de apelidos pejorativos, como “saci”, bem demonizados. Mas não era algo que tinha um entendimento por ser negro. (...) Meu processo não foi marcado pela transição capilar, porque meu cabelo é ondulado, então não foi um estigma, mas foi um orgulho, porque em casa todo mundo dizia que meu cabelo era bom. **Apesar de ser preta, meu cabelo era bom.** (Bruna Santiago, 2020, informação oral – grifo nosso).

Esses fenômenos que atravessam a consciência do negro ilustram a alienação da identidade negra e pode ser considerada uma estratégia para tentar apagar a população afrodescendente da sociedade, seja biologicamente – por meio da mestiçagem –, seja cultural e socialmente – por meio da aculturação e alienação.

As técnicas usadas têm sido diversas, conforme as circunstâncias, variando desde o mero uso das armas, às manipulações indiretas e sutis que uma hora se chama assimilação, outra hora aculturação ou miscigenação; outras vezes é o apelo à unidade nacional, à ação civilizadora, e assim por diante. (NASCIMENTO, 2016, p. 131).

A ideologia de mestiçagem, a tentativa de embranquecimento e a alienação da identidade negra, portanto, tornaram-se mecanismos individuais para a ascensão social da pessoa negra, que passou a acreditar que só seria aceita nos diversos espaços, caso assimilasse a cultura e o padrão de beleza branco. Até aqui, vimos como a ideologia do branqueamento afetou o povo negro e, mais especificamente, mulheres negras, no plano psíquico e social. Agora iremos analisar de que forma essa “crise de identidade” as atingiu, uma vez que sua identidade enquanto mulher negra, em um país que por tanto tempo disseminou – e ainda dissemina – o mito da democracia racial, é um desafio constante. Primeiramente, iremos delimitar a noção de *identidade* nesta pesquisa seguindo os referenciais epistemológicos de Stuart Hall (2014, 2020) e Manuel Castells (2013, 2018). Hall (2014) analisa a identidade do indivíduo – ou a *identificação*, termo que o autor também utiliza – como estando em constante mutação e sujeita ao contexto social, histórico e subjetivo em que vive. Segundo o autor, as identidades estão submetidas a uma “historicização radical”, um estado constante de mudança e transformação.

Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”,

“como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. (...) não assim chamado de “retorno às raízes”, mas uma negociação com nossas “rotas”. (HALL, 2014, p. 109).

Hall também cita, em sua análise, algumas concepções sobre identidade, afirmando que esta pode ser construída, pois é concebida a partir de algo que lhe falta, por serem produzidas por meio da diferença e não fora dela. Citando Ernesto Laclau, o autor afirma que a construção de uma identidade social é um ato de poder,

pois se uma identidade consegue se afirmar é apenas por meio da repressão daquilo que a ameaça. Derrida mostrou como a constituição de uma identidade está sempre baseada no ato de excluir algo e de estabelecer uma violenta hierarquia entre os dois polos resultantes (...). Ocorre a mesma coisa com relação ao negro/branco, na qual o branco é, obviamente, equivalente a “ser humano”. “Mulher” e “negro” são, assim, “marcas” (isto é, termos marcados) em contraste com os termos não marca dos “homem” e “branco”. (LACLAU, 1990, apud HALL, 2014, p. 110).

A identidade, portanto, não algo que nasce com o indivíduo, mas está em constante mudança e formação, por meio de processos inconscientes (HALL, 2020). As transformações sociais que ocorreram no início do século XXI, especialmente no que se refere ao uso da internet e das redes sociais, ocasionaram uma mudança estrutural na sociedade, causando o que Hall chama de “crise de identidade” nos indivíduos que antes acreditavam que a noção de identidade que tinham de si mesmos seriam fixas e imutáveis. A ocorrência dessa “crise” – um deslocamento ou descentração do sujeito (HALL, 2020) – para mulheres negras de pele clara aconteceu a partir do momento em que passaram a negar a ideologia do branqueamento e os padrões de beleza eurocentrados que, há muito, acreditavam ser o correto ou ideal a se seguir. Essa concepção pode ser relacionada com a ideia de identidade definida por Manuel Castells, como sendo “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados” (CASTELLS, 2018, p. 22). Castells define formas de construção de identidade, os quais destacamos a *de resistência*, criada por indivíduos em condições de opressão pela lógica dominante, e *de projeto*, que ocorre quando atores sociais buscam transformar a sociedade estruturalmente, na tentativa de redefinir sua posição social. Identidades que começam com resistência podem acabar resultando em projetos, ou seja, “formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável” (CASTELLS, 2018, p. 57).

Uma das formas de identidade de resistência, que acaba se transformando em projeto para mudanças sociais, é a *negritude*. Para fins desta pesquisa, iremos nos referir a esse termo enquanto a construção de uma identidade negra. Munanga (2020) frisa que, apesar de ter sua origem na cor da pele, a definição de negritude não deve ser considerada de caráter essencialmente biológico. A negritude nasce a partir de uma história compartilhada por esses grupos humanos – homens e mulheres negros da diáspora – que, apesar de serem oriundos de culturas diferentes, têm em comum o fato de terem sido vítimas das piores tentativas de desumanização e de a existência dessas culturas terem sido simplesmente negada. A população negra brasileira, assim como a de outros países da diáspora, encontrou na negritude uma forma de sentir orgulho de seus traços físicos, de sua cultura, religião e outros fatores ligados à sua ascendência africana que foram apagados historicamente pelo colonizador. A partir das noções de negritude e de identidade, forma-se um contexto de resistência e construção coletiva de lutas para o fortalecimento de um feminismo negro brasileiro, como consequência da opressão racial sofrida pela mulher negra ao longo da história. Isso evidencia a importância de organização e enaltecimento de vozes negras em todos os espaços. Gonzalez (2018) destaca que a movimento negro feminista é uma questão de caráter ético e político, visto que não se pode compactuar com ideologias de exclusão, pois

ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto amefricanas, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo, trazemos conosco a marca da libertação de todos e de todas. Portanto, nosso lema deve ser: organização já! (GONZALEZ, 2018, p. 366).

A partir desses processos de construção de uma nova consciência coletiva de identidade, essas mulheres encontraram na cor da pele e na ancestralidade uma forma de estarem ligadas umas às outras de maneira simbólica e comunitária. Ao longo desta pesquisa, Carol Brito e Bruna Santiago relatam, respectivamente, sobre como o despertar para a negritude ocorreu devido à união com seus semelhantes e com a necessidade de estudar sua própria realidade enquanto mulheres negras:

Eu sempre soube que eu era preta, porque isso foi muito marcado na minha infância. Mas entender que ser negra era um dos motivos por eu ter passado por tantas coisas na minha vida foi só na universidade. Eu comecei a passar por alguns episódios de racismo na universidade quando comecei a estudar mulheres negras. A gente não tinha

nenhum professor que pautasse raça e quando eu tentei estudar mulheres negras eu sofri uma violência racial muito grande, com a desqualificação intelectual na graduação. E aí, um colega me presenteou com o livro *Mulheres Negras, Raça e Classe* de Angela Davis, e foi quando eu tive um estalo. Porque como a pobreza sempre foi muito latente, eu sabia que estava em uma condição muito inferior aos meus colegas porque eu era pobre, era uma trabalhadora, já tinha passado muita humilhação, mas não relacionava isso à minha cor. E quando eu comecei a estudar mulheres negras, meus professores de esquerda não queriam me orientar. Foi um choque. A academia, dentro do campo mais progressista, acabou sendo um motivo para eu entender: **eu estou passando por isso por ser uma mulher negra e por ser uma mulher negra que quer falar de mulheres negras**. (Bruna Santiago, 2020, informação oral – grifo nosso)

Eu tenho uma ligação muito forte com a cultura popular e foi uma impulsionadora para eu tomar posse dessa minha identidade. Eu sou formada em Arte e Mídia pela UFCG, mas eu já vinha de danças populares desde a infância. No ensino médio, eu fui me reconhecendo muito nessa ideia de me fortalecer com os meus. Eu estudei em uma das melhores escolas de Campina Grande no ensino médio, e, no ensino fundamental, eu estudei 8 anos na mesma escola, então era a mesma turma durante esse tempo e a gente já se via como uma grande família. Essas questões [de raça] não eram enxergadas de forma diferente. A partir do momento que eu vou estar em um espaço que a minha cor é diferente da dos outros, a minha raça começa a ser questionada, debatida. Eu estudava em uma escola em que a maioria dos estudantes eram ricos e, consequentemente, brancos, e o número de alunos negros era menor. Então, eu comecei a me perceber vivendo nessa realidade de me reconhecer junto aos meus colegas que eram negros, e **como a gente se olhava de forma diferente, se unia de forma diferente**.” (Carol Brito, 2020, informação oral – grifo nosso)

Observamos nos relatos das interlocutoras duas experiências distintas: primeiro, Bruna relata uma experiência traumática de racismo cotidiano, reproduzida por professores(as) brancos(as) que desqualificaram sua capacidade intelectual de realizar uma pesquisa relevante no âmbito acadêmico. A relação entre professores(as) brancos(as) e aluna negra, neste caso, pode ser considerada uma relação de poder socialmente desequilibrada, uma vez que o(a) professor(a) é historicamente colocado em uma posição social superior em relação à discente. Segundo Tella (2008, p. 164), ao analisar os estigmas de pessoas negras no Brasil, essas relações de poder desequilibradas são utilizadas por brancos como “ferramentas poderosas para a preservação e afirmação dos seus princípios, superioridade e defesa, como um processo natural ou verdade absoluta”. No caso de Bruna, o estigma sofrido foi o da mulher negra

intelectualmente incapaz, uma atribuição de valor deturpada e absorvida pelo imaginário coletivo da sociedade brasileira. Esse episódio despertou nela a atitude fóbica, como dito anteriormente, que despertou o desejo de enfrentar a dominação branca patriarcal do ambiente acadêmico, que faz jus ao pensamento de Gonzalez (2020, p. 270), quando a autora diz que “se estamos comprometidas com um projeto de transformação social, não podemos ser coniventes com posturas ideológicas de exclusão”.

Esses estigmas também fizeram parte da vida de Carol Brito, e a troca de olhares relatada por ela pode ser interpretada como uma forma de reconhecimento de uma comunidade étnica que, apesar de não ter compatibilidade genética, possui as mesmas vivências de racismo cotidiano e se entendem enquanto semelhantes, ao passo de que compartilham da experiência de terem sido separados de seus ancestrais africanos. Ao serem sistematicamente inferiorizados devido à cor da pele, Carol e seus colegas de escola negros viram em si mesmos aliados para sobreviver em um ambiente dominado por pessoas brancas. Kilomba (2019) entende que essa troca de saudações seria um ritual coletivo que tem a finalidade tácita de “reparar esse desmembramento traumático, reunindo aquelas/es que foram separadas/os à força”. Diferentemente do que aconteceu com Bruna, o despertar de Carol para uma reafirmação identitária surgiu por meio de uma saudação que remete a uma história de fragmentação, vindo em seus semelhantes uma chance de resistir e de reafirmar a identidade negra negada durante maior parte de sua vida.

Tal reconhecimento está inscrito na linguagem e na própria saudação como uma tentativa evidente de trabalhar o trauma colonial da separação. É um momento de reunificação e uma forma de juntar os fragmentos de uma experiência distorcida. (KILOMBA, 2019, n.p.)

A partir desse despertar, Carol e Bruna voltaram-se para as redes sociais, que se tornaram importantes espaços de mobilização social na contemporaneidade, como veremos mais adiante. Chamaremos essa organização de movimentos sociais na internet de *ciberativismo*, uma estrutura descentralizada, democrática e sem fronteiras, que ressignifica e reconfigura o nível de participação popular (CASTELLS, 2013). A autonomia dos usuários da rede, ao ocuparem os ambientes digitais para desafiar a ordem social dominante, é a principal característica do ciberativismo, definido como um processo de comunicação que utiliza tecnologias digitais para “causar mudanças conscientes e coletivas em hábitos de pensamento,

de ação e de sentimento” (RODRIGUES & PIMENTA, 2015, p. 7). O sentimento de pertença e a reafirmação da negritude dos usuários negros no ciberespaço é uma forma de reforçar laços sociais de resistência contra os preconceitos e violências sofridos em sociedade. Castells afirma que a identidade de resistência é criada por atores sociais que se encontram em condições marginais ou de desvalorização, construindo “trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade” (2018, p. 56). Minhas interlocutoras, estigmatizadas pelo preconceito racial no Brasil, encontram no ciberespaço um local que possibilita a disseminação do discurso antirracista e feminista, denunciando as condições de subalternização do corpo negro e debatendo temas que dizem respeito a esses indivíduos, com o objetivo de criar uma plataforma de resistência e de conexão entre seus semelhantes.

Por ora, concluímos que o mito da democracia racial e as ideologias de branqueamento e mestiçagem foram estratégias que também serviram para desestabilizar o Movimento Negro brasileiro, atingindo especialmente mulheres negras, na medida em que as mestiças não se consideravam negras e aceitavam alcunhas, como “morena” e “mulata”, distanciando-se de sua ancestralidade africana e rejeitando sua cor. A seguir, analisaremos de que forma a militância negra brasileira reagiu para combater ideologias racistas e reivindicar sua identidade e o orgulho de sua etnia, por meio do Movimento Negro e da construção política do “ser negro” no Brasil.

2.2 O Movimento Negro e a construção política do “ser negro” no Brasil

O início do século XX foi marcado pela ideologia de mestiçagem e branqueamento que, como já argumentamos, ficaram entranhadas na sociedade brasileira por muitos anos e infelizmente existem até os dias de hoje. Os movimentos sociais protagonizados por pessoas negras são diversos, e o objetivo deste tópico é mostrar as origens do Movimento Negro e como a categoria do mestiço se coloca social e politicamente dentro dessas mobilizações, antes do advento da internet e da difusão do ciberativismo, que é nosso principal interesse nesta pesquisa. O Movimento Negro se propõe principalmente a romper com ideologias racistas para erradicar o preconceito racial, reivindicando a identidade étnica e cultural de povos afrodescendentes, por meio de políticas públicas, manifestações culturais, estudos sociológicos, entre outras ferramentas de mobilização. De acordo com Gomes (2021, p. 22), o Movimento Negro politiza

o conceito de “raça”, ao passo que desmascara sua construção dentro das relações de poder, “rompendo com visões distorcidas, negativas e naturalizadas sobre os negros, sua história, cultura, práticas e conhecimentos” com o propósito de ressignificar positivamente a existência do negro na sociedade e acabar com o mito da democracia racial. De maneira geral:

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 na sociedade. Participam dessa definição os grupos políticos, acadêmicos, culturais, religiosos e artísticos com o *objetivo explícito* de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento das barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação dos diferentes espaços e lugares na sociedade. (GOMES, 2021, p. 23-24).

Para contextualizar brevemente as origens históricas do Movimento Negro brasileiro, lembramos que a imigração de europeus, em torno da década de 1920, foi um fator que favoreceu a exclusão de negros e negras ex-escravizados, já que a mão-de-obra destes foi preterida em relação à do imigrante, demarcando ainda mais as diferenças sociais e raciais existentes na época. De acordo com Hofbauer (2006), todo esse contexto gerou uma maior competição no mercado de trabalho, o que contribuiu para fortalecer os mecanismos de inclusão e exclusão. A Frente Negra Brasileira (FNB), primeira entidade a se colocar como parte do Movimento Negro, foi fundada em 1931, na tentativa de unir negros brasileiros, com o “papel fundamental no sentido de agregar os negros numa organização política, de buscar representar o grupo e de defender seus interesses junto aos órgãos públicos [políticos]” (HOFBAUER, 2006, p. 348). Apesar de ser uma organização pioneira e que teve uma importância inegável na história do Movimento Negro, a FNB lutava principalmente por uma melhor situação econômica para a população negra, utilizando o discurso de ascensão social por meio do alcance de uma cultura civilizada, que seria a branca ocidental. Esse discurso se igualava às ideias evolucionistas do século XX e era evidentemente influenciado pela ideologia do branqueamento, na medida em que viam o seu próprio grupo como *atrasado* em relação aos valores *civilizatórios*, posicionando-se contra qualquer “comportamento de seus membros que pudesse prejudicar a imagem do negro como ‘bom trabalhador’” (HOFBAUER, 2006, p. 354), incluindo em seu projeto campanhas contra o alcoolismo, a vadiagem e a preocupação de usar vestimentas adequadas e ter os cabelos bem cuidados – que seguiam os padrões brancos ocidentais. Em suma, a FNB lutava pela harmonia do povo brasileiro tendo como ponto de

partida a assimilação de branquitude por parte do negro, que se daria pela apropriação de costumes ocidentais brancos, tanto culturais como estéticos, objetivando uma maior aceitação social. A Frente Negra Brasileira foi dissolvida em 1938, quando o Estado Novo desarticulava todos os movimentos políticos, especialmente os de base popular. A chegada do regime militar dificultou ainda mais a formação de movimentos sociais, mas, ao longo das décadas que o sucederam, a ideia do que é ser negro no Brasil sofreu um processo de transformação no mundo acadêmico e também no pensamento do Movimento Negro.

A abertura política que acontecia no Brasil a partir dos anos 1970 coincidiu com a intensificação da militância negra nos Estados Unidos e com as lutas pela independência de países africanos, impactando intelectuais negros brasileiros e resultando na criação de uma organização que romperia com o ideário de branqueamento e com o mito da democracia racial: o Movimento Negro Unificado (MNU). Aqui, cabe compreender as distinções das relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos, visto que muito do pensamento e das ações afirmativas estadunidenses influenciaram políticas sociais e intelectuais brasileiras. Na classificação racial estadunidense, prevalece a regra da hipodescendência ou regra de uma gota (*one-drop rule*), que sustenta a ideia de que basta uma gota de sangue “africano” para ser considerado negro, ou seja,

[...] as 99 gotas de sangue “europeu” restantes não lhe dariam o direito de ser considerado(a) como branco(a). Neste sentido, uma pessoa geneticamente mestiça, mas fenotipicamente branca, pode ser considerada ou se considerar como negra se for descoberto que ela tem algum(a) ascendente negro(a) em sua genealogia. (MUNANGA, 2019, p. 129).

Esse pensamento estava alinhado com a ideia de que a mestiçagem era um fator degenerativo da sociedade estadunidense, o que contribuiu para o surgimento de ações de segregação racial para buscar “a preservação da *pureza racial* da população de origem” (XAVIER & XAVIER, 2009, p. 44). As leis segregacionistas perduraram até meados dos anos 1960, quando foi promulgada a Lei dos Direitos Civis e políticas afirmativas dos direitos do cidadão norte-americano (XAVIER & XAVIER, 2009), diferentemente do que ocorreu no Brasil com a disseminação da ideologia da mestiçagem e do mito da democracia racial. Esses dois fatores – segregação racial *versus* mito da democracia racial – marcaram as principais diferenças na forma em que os Estados Unidos e o Brasil lidam institucional e juridicamente com o racismo. Dentro desse contexto e no auge da repressão da ditadura militar, Abdias do

Nascimento, artista e intelectual negro brasileiro, autoexilou-se nos Estados Unidos em 1968. Como professor, lecionou em várias universidades estadunidenses e retornou dez anos depois ao Brasil, onde continuaria sua luta política. No entanto, sua compreensão sobre a “questão do negro” mudou e foi fortemente influenciado pelas concepções de inclusão e exclusão do mundo norte-americano e pelo marxismo (HOFBAUER, 2006). Em 1980, o intelectual publicou uma coleção de ensaios no livro *O quilombismo*, na tentativa de transformar a militância negra em um projeto mais amplo. O quilombismo é um conceito baseado nos “quilombos” – espaços formados por populações negras em situação de resistência contra a escravidão e desigualdades raciais – e que significa, segundo Nascimento, uma “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial (NASCIMENTO, 2019, p. 290). O quilombismo foi um movimento cultural e de militância criado por Nascimento, na intenção de unir negros e negras brasileiros na luta contra o racismo e opressão capitalista.

O quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia deste país. Um futuro de melhor qualidade para a população afro-brasileira só poderá ocorrer pelo esforço enérgico de organização e mobilização coletiva, tanto da população negra como das suas inteligências e capacidades escolarizadas, para a enorme batalha no fronte da criação teórico-científica. (NASCIMENTO, 2019, p. 290).

Abdias do Nascimento foi um dos nomes mais importantes que compuseram o Movimento Negro Unificado (MNU). Fundado em 1978 e em atividade até os dias de hoje, o MNU adotou políticas ideológicas esquerdistas e desafiava a ordem política e valores sociais vigentes no Brasil, com a influência das concepções do mundo negro estadunidense. A postura do grupo exigia a demarcação do *mundo do branco* e do *mundo do negro*, como forma de colocar em evidência as desigualdades sociais e raciais, fortalecendo o povo negro e a identidade afro-brasileira, sua cultura e seus costumes. Nesse sentido, um dos desafios do MNU era delimitar o que é “ser negro” em uma sociedade fortemente marcada pela mestiçagem, especialmente quando se recorre aos dados estatísticos oficiais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), pois é a partir dele que identificamos, em números, a quantidade de brancos, pretos, pardos, amarelos e indígenas na sociedade brasileira, sendo os tipos “preto” e “pardo”, em tese, as pessoas de pele escura e os chamados mestiços, de pele mais clara, respectivamente. Assim como o MNU se sentiu desafiado a delimitar essas categorias, até hoje essa classificação gera dúvidas sobre quem são os negros no Brasil, e aqui recorreremos à análise

de Paixão & Carvano (2008) sobre o sistema censitário brasileiro, tratando da complexidade da variável étnica e/ou racial que, segundo os autores, reside nos seguintes fatores:

[...] i) forma como cada indivíduo identifica a si mesmo, aos seus familiares e a todos que lhe são próximos em termos de critérios étnicos, nacionais, raciais ou aparência física etc; ii) **tipo de ideologia dominante no seio de uma determinada sociedade em termos daquelas variáveis (étnicas, nacionais, raciais ou aparência física), e o modo pelas quais as mesmas são correspondentemente valoradas ou estigmatizadas (chegando no limite de serem absolutamente discriminadas inclusive no campo legal) no interior de cada uma delas;** iii) as lutas sociais existentes no seio do contingente discriminado em busca do reconhecimento de seus valores culturais, estéticos, simbólicos e ancestrais e a sua respectiva capacidade de mobilização tanto de seus possíveis representados, como da sociedade no seu conjunto, a seu favor, nos planos moral, jurídico e político; iv) comportamento específico dos contingentes étnicos, nacionais ou raciais dominantes em uma dada sociedade e suas correspondentes estratégias de dominação e interação para com os demais grupos, que, talvez, possam ser resumidas dentro das chaves multiculturalista (tais como seriam os exemplos da Grã-Bretanha, Alemanha, Holanda e das nações colonizadas por estes respectivos países) e assimilacionista (tais como seriam os exemplos dos países Ibéricos, da França e das nações colonizadas por estes correspondentes países). (PAIXÃO & CARVANO, 2008, p. 26 – grifo nosso).

Diante de todos esses aspectos, destacamos os itens *ii* e *iii*, posto que a dicotomia conceitual do *mundo do branco* e *mundo do negro* postulados pelo MNU, conforme supracitado, influenciou de forma decisiva a militância da década de 1970 e ulteriores. Em suas argumentações políticas, o Movimento Negro Unificado “costumava somar as porcentagens das classificações ‘preto’ e ‘pardo’ e juntá-las sob a categoria ‘povo negro’ ou ainda, mais recentemente, ‘afrodescendentes’” (HOFBAUER, 2006, p. 390), isso porque a organização pretendia atrair pessoas que frequentemente se passavam como “morenos” ou “mulatos” e sofriam racismo e opressões sociais, tornando a “consciência negra” uma estratégia política fundamental do MNU. A inserção dos tipos “preto” e “pardo” sob a categoria de “negro” ainda sofre ressalvas, já que a cor “parda” pode agregar pessoas de diferentes etnias, não apenas afrodescendentes, mas, na ausência de um campo nas pesquisas demográficas do IBGE que remetam às origens étnico-raciais de cada indivíduo, tal desafio não poderá ser superado facilmente. Ainda assim, concordamos que o entendimento do Movimento Negro Unificado em

unir “pretos” e “pardos” sob a mesma condição de “negros” não é equivocada, visto que indicadores socioeconômicos expõem uma condição social similar entre esses grupos, portanto:

[...] isso sugere que os últimos [pardos] acabam enfrentando o peso de sistemas hetero-classificatório que identifica aqueles traços como iguais passíveis de discriminação negativa, tal qual os pretos. [...] independentemente das efetivas origens de uma pessoa de cor ou raça auto declarada parda, o fato é que seus correspondentes indicadores sociais apresentados sugerem que as mesmas estão imersas no interior de uma sociedade que não valoriza suas marcas raciais, conquanto atenuadas em termos de seus traços africanos típicos. (PAIXÃO & CARVANO, 2008, p. 49-50).

Cabe ressaltar que a análise de dados estatísticos realizada por Paixão & Carvano (2008) concluiu que a ideologia da mestiçagem ainda hoje colabora para um tratamento mais brando a pessoas mestiças (ou “pardas”), devido à proximidade com a cor branca, ou seja, pessoas “pardas” tendem a sofrer menos discriminação em relação a pessoas de cor mais escura. Dessa forma, as lacunas encontradas entre “pretos” e “pardos” expressam “diferentes graus de preconceito e discriminação racial de acordo com a intensidade das marcas raciais, prejudicando de forma mais dura, justamente, os pretos” (PAIXÃO & CARVANO, 2008, p. 51). Assim, podemos concluir que a criação do Movimento Negro Unificado foi um marco importantíssimo para o Movimento Negro brasileiro, uma vez que protagonizou a luta contra essa ideologia há tanto tempo enraizada na sociedade e que abalou profundamente a integridade da identidade do povo negro no Brasil, “tanto no plano biológico como no cultural e no psíquico-individual” (HOFBAUER, 2006, p. 400).

Aqui é importante fazer um breve apontamento sobre essa diferença de tratamento entre pardos e pretos, que pode ser chamada de *colorismo*. Embora haja muitos debates dentro do Movimento Negro acerca de sua relevância, a definição do termo se trata de um mecanismo para que pessoas de pele mais clara sejam mais facilmente aceitas no mundo branco, ao passo que pessoas de pele mais escura são rejeitadas. Entender “quem é negro(a) ou não” acaba sendo, dentro da perspectiva do colorismo, uma questão importante para compreender os efeitos do racismo, que seria supostamente mais brando em pessoas de pele clara. Como apontamos, o colorismo ainda é um conceito discutido dentro do Movimento Negro e não tem grande destaque no contexto brasileiro, visto que entidades como o MNU, intelectuais e ativistas do Movimento Negro não consideram que a distinção entre negros claros e escuros seja relevante para se ter uma dimensão do problema do racismo no Brasil. Para compreendermos esse debate

atualmente, Djamila Ribeiro, filósofa de grande destaque dentro do ativismo negro contemporâneo, escreveu a introdução do livro *Colorismo* (2021), de autoria de Alessandra Devulsky, ressaltando, em uma perspectiva otimista sobre o assunto, a importância do estudo do colorismo.

O estudo do colorismo demanda uma perspectiva interseccional que leve em conta seus aspectos múltiplos, no que tange à sua origem, mas também no que concerne às suas repercussões na sociedade. [...] Os quilombos, as músicas, as danças, as religiosidades, entre tantos outros aspectos da cultura negra que superaram o castigo, o cárcere e mesmo a morte de tantos negros não permitiram que as hierarquizações raciais fossem capazes de obliterar a negritude no Brasil. Contudo, a força coerciva dos códigos culturais e as imposições de políticas públicas de branqueamento fizeram com que o colorismo também fosse adotado dentro das comunidades negras. (RIBEIRO, 2021, p. 9)

Em oposição a esse pensamento, Sueli Carneiro, filósofa e fundadora do Geledés – Instituto da Mulher Negra, acredita que o debate acerca do colorismo é improdutivo e acarreta disputas por privilégios dentro da própria população negra. Seu pensamento vai ao encontro do ideário do MNU, que lutou, entre outras pautas, pela inserção de pretos e pardos dentro do mesmo grupo de “negros”, para fins de dados estatísticos e ações afirmativas.

É uma conversa que me incomoda muito, essa história de colorismo. Simplificando, eu acho um tiro no pé esse debate, porque eu pertencço à geração que teve que se esforçar muito para construir esse capital político extraordinário, constituindo a categoria “negro” como resultado da somatória de pretos e pardos. [...] Você tem uma maioria de pretos e pardos com características socioeconômicas similares que nos autorizou a propor essas duas categorias como a constitutiva do grupo negro e, lá em cima, a hegemonia branca. Então, quando nós introduzimos esse debate do colorismo, em que a gente entra nessa disputa de opor mais claros e mais escuros, eu acho que nós estamos retornando àquele ponto onde se estabeleceu a nossa crítica a esses modelos de partição da nossa identidade [...]. (CARNEIRO, 2020a).

Neste trabalho, adoto uma perspectiva convergente com a de Sueli Carneiro, visto que a mestiçagem foi evidentemente uma ferramenta de apagamento histórico-cultural da população negra brasileira. À guisa de conclusão deste capítulo, remetemo-nos novamente à ideologia de branqueamento na sociedade brasileira do final do século XX, em que as diferenças raciais ainda eram tidas como menos importantes, fortalecendo a ideia de que as desigualdades

sociais se davam devido à classe social e não à cor de pele. Segundo Hasenbalg (1982), uma das primeiras conclusões de estudiosos das relações raciais no Brasil nos anos 1940 e 1950, influenciados pelo mito da democracia racial, foi a de que “outras características, tais como riqueza, ocupação e educação são mais importantes que a raça na determinação das formas de relacionamento interpessoal” (HASENBALG, 1982, p. 85). Cansados dessa universalização e recusa de reconhecer os problemas raciais no país, o Movimento Negro brasileiro a partir dos anos 1990, instigados pelas lutas antirracistas estadunidenses e pelo MNU, recolocou a “raça” em outro patamar, enfatizando as demandas específicas do povo negro e chamando os outros movimentos de matriz progressista para somarem a essa luta (GOMES, 2021). Essas movimentações da militância negra foram força motriz para a implementação de diversas ações afirmativas, entre elas a aprovação das cotas raciais em universidades e concursos públicos, uma conquista árdua e que foi inserida na legislação brasileira nos moldes dos Estados Unidos, mas adaptada à realidade brasileira. A primeira experiência com cotas no Brasil aconteceu na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj), pela lei nº 4.151 de 2003, e só em 2012 foi aprovada a lei nº 12.711, que institui a reserva de, no mínimo, 50% das vagas em instituições federais de ensino técnico e superior para estudantes negros. Apenas em 2014 foi aprovada a lei nº 12.990 que dispõe da reserva de 20% das vagas para negros em concursos públicos federais.

Nos Estados Unidos, as ações afirmativas tinham um cunho explicitamente racial, e o que interessava era o fato da pessoa ser negra, independentemente de sua classe social e situação econômica (XAVIER & XAVIER, 2009). Já no Brasil, a implementação de cotas raciais foi bastante criticada por setores privilegiados da sociedade por garantir vagas para pessoas negras, contrariando os interesses de uma sociedade estrutural e institucionalmente racista. Após muitas críticas da adoção de cotas pelo critério unicamente racial, a lei teve adaptações para que as pessoas que teriam direito às cotas fossem não somente negras, mas também “carentes”.

A ideia inicial, que era adotar políticas efetivamente sensíveis à raça, como ocorre nos Estados Unidos, deu lugar a uma interpretação majoritária no sentido de que apenas as pessoas negras classificadas como carentes é que deveriam/poderiam ser beneficiadas pelas políticas de ação afirmativa. Esse entendimento passou, então, a ser aplicado nos diversos programas e políticas governamentais que, embora se digam direcionados à população brasileira negra, de fato beneficiam as pessoas consideradas carentes, não importando o seu pertencimento racial. Assim, as políticas de ação afirmativa, inicialmente desenhadas para serem políticas efetivamente sensíveis à

raça, tornaram-se, de forma ambígua, políticas para pessoas carentes, retomando o cunho universalista tradicionalmente presente nas políticas públicas instituídas no país. [...] Esses programas, apenas a título de exemplo, passaram a exigir que o candidato beneficiado pela reserva de vagas, além de se autodeclarar negro ou afrodescendente, teria a necessidade de comprovar, também, hipossuficiência financeira nos termos das leis e regulamentos que os instituíram. (XAVIER & XAVIER, 2009, p. 81).

A universalização de questões sociais e a rejeição das autoridades públicas em reconhecer o racismo como um problema que está enraizado na sociedade brasileira é vista não só na legislação e nas ações afirmativas, mas também dentro da universidade, em espaços de trabalho e de sociabilidade. Como discutimos, as relações raciais são bastante distintas no Brasil e nos Estados Unidos, o que ecoa na forma em que os países lidam com a questão racial nos âmbitos legislativos e institucionais, embora seja visível a influência que o nosso país recebe das políticas e dos movimentos sociais estadunidenses. A despeito disso, ainda é bastante comum nos depararmos com comentários que inferem que, nos Estados Unidos, o racismo ocorre com mais frequência que no Brasil, o que corrobora com o entendimento de que o mito da democracia racial ainda é tido como um fenômeno real para uma parcela da sociedade brasileira. Mas é importante ressaltar que, apesar dessa evidente influência dos Estados Unidos, não entendemos ser razoável fazer comparações entre os movimentos negros estadunidenses e brasileiros, devido aos aspectos históricos e sociais que se diferem profundamente.

A dificuldade do enfrentamento do racismo pela universalização dos problemas sociais é ainda mais agravada quando se trata de racismo contra uma mulher negra. Por isso, buscaremos compreender de que modo o Movimento Negro reverbera na sociedade nos dias atuais e analisaremos o feminismo negro conceitual e historicamente e o processo de afirmação da identidade racial das interlocutoras desta pesquisa, identificando o momento em que se autodefiniram como negras, tornando-se vozes importantes do feminismo negro ciberativista.

CAPÍTULO 3 - ENEGRECENDO O FEMINISMO

“É nessa sociedade que eu existo, mulher negra, carregando no meu corpo raça e gênero: me fazendo não apenas mulher, mas negra; e não apenas negra, mas mulher.”

Stephanie Ribeiro

O estudo de gênero, enquanto categoria biológica para designar homens e mulheres, é utilizado como base para a construção de hierarquias sociais e divisão de trabalho nas sociedades ocidentais modernas. A divisão dos papéis de gênero foi construída socialmente para privilegiar homens, em detrimento das mulheres, e essa opressão sexual foi o ponto de partida para as primeiras noções da teoria feminista no século XX. Como já debatemos no capítulo anterior, pessoas negras foram colocadas à margem da cultura hegemônica e foram invisibilizadas e desumanizadas, enquanto mulheres e homens brancos foram elevados a um padrão de civilização inalcançável (OLIVEIRA, 2020) e esse imaginário é construído e reproduzidos nas relações sociais. Portanto, na academia, os estudos de gênero foram liderados por mulheres brancas, na tentativa de criar uma teoria feminista universal e que abarcasse todas as problemáticas do sexo feminino, sem incluir a questão étnica, por exemplo. A exportação mundial dessa teoria fez parte da promoção de normas e valores ocidentais hegemonicamente brancos, e a formação global de gênero acaba por se tornar um “processo imperialista possibilitado pelo domínio material e intelectual ocidental” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 130), e é por conta da dominação do pensamento sobre igualdade de gênero por parte das mulheres brancas ocidentais que destacamos a importância de se dar espaço para as perspectivas negras e decoloniais da teoria feminista.

O estudo das teorias feministas teve o particular interesse da comunidade acadêmica por volta dos anos 1960, época da efervescência de manifestações sociais, em países como Estados Unidos e Brasil, tendo como pauta a luta contra a discriminação sexual e racial e o conservadorismo no contexto do feminismo acadêmico. Muitos consideram que o marco da organização do ativismo feminista no Brasil aconteceu na Associação Brasileira de Imprensa

(ABI), em 30 de junho de 1975, com seu pioneirismo em trabalhos acadêmicos sobre a mulher e o compromisso no enfrentamento à ditadura e às desigualdades sociais (HOLLANDA, 2020). O ativismo acadêmico em torno das discussões feministas foi fundamental, pois teve, em geral, a dupla motivação de “reestruturar a tradição das ciências sociais, alterando conceitos e metodologias consagradas, e formular um projeto de emancipação das mulheres” (SORJ, 2020, p. 100). Toda essa movimentação feminista teve resultados visíveis na formação da sociedade brasileira a partir dos anos 1990, com a aceitação de 80% das propostas na Constituição Federal de 1988 que, entre outros efeitos, destituiu o poder pátrio (CARNEIRO, 2020c), mas o problema ainda era a generalização da ideia de que a luta das mulheres brancas pautava as mesmas questões de todas as mulheres, desconsiderando as opressões de raça e classe existentes na sociedade brasileira. A dupla subvalorização da mulher negra acontece por sua existência ser pautada pela interseção entre raça e gênero e por reconhecer o caráter plurirracial e multicultural da sociedade brasileira, que seria o primeiro passo para desviar o discurso generalista de que mulheres brancas e negras estariam no mesmo patamar de igualdade na luta feminista, o que recairia em uma espécie de “racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizado e branco” (GONZALEZ, 2020, p. 142).

Com esse olhar, são as mulheres brancas que passam a liderar o movimento feminista hegemônico, excluindo todas aquelas que fugiam de um ideal feminino de subordinação a branquitude. Dessa forma, além das estruturas patriarcais, a branquitude como sistema político estabelece patamares inalcançáveis às mulheres negras, mas que as mulheres brancas conseguiram alcançar, mesmo que não sejam suficientes para suas próprias demandas. Assim, de uma forma ou de outra, essas mulheres brancas obtêm algum progresso, enquanto mulheres negras são mantidas na lógica de subordinação e dominação. (OLIVEIRA, 2020, p. 6)

A luta das mulheres só pode ser categorizada a partir de uma variedade de vivências, contextos sociais, raça, classe, sexualidade e outras opressões que não podem ser representadas apenas por mulheres brancas. O estudo de gênero teve maior impacto dentro das universidades, em que estudantes puderam realizar pesquisas importantes sobre o papel social da mulher, todavia, Grada Kilomba (2019) define o campo acadêmico como um espaço branco onde o privilégio de fala é negado para pessoas negras e onde acadêmicas brancas desenvolvem discursos teóricos que formalmente nos construíram como inferiores, subordinados ao “sujeito branco”. Esse espaço não é neutro, na medida em que acadêmicas brancas partem de suas vivências subjetivas para construir conhecimento teórico acerca do “outro”. O silenciamento de

pessoas negras na academia ocorre, portanto, por conta de um sistema racista que desqualifica e invalida seu conhecimento, que é constantemente representado por pessoas brancas que se tornam “especialistas em nossa cultura, e mesmo em nós” (KILOMBA, 2019, n.p.). A autora reforça o ambiente acadêmico como um espaço onde se reproduzem relações sociais de poder e de opressão, ao passo que exclui a construção de saberes decoloniais por serem considerados inferiores ou não científicos. É a partir dessa noção de decolonização do saber acadêmico que a mulher negra age e reage contra a dominação do pensamento feminista branco.

Como escritoras/es e acadêmicas/os negras/os, estamos transformando configurações de conhecimento e poder à medida que nos movemos entre limites opressivos, entre a margem e o centro. Essa transformação é refletida em nossos discursos. (KILOMBA, 2019, n.p.).

Essa transformação a que Kilomba se refere é expressada através dos discursos de mulheres negras na academia, especialmente devido à ampliação do acesso à universidade por meio de cotas, fortalecendo o debate sobre gênero e raça no Brasil. Stephanie Ribeiro (2018) resalta os nomes de Lélia González, Virgínia Bicudo, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Jurema Werneck e Djamila Ribeiro como intelectuais e acadêmicas negras que podem ser consideradas “o ponto de partida para inúmeras negras mais jovens, que veem como suas referências acadêmicas” (RIBEIRO, 2018, p. 270), algumas das quais utilizei como referência bibliográficas para esta pesquisa, devido à importância de sua escrita para o desenvolvimento do estudo sobre feminismo negro no país.

A militância de mulheres negras ganhou força junto ao crescimento do Movimento Negro no Brasil, como discutido no capítulo anterior, nos anos 1970 e 1980, com a criação de fóruns, encontros nacionais e organizações independentes em todo o país. Para se ter ideia da relevância do movimento de mulheres negras no Brasil, Lélia Gonzalez relata alguns eventos que ocorriam nesse período:

Os anos 1970 e 1980 apontam para o surgimento de grupos organizados de amefricanos em quase todo o país: Rio de Janeiro (Aqualtune, Luísa Mahin, Grupo de Mulheres Negras do RJ, Nzinga — Coletivo de Mulheres Negras, Centro de Mulheres de Favelas e Periferia), São Paulo (Coletivo de Mulheres Negras de SP, Coletivo de Mulheres Negras da Baixada Santista, além de organizações existentes na periferia de São Paulo), Bahia (Grupo de Mulheres do MNU, Grupo de Mulheres do Calabar e outros), Maranhão (Grupo de Mulheres Negras Mãe Andresa) etc. Em termos

institucionais, vamos encontrá-las no Conselho Nacional e nos Conselhos Estaduais e Municipais da Mulher (destacando-se a Comissão de Mulheres Negras do Conselho Estadual da Condição Feminina de SP). Dois encontros estaduais foram organizados: em São Paulo e no Rio de Janeiro (este último, em novembro de 1987, teve extraordinária participação, sobretudo se se pensa no nível das discussões). E no momento em que organiza o primeiro encontro nacional, o Movimento Negro Unificado, em seu último congresso, criou uma Secretaria Nacional da Mulher. (GONZALEZ, 2020, p. 265-266).

Toda essa inquietação dos movimentos sociais atingiram o meio acadêmico no terceiro milênio, com a criação de algumas instituições de apoio a pesquisadores negros, como a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), em 2000; já em 2004, foi criada a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad). Esse mesmo período foi marcado pela sanção da Lei 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas públicas e privadas dos ensinos Fundamental e Médio (GOMES, 2021). Apesar de todas essas ações, foi observado um crescimento de 73% no número de profissionais, estudantes e técnicas mulheres nos quadros das universidades brasileiras nos últimos dez anos, sendo as mulheres negras minoria nesses espaços (MORAES & FARIAS, 2018), o que ainda se configura como um grande obstáculo para os estudos de gênero e raça na academia.

A desqualificação intelectual não era só por parte dos professores, mas também dos meus colegas. Sempre que a gente estava questionando qualquer coisa sobre racismo ou tentando debater, esses meus amigos que tinham uma formação de esquerda, eles tentavam desqualificar o que eu falava, como se fosse conhecimento adquirido em rede social. Muitas das vezes que eu falava de racismo, eu era colocada em um local de senso comum e não de uma historiadora em formação. Isso me marcou muito e foi por isso que eu comecei a estudar, e depois que você começa a estudar, eu pensei que outras pessoas precisam ter acesso a isso que eu estou lendo. Muitas vezes esse material não chega na gente, então a gente precisa de um estalo para entender que aquelas coisas não são normais. O meu veio por meio dos livros, o reconhecimento de pertença étnica, de compreender o que eu vivenciei a vida toda, e quando a gente olha pra trás, vê uma vida inteira marcada pelo racismo, que a gente não compreendia a dimensão disso. (Bruna Santiago, 2020 – informação oral).

A compreensão do racismo sistêmico presente na academia e o questionamento de um modelo de ensino e pesquisa branco, vivenciado e relatado por Bruna, é também conhecido

como “giro decolonial”¹⁶. A nova geração de mulheres negras passou a rejeitar um discurso em que o colonizador era a base e essa virada do pensamento decolonial propõe um novo paradigma que leva em consideração a corpo-política, ou seja, “a situação geo-histórica e corporalizada que articula a produção de conhecimento” (MORAES & FARIAS, 2018, p. 235). A partir desse entendimento, podemos compreender com clareza como o giro decolonial marcou o processo de afirmação da identidade negra das mulheres entrevistadas para esta pesquisa.

Quando eu entrei na universidade, eu já me via como uma mulher negra no mundo. Só que eu era alisada, eu não conhecia ninguém com quem pudesse conversar sobre isso, e eu me achava extremamente ativista, porque, das mulheres que eu convivia, eu era a que mais estudava sobre isso [negritude]. Quando eu cheguei na universidade e vi aquele monte de mulher com cabelos cacheados e crespos, deu um pane na minha cabeça! [risos] Pensei, tipo: “poxa, tem algo errado!”. E as pessoas falavam sobre isso, pensavam e se juntavam para pensar sobre isso. E eu conheci Iasmin [Soares]. A gente estudava na mesma sala e nossa primeira conversa foi sobre Nátaly Neri¹⁷ e sobre como os conteúdos dela fizeram bem pra gente. E ela estava nesse processo recente de descoberta. Eu entrei em um grupo de estudos sobre raça, gênero e formação nacional, e isso virou meu mundo. Essa percepção veio das minhas experiências na adolescência, mas a minha entrada na universidade, e mais precisamente a oportunidade de ter acesso a intelectuais que produzem conhecimento sobre isso foi determinante para minha identidade. Foi um processo. Esse despertar da identidade foi me fortalecendo e fui conhecendo mais sobre isso. (Ana Beatriz, 2020 – informação oral).

Aqui destacamos a importância do feminismo negro e a inserção de mulheres negras na academia para a construção de um saber que empreendeu propostas de novas metodologias e epistemologias que se atentassem “às particularidades desse grupo social e de suas demandas em uma sociedade patriarcal e racista” (OLIVEIRA, 2020, p. 15). Destacamos, dentre esses saberes, a categoria de *amefricanidade* elaborada por Lélia Gonzalez, que se propõe a incorporar todo o processo histórico de dinâmica cultural que é afrocentrada, ou seja, que ocorreu tanto no Brasil, quanto em países da diáspora africana. Consequentemente, “ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica” (GONZALEZ, 2018, p. 135). A *amefricanidade* surge como uma forma de descentralizar a padronização de

¹⁶ Termo cunhado pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres.

¹⁷ Nátaly Neri é uma influenciadora digital e cientista social que possui um canal no YouTube, com quase 800 mil inscritos, no qual debate assuntos diversos, como moda consciente, empoderamento e estética negra.

movimentos sociais, colocando a pauta do Movimento Negro da margem para o centro, já que o feminismo, enquanto movimento político e social criado por mulheres brancas, apresenta uma problemática que padroniza experiências diversas, estabelecendo uma ideologia patriarcal que não dá conta do tipo de opressão em que está inserida a construção da identidade feminina da mulher negra (CARNEIRO, 2020c). O feminismo negro, portanto, tem o poder de evidenciar as opressões e estigmas que mulheres negras sofrem devido ao racismo cotidiano, que se configura como o acúmulo de eventos violentos que envolve não apenas horrores da violência racista, “mas também as memórias coletivas do trauma colonial” (KILOMBA, 2019, n.p.). Esse racismo cotidiano é expressado de diversas formas, como já discutido anteriormente, com a hipersexualização dos corpos da mulher negra, com a inferiorização social por meio de estereótipos racistas e com o estigma do não pertencimento, devido à ideologia de mestiçagem e branqueamento. Todas essas estratégias de opressão racial e machista desenvolvem uma atitude fóbica por parte das mulheres negras militantes, na medida em que o alvo principal é endereçado a elas: negras (CARNEIRO, 2020c). Assim, o feminismo negro atua como um instrumento político de resistência à dominação branca e patriarcal, como coloca Djamila Ribeiro (2016), através de “contranarrativas” que são importantes num sentido epistemológico e no de reivindicação de existência. É no ato de reivindicar a identidade negra e tomar o controle da própria narrativa que as mulheres negras mudam as estruturas da sociedade.

3.1 Feminismo negro ciberativista

Enegrecer o feminismo é uma expressão utilizada por Sueli Carneiro (2020c), para designar a trajetória de mulheres negras na história do pensamento feminista no Brasil. Como vimos, esse processo ocorre essencialmente por existirem demandas específicas que não podem ser solucionadas apenas pela questão de gênero – historicamente circunscrita pela perspectiva de mulheres brancas. Essa luta histórica visa pautar o racismo enquanto opressão primeira, e vem antes do *status* de gênero. Ou seja, antes de mulher, ela é negra. Carneiro (2020c) analisa o recorte racial dentro do movimento feminista e conclui que, entre outros elementos, a ação política das mulheres negras promove “o reconhecimento da violência simbólica e a opressão que a brancura, como padrão estético privilegiado e hegemônico, exerce sobre as mulheres não brancas” (p. 288). A reconstituição da identidade da mulher negra e a assimilação da negritude operam como fatores substanciais da inserção desses atores sociais no ativismo negro feminista.

O efervescente protagonismo das mulheres negras, orientado, num primeiro momento, pelo desejo de liberdade, pelo resgate da humanidade negada pela escravidão e, num segundo momento, pontuado pelas emergências das organizações de mulheres negras e articulações nacionais de mulheres negras, vem desenhando novos cenários e perspectivas para as mulheres negras e recobrando as perdas históricas. (CARNEIRO, 2020c, p. 287).

A militância negra feminista, então, abriu portas para que outras mulheres ampliassem o debate e ocupassem espaços para novas formas de pensamento e mobilização social, no combate ao racismo e sexismo no Brasil, e passou a ocupar espaços de sociabilidade na internet, criando comunidades virtuais, definidas por Lévy (2010) como comunidades construídas a partir das afinidades de interesses, de conhecimentos, “sobre projetos mútuos, em um processo de cooperação ou de troca, tudo isso independentemente das proximidades geográficas e das filiações institucionais” (p. 130). A formação dessas comunidades virtuais permitiu a mobilização negra feminista dentro do ciberespaço, ampliando o seu alcance e dando continuidade ao discurso de combate ao racismo e sexismo no Brasil. Isso porque a internet se ajusta às características básicas do tipo de movimento social da Era da Informação, que desenvolveram novas avenidas de troca social e aumentaram o papel da Internet como sua mídia privilegiada (CASTELLS, 2003). No Brasil, o movimento negro feminista utiliza diversas redes sociais para ampliar o seu discurso e alcançar ainda mais pessoas. A possibilidade de reproduzir textos, imagens e vídeos para os diversos tipos de público, de forma horizontal e facilitada por meio da tecnologia são alguns dos motivos da inserção dos diversos movimentos sociais na internet. Ao mobilizar reflexões acerca de assuntos como racismo e machismo, a partir de experiências pessoais, situações cotidianas e tendo por base a produção de pesquisadoras e escritoras negras,

as mulheres negras que utilizam as ferramentas da internet como meio de atuação têm desenvolvido uma produção que confronta as bases epistemológicas de orientação etnocêntrica, constituindo contranarrativas ao discurso hegemônico que invisibiliza e silencia a experiência negra e feminina. (LIMA, 2020, p. 25).

Podemos identificar a hegemonia da reprodução de conteúdo em meios digitais a partir da “quarta onda do feminismo” (HOLLANDA, 2020) que teve início na década de 2010 e foi marcada pelo ativismo digital, com uma linguagem própria e flexível para “articular as múltiplas posições identitárias feministas dentro das lógicas interseccionais indispensáveis para

a expressão dos novos ativismos das mulheres” (COSTA, 2018, p. 47). Com ampliação de acesso à universidade por meio de cotas, à internet e smartphones, o feminismo negro em rede permitiu a multiplicidade de vozes e denunciou as demandas reprimidas de mulheres negras nos espaços públicos, com o poder incalculável de alcançar usuários conectados no Brasil e no mundo. O debate sobre a luta de mulheres negras ganhou uma perspectiva de compartilhamento de vivências que transcendem o espaço acadêmico, popularizando-se pelas redes sociais e ganhando novas possibilidades de formatos e conteúdos que têm o poder de fortalecer os movimentos sociais ciberativistas. Esse movimento na internet é passível de críticas, na medida em que pode ser acusado de empobrecer o discurso, já que não é necessário ter uma formação acadêmica para publicar materiais sobre o tema, mas o que trazemos aqui é a importância da internet em quebrar uma narrativa hierárquica, já que, nas redes, as pessoas funcionam em sua maioria de forma orgânica e em rede (RIBEIRO, 2018).

A multiplicação de vozes ativas proporcionada pelas redes permitiu um ganho significativo de visibilidade de correntes do feminismo, até então pouco amplificadas, como o feminismo negro, trans ou lésbico. [...] A grande diferença hoje não está apenas na pauta do feminismo jovem, mas no encaminhamento dessas questões através da capacidade multiplicadora e articuladora da internet. Outro dado importante é que a rede potencializou uma estratégia feminista histórica, que se baseia na força agregadora do privado e das narrativas pessoais. (COSTA, 2018, p. 60).

Aqui vemos a importância da atuação da militância negra feminista no Instagram, ao passo que essa rede social tem a capacidade de difundir as postagens divulgadas na rede de forma fácil. Ao publicar uma imagem ou vídeo, com apenas um clique, o usuário pode compartilhar a publicação no *story* ou via mensagem direta para seus contatos. Além disso, é possível copiar o link da publicação e colar em qualquer lugar (*sites*, blogs, bate-papos etc), permitindo inúmeras possibilidades de alcance de uma só postagem. Há ainda a criação, adoção e compartilhamento das *hashtags*, que são “palavras-chave que agregam em uma página várias fotos associadas um mesmo tema, informação ou discussão” (FERNANDES, 2015). Essa ferramenta possibilita a organização das informações postadas, para que o usuário possa pesquisar de forma simples, pois apenas clicando na *hashtag* ele pode encontrar diversas publicações que utilizam a mesma palavra-chave. Uma única foto pode receber mais de uma *hashtag*, permitindo assim que pertença a diversas páginas ou grupos temáticos. Esse uso faz com que os perfis possam criar várias comunidades ou grupos ao redor dessas palavras-chave e assim as páginas dos usuários ganham novos adeptos/seguidores e se popularizam na rede.

Esse uso faz com que os perfis possam criar várias comunidades ou grupos ao redor dessas palavras-chave e assim as páginas dos usuários ganham novos adeptos/seguidores e se popularizam na rede. A importância das hashtags para o Instagram é comprovada pela busca ou como é chamada no aplicativo, a exploração, que pode ser feita de três maneiras: uma por fotos, outra por perfis através de nomes de usuários e mais uma por hashtags (simbolizadas pela cerquilha #), assim fica disponível a procura por páginas que comportem os mesmos interesses. As hashtags são monitoradas pelos gestores dessa rede. Por intermédio delas, fica mais fácil controlar as postagens e saber que imagens estão sendo relacionadas a determinadas palavras. (FERNANDES, 2015, p. 24-25).

Curiosamente, minhas interlocutoras não fazem muito uso das *hashtags* em suas publicações, pois entendemos que não há grande interesse em formar comunidades ou grupos por meio de palavras-chave, embora podemos encontrar o uso de *hashtags* em publicações com temas mais abrangentes, tais como *#consciencianegra*, *#racismoestrutural*, *#mulheresnegras*, entre outras.

Figura 1 – Publicação do @nossafala (2022)



Figura 1 – Reprodução: Instagram @nossafala

A potência da internet em propagar informações de forma mais rápida e mais interativa e os aspectos dinâmicos das redes sociais “contribuem ainda para a percepção das alterações da rede diante dos contextos e das interações dos atores que a constituem” (RECUERO, 2009, p. 116). Esse dinamismo é um dos fortes apelos das redes sociais, e atrai cada vez mais atores sociais para compartilhar discursos e conteúdo de seu interesse para atrair seguidores e interagir com pessoas de todas as localidades. Chamamos de atores as “pessoas envolvidas na rede que se analisa” e que atuam por meio “da interação e da constituição de laços sociais” (RECUERO, 2009, p. 25). Ainda segundo Recuero (2009), a percepção desses atores nas redes sociais pode ser percebida pela forma que se expressam, gerando individualidade e empatia na informação, que geralmente é anônima na internet, e este requisito é fundamental para que a comunicação com outros atores possa ser estruturada. Nesta pesquisa, pudemos identificar a formação de laços sociais das interlocutoras com seus seguidores e com outros perfis no Instagram, por meio da interação, que seria “uma ação que tem um reflexo comunicativo entre o indivíduo e seus pares” (RECUERO, 2009, p. 31), ou seja, toda forma de comunicação feita no ciberespaço, sendo possível no Instagram por meio de comentários nas postagens e mensagens de bate-papo. Esses laços são importantes, tendo em vista que conectam vários atores de diferentes localidades, ultrapassando barreiras geográficas, formando comunidades virtuais em torno de um interesse em comum. No contexto desta pesquisa, destacamos a importância da utilização do Instagram pelas nossas interlocutoras, no sentido de fortalecer o Movimento Negro no ciberespaço.

O desenvolvimento tecnológico proporcionou uma certa flexibilidade na manutenção e criação de laços sociais, uma vez que permitiu que eles fossem dispersos espacialmente. Isso quer dizer que a comunicação mediada por computador apresentou às pessoas formas de manter laços sociais fortes mesmo separadas a grandes distâncias, graças a ferramentas como o Skype, os *messengers*, *e-mails* e *chats*. Essa desterritorialização dos laços é consequência direta da criação de novos espaços de interação. (RECUERO, 2009, p. 44)

Além disso, podemos destacar os capitais sociais¹⁸ que influenciam na difusão de informações nas redes: o *relacional*, que tem um apelo de integração e estreitamento dos laços

¹⁸ O conceito de “capital social” é discutido por diversos autores. Nesta pesquisa, consideramos a definição de Raquel Recuero (2009), que define, a partir de sua análise das obras de Robert Putnam (2000), Pierre Bourdieu (1983) e James Samuel Coleman (1988), o capital social nas redes sociais como um conjunto de recursos de um determinado grupo que pode ser usufruído por todos os membros do grupo, ainda que individualmente, e que está baseado na reciprocidade, estando embutido nas relações sociais e determinado pelo conteúdo delas.

sociais; e o *cognitivo*, que possui um apelo informacional (RECUERO, 2009). Segundo Raquel Recuero (2009), o capital social relacional parece difundir-se entre os diversos grupos nas redes sociais, e o cognitivo se difunde mais dentro das mesmas redes. Recuero realizou o estudo em 2009 e, apesar de ser uma pesquisa bastante relevante atualmente e que serve também de referencial nesta pesquisa, devemos apontar uma mudança no modo de divulgação de conteúdo nas redes sociais nos últimos anos, tendo como base a análise que faremos a seguir do perfil *@leituraspretas*, por exemplo, no Instagram.

A relevância do capital social cognitivo nos perfis *@leituraspretas*, *@enegrecida* e *@nossafala* demonstra a importância de levantar o debate racial, visto que, no Brasil, o racismo ainda é um problema velado e encoberto pelo mito da democracia racial. Alakija (2012) afirma que a expansão do uso da internet no Brasil transformou a divulgação midiática, percebida por meio da emergência de mídias sociais com conteúdos voltados para a população afro-brasileira. Segundo a autora, o surgimento das “afromídias ou mídias afros” permitiu a difusão de conteúdos que reafirmam a identidade negra, quebrando padrões de imagem, linguagem e atitudes, portanto, “é inegável que as mídias sociais têm possibilitado visibilidade e reconhecimento dos não representados na mídia convencional, servindo como seu canal de voz e imagem” (ALAKIJA, 2012, p. 140). Na quarta e – até então – última onda do feminismo, as redes sociais têm um papel fundamental de disseminar pautas sobre liberdade, igualdade de gênero, violência sexual, transgeneridade, negritude, entre outras. Minhas entrevistadas, como já relatei nos capítulos anteriores, destacaram-se para mim devido ao ativismo nas mídias digitais e por suas narrativas sobre o fato de que conhecer as pautas de feministas negras na internet foi um fator crucial para que decidissem compartilhar seus conteúdos no Instagram.

Em março deste ano (2020), eu participei de um curso chamado “Descomplicar”, e a professora falou do Instagram, de como você pode abordar alguns assuntos com mais propriedade, que é importante passar sua identidade no seu perfil e chamar a atenção das pessoas, porque elas se identificam com o que você fala, ou seja, você cria um conteúdo com mais propósito. E eu percebi que eu já vinha falando sobre algumas coisas no meu perfil, mas era só repostando, sabe? E eu fui percebendo que eu tava fazendo muito isso, eu estava repostando coisas de outras pessoas quando eu poderia estar dizendo o que eu penso. E eu comecei a me questionar se isso era medo de eu falar besteira ou das pessoas virem me criticar, uma série de medos, a síndrome da impostora atacou logo. E nessa aula eu percebi que eu queria transformar meu

Instagram em um perfil com muito propósito, relevante e que eu falasse de coisas importantes. [...] Eu fiz curso de Marketing Digital, comecei o curso de Jornalismo. E uma bela noite, Carolzinha [sic] do Nossa Fala mandou um WhatsApp pra mim - e eu não conhecia nenhuma das meninas, só seguia o perfil - dizendo que eu tinha sido convidada para participar. Eu fiquei louca, eu pensei “Gente, como assim? E não é que o que eu decidi em março está dando certo mesmo?”. Eu achei muito incrível isso porque eu não fiz nada do que eu fiz com um objetivo certo para participar de alguma coisa, **eu só quis transformar o meu perfil em um perfil com propósito**, foi isso. (Gabs Ferrera, 2020, informação oral – grifo nosso).

O depoimento de Gabs Ferrera (@nossafala) foi proferido com brilho nos olhos. Percebi que, além de uma mulher que conseguiu ser reconhecida por um projeto que ela já admirava – o @nossafala –, ela se tornou uma mulher negra feminista que encontrou na internet um espaço propício para compartilhar suas dores, desafios, conhecimentos e referências negras. A seguir, detalharemos o trabalho de todas as interlocutoras no Instagram, reiterando a importância do ciberativismo negro feminista na Paraíba, na tentativa de corroborar nossa hipótese de que, a partir do momento que mulheres mestiças se autodeclaram como negras e aderem ao ciberativismo, esse movimento ganha ainda mais força.

As entrevistas foram todas realizadas via Google Meet¹⁹, não só por conta da distância geográfica em relação a algumas interlocutoras, mas principalmente devido à pandemia de covid-19 que era um grave problema de saúde pública no Brasil.

3.2 Bruna Santiago e @leituraspretas: educação antirracista como forma de mobilização

Bruna Santiago tem 29 anos e é natural de Campina Grande, na Paraíba. Filha de um relacionamento interracial, de pai branco e mãe negra, ela viveu em um ambiente pobre, com acesso precário à educação e extremamente marcado pelo racismo. O seu Ideal de Ego Branco foi constituído ainda na infância, pois recebia muitos elogios à sua pele clara e cabelos mais lisos, embora sempre tivesse noção da sua condição de mulher preta. Questões raciais nunca foram dialogadas na sua formação dentro do âmbito familiar por ser um espaço de reprodução de racismo e machismo, embora fosse uma família composta por pessoas negras, devido à

¹⁹ Plataforma digital de comunicação por vídeo desenvolvida pelo Google.

alienação sofrida historicamente, já que “brasileiros(as) não brancos(as), negros(as) e mestiços(as) fogem de sua identidade corporal e procuram, mediante os simbolismos das cores, aproximarem-se, o máximo possível, da cor mais clara” (MUNANGA, 2019, p. 130).

Na adolescência, o debate racial também não entra. Eu comecei a trabalhar muito cedo, aos 12 anos, de babá, fazendo faxina. A gente teve pouco tempo pra estudo. Não tinha tempo para reflexão como essa na adolescência. No Ensino Médio, eu fui estudar à noite, porque eu era babá. Eu saí da escola com 17 anos e não estudei mais. Fui trabalhar formalmente e fui mãe aos 18 anos. Eu só fui pensar na questão racial quando eu estava na graduação, pois estava sofrendo muito racismo na universidade. (Bruna Santiago, informação oral, 2021).

O depoimento de Bruna me surpreende. Conversamos pela primeira vez em dezembro de 2020, via Google Meet, e pela tela consegui vê-la em um quarto pequeno, claramente incomodada com o calor que fazia na cidade de Aracaju – onde estava concluindo seu mestrado em História na Universidade Federal de Sergipe. Durante toda nossa conversa, ela se mostrou uma mulher muito articulada, com um vocabulário extenso e de voz muito calma, contrastando com suas falas impactantes – e, por vezes, revoltantes – sobre sua luta por ter prosperado em um ambiente adverso de pobreza e dificuldade de acesso à educação. Com muito esforço, Bruna passou no vestibular para cursar a graduação em História na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), e, nesse período, esteve muito próxima de comunidades carentes e desenvolveu alguns projetos sociais de educação antirracista, com base em rodas de leitura com crianças, em Campina Grande, por meio do Centro Acadêmico de História da UFCG. Essa experiência foi muito positiva, mas foi também na universidade que sofreu desqualificação intelectual, como vimos anteriormente em seu depoimento, e observou a existência de um apagamento epistemológico de autores negros por apenas estudar autores brancos na ementa das disciplinas do curso. Bruna então percebeu a enorme dificuldade de se colocar enquanto mulher negra pesquisadora e de enaltecer o trabalho de outros pesquisadores negros na academia, indo ao encontro do pensamento de Kilomba (2019) sobre esse ambiente opressor e dominado por brancos. Bruna afirma que, antes de ler sobre questões raciais, não tinha noção de que sua cor de pele, apesar de mais clara, era um dos motivos por ter sofrido racismo e opressão em espaços dominados por pessoas brancas, a exemplo do ambiente universitário que frequentou na graduação. Isso ocorre *a posteriori* no momento que o negro enfrenta as condições concretas de opressão, pois o cotidiano é pródigo em situações em que o negro “se

vê diante de falsas alternativas, insatisfatórias todas: afirmação/negação, exploração, dominação/submissão” (SOUZA, 1983, p. 37).

Como eu venho desse contexto mais pobre, eu sempre fui envolvida com ações sociais para tentar ajudar pessoas que estavam na mesma situação que eu. Eu comecei a ler intelectuais negros de maneira independente, principalmente na área da educação. Com essas leituras, eu comecei a fazer projetos voluntários em escolas municipais de rodas de leitura com livros infantis que tinham protagonismo negro, para crianças na zona rural. Eu era do Centro Acadêmico de História, e dava para mobilizar algumas campanhas de doação para a escola e comecei a atrelar essa campanha com um projeto de educação antirracista. E foi aí que eu comecei a focar na militância e que eu tive a ideia de ir compartilhando essas leituras, porque tinha muitas pessoas que estavam na mesma situação que eu, tentando estudar negritude sem auxílio, tentando fazer uma monografia e não tinha orientação. Então, acabou que a ideia [do perfil *@leituraspretas*] foi e ainda é trazer intelectuais negros para pessoas negras. Minha rede social é um perfil pessoal que eu compartilho leituras escritas por pessoas negras, para pessoas negras. Eu sempre tive esse objetivo bem demarcado. Então, quando começou com o enfrentamento acadêmico com muitas confusões na sala de aula, rebatendo os professores, eu comecei a trazer essas confusões para a rede social. (Bruna Santiago, 2021, informação oral).

Figura 2 – Bruna Santiago



Figura 2 – Reprodução: Instagram @leituraspretas (2021)

No Instagram, Bruna encontrou um lugar em que poderia se conectar a outras pessoas e ampliar os debates que ela enfrentava na sala de aula. O dinamismo e grande alcance das redes sociais permitiu que o perfil *@leituraspretas* chegasse à marca de 17,6 mil seguidores²⁰ (Figura 3) com apenas quase quatro anos de existência. Podemos identificar que o seu grande alcance de público ocorre devido às duas formas de capital social elencados por Recuero (2009), já que seu perfil é uma grande referência informacional, com indicações de leituras e análises de autores negros, mas também há publicações sobre a vida pessoal de Bruna, que permite um estreitamento de laços com seus seguidores (Figura 4). A interação com seus seguidores pode ser vista nos comentários em suas postagens e também ocorre via mensagens diretas no bate-papo, o que permite o fortalecimento desses laços e, conseqüentemente, da comunidade virtual estruturada pelo perfil *@leituraspretas*. É por meio desses laços que Bruna encontra motivação para manter o perfil, já que não obtém nenhum retorno financeiro com essa atividade.

²⁰ Número de seguidores no dia 19 de janeiro de 2022.

Teve um tempo que quando eu comecei a construir minha casa, alguns amigos diziam “Bruna, não posta essas questões porque nem todo mundo quer o bem das pessoas”. Às vezes eu posto sobre as questões da depressão que é algo muito íntimo e que eu venho lutando há algum tempo, e às vezes sem sucesso, porque depressão é isso, são altos e baixos. E eu não tenho problema explícito com meus seguidores, obviamente nem todo mundo vai querer o seu bem, mas eu tenho uma relação muito boa com meus seguidores. Eu postei, por exemplo, que eu passei em um doutorado e tinha mais de 300 comentários que eu ainda estou tentando responder a todas as pessoas me desejando felicitações, parabenizando, muitas mensagens. E eu tenho muita gente que torce por mim e eu vejo que são pessoas sinceras que dizem assim “Nossa, eu chorei de alegria, eu estou aqui vibrando como se essa felicidade fosse minha”. Eu comecei a construir a casa e tiveram pessoas que mandaram presentes, e eu me mudei sem nada com minha filha. Minha casa nem tá pronta, porque não tive condições de terminar. Mas teve gente que mandou um armário, um colchão, e essas coisas. No meu aniversário, teve gente que mandou caneta, livro, várias coisas, e eu não tenho nenhuma parceria no Instagram, não tem nenhum benefício financeiro pra mim. Eu acho que só fiz três *publis*²¹ nesse tempo todo no Instagram, embora eu tenha 17 mil seguidores, então quando eu divulgo alguma coisa é de amigos, porque eu sei que eles estão na correria, mas eu não ganho nada com meu Instagram. (...) Se eu abro campanha para projetos que eu participo, eles [os seguidores] doam. Eles mandam livros, se eu estiver precisando de livros pra pesquisa. Eles mandam Pix. Eu tenho uma relação muito boa com eles. E eu não sou uma pessoa de conversar, até com meus amigos mesmo, eu não converso. É o meu jeito, sou uma pessoa muito fechada, muito difícil de socializar, e alguns seguidores eu converso pouco, mas sempre tem alguns que eu converso. Então, hoje em dia eu tenho várias amizades, tem Camila, tem Manu que parece que conheço há anos, então tem algumas seguidoras que me chamam de amiga, tem um grupo de estudos que a gente se reúne no domingo pra estudar e várias pessoas que falam da vida pessoal, mas a gente nunca se viu [risos]. Isso é bem interessante. (Bruna Santiago, 2021 – informação oral).

²¹ O *publipost* ou *post* patrocinado acontece quando uma marca propõe que pessoas com forte influência digital, que pode ser medida por número de seguidores e alcance, divulguem os produtos da marca nas redes sociais em troca de um valor financeiro.

Figura 3 – Perfil @leituraspretas no Instagram (2022)

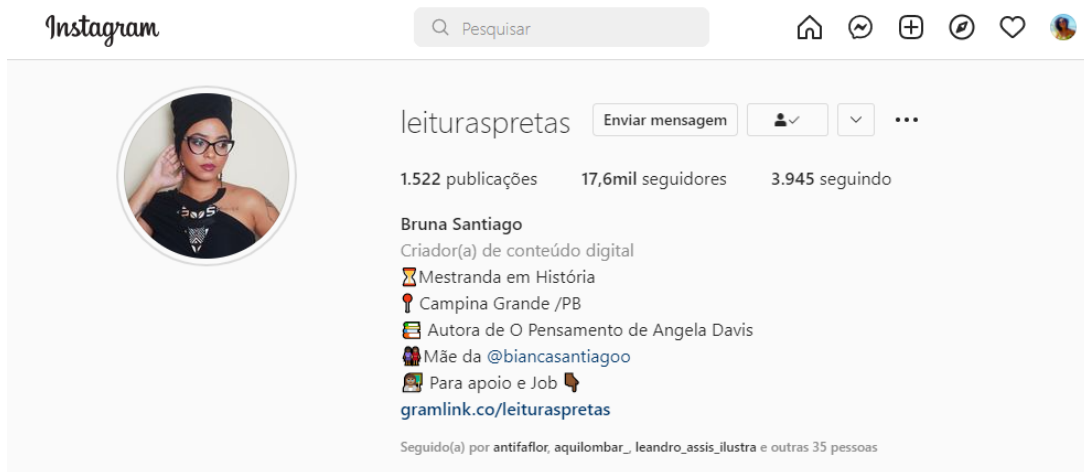


Figura 3 – Reprodução: Instagram: @leituraspretas (2022)

Figura 4 – Postagem de cunho pessoal no perfil @leituraspretas no Instagram (2021)



Figura 4: Podemos verificar a interação de uma das seguidoras do perfil @leituraspretas em uma publicação sobre a vida pessoal de Bruna, estreitando laços e trocando experiências de vida.

Além de debater temas importantes, alcançar milhares de pessoas e despertar o interesse pelas discussões sobre racismo, ideologia de mestiçagem e feminismo negro, Bruna também se tornou referência para quem não tem acesso a autores negros na academia, auxiliando essas pessoas como forma de agir em prol de um enfrentamento ao racismo que pessoas negras sofrem sistematicamente ao longo da vida social, acadêmica e em diversos espaços de socialização. Recuero (2009) também estuda os valores atribuídos às redes sociais, que podem auxiliar também na percepção do capital social construído na internet e sua influência na construção e na estrutura das redes sociais. Ser uma referência intelectual para os seguidores confere ao perfil *@leituraspretas* um valor de autoridade, que é “uma medida de influência, da qual se depreende a reputação” (RECUERO, 2009, p. 113), decorrente não apenas do capital social relacional, mas também do capital social cognitivo, visando a construção de uma reputação relacionada a um assunto específico.

Muitas pessoas acabam me procurando para fazer consultoria, coisa que eu não trabalho. (...) Mas muitas meninas que estão na graduação me procuram para buscar referências bibliográficas, para muitas coisas que elas não estão tendo na academia. E eu não tive orientação na minha monografia, os professores não orientaram. Eu fiz a monografia e a Coordenação foi obrigada a assinar. Quando eu falei que queria falar de mulheres negras, não consegui nem dizer a minha ideia e o professor falou: “Você vai querer falar desse negócio de lugar de fala? Eu não oriento esse tipo de trabalho”. Então, eu procurei uma professora branca, por ser mulher, eu achei que seria mais empática. Quando ela viu o trabalho, disse a mesma coisa: “Você vai querer falar sobre empoderamento? É um conceito muito pobre para você trabalhar”. (...) Eles não queriam aceitar as minhas referências teóricas, que eram mulheres negras. Então, minha professora queria que eu falasse de Jarid Arraes a partir de [Néstor García] Canclini, de uma galera branca, e não era a proposta, então eles se recusaram. Mas disseram que era difícil trabalhar com uma aluna negra com gênio difícil, e não que **eles não estavam prontos para ler sobre feminismo negro**. (Bruna Santiago, 2021, informação oral - grifo nosso).

Fortalecendo ainda mais o seu valor de autoridade, em agosto de 2021, Bruna conseguiu lançar o seu primeiro livro, decorrente do trabalho de conclusão de curso de graduação e intitulado *O Pensamento de Angela Davis: perspectivas de liberdade e resistência*, com o objetivo de apresentar a importância de Angela Davis para o campo da historiografia. Davis é uma professora e filósofa socialista estadunidense, foi integrante do Partido Comunista dos Estados Unidos e dos Panteras Negras, na década de 1970, e escreveu várias obras importantes

para o pensamento feminista negro do século XX, sendo um dos mais conhecidos a obra *Mulheres, raça e classe* (1981). O lançamento do primeiro livro de Bruna Santiago corrobora o seu valor de autoridade nas redes sociais, uma vez que ela se coloca enquanto especialista na vida e obra de uma das grandes intelectuais feministas negras da atualidade. Durante a divulgação, foi oferecido um curso com a mesma temática para quem comprou o livro, que aconteceu nos dias 9 e 10 de agosto de 2021, em uma plataforma de videoconferência *on-line*. O perfil @leituraspretas se articulou com outros perfis do Instagram para realizar a divulgação do lançamento da obra de Bruna (Figuras 5 e 6), o que proporciona um maior alcance entre os usuários, além de fortalecer o pensamento intelectual negro feminista nas redes sociais.

O livro foi o meu TCC, e a Editora Letramento tem um edital que se chama “Temporada de Originais” que abre todo ano, de dezembro a janeiro, que seleciona textos de escritores nacionais de ficção e não-ficção. E aí eu enviei meu TCC e ele foi um dos selecionados. Eu fiquei muito em dúvida de publicar ou não por conta do valor de publicação, porque de fato eu não tinha o valor pra pagar, mas a editora dá uma opção que é: os livros vendidos na pré-venda são abatidos no valor final do contrato. E aí o Instagram ajudou nesse sentido, porque como eu tenho um alcance maior no Instagram e eu conheço algumas pessoas, como o Levi Kaique²², que tem um Instagram que tem um alcance muito bom e é uma pessoa que me apoiou muito nesse processo, e a Kell Vila Flor²³, essas são pessoas negras que me apoiaram muito e incentivaram muito. E meus amigos, né? Eu não queria publicar, eu tinha muito medo tanto da aceitação do público, por ser um TCC, e eu acho que publicar um TCC é muita coragem [risos] e eu não tinha. E meus amigos também me incentivaram muito, Carol Brito, Manuela Aguiar, que foi minha professora, elas ficavam dizendo “Bruna, é uma oportunidade, você tem que aproveitar”. E eu pensei que, pelo Instagram, devido ao alcance, eu conseguiria vender um número bom de livros para abater esse valor e o restante eu poderia conseguir entre amigos para pagar. Então, o Instagram ajudou muito nesse sentido de alcance do público para vender esses exemplares, porque a primeira tiragem seria de 100 livros. Eu vendi 76 livros na pré-venda e os outros que eu recebi eu vendi todos, e foi muito empolgante porque os 100 primeiros livros foram todos vendidos nesse primeiro mês, e outras pessoas me procuraram posteriormente atrás dos livros e na Festa Virtual do Livro da USP teve um dos dias que estava esgotado no *site*. Eu fiquei muito feliz, e o Instagram ajuda muito na visibilidade, tendo em vista que eu não sou uma escritora conhecida, eu estou

²² Levi Kaique é palestrante, engenheiro civil, professor e diretor, natural de Campinas/SP. Perfil no Instagram: www.instagram.com/levikaiquef

²³ Keilla Vila Flor, também conhecida como Kell Vila Flor, é historiadora, professora e modelo, natural de Salvador/BA. Perfil no Instagram: www.instagram.com/kellvila

começando agora, é minha primeira pesquisa acadêmica, eu estou fora do eixo de publicação, porque sou do Nordeste, da Paraíba. Então eu não alcanço os ciclos de debates sobre Angela Davis, é uma coisa importante de se dizer. Tem diversos eventos sobre Angela Davis que minha pesquisa não chega, pois está muito concentrado nos pesquisadores de São Paulo, então ter a oportunidade de publicar pela Letramento foi muito bom, porque eu acho que de outra forma eu não conseguiria, e o Instagram ajudou nesse processo de visibilidade do trabalho. (Bruna Santiago, 2021 – informação oral).

Figura 5 – Postagem de divulgação do livro *O Pensamento de Angela Davis* no perfil de Levi Kaique (2021)



Figura 5 – Reprodução: Instagram @levikaiquef (2021)

Figura 6 – Postagem de divulgação do livro *O Pensamento de Angela Davis* no perfil de Keilla Vila Flor (2021)



Figura 6 – Reprodução: Instagram @kellvila (2021)

A escrita e divulgação de uma obra dedicada à uma mulher negra e feminista transcende o viés mercadológico de sua publicação, visto que o lucro que Bruna obtém é utilizado em sua subsistência e também na manutenção do projeto Leituras Pretas, que proporciona uma leitura acadêmica fundamental, mas também garante o acesso de seus leitores a um curso completo, com material didático e espaços virtuais para debate, dúvidas e informações. Bruna é uma mulher negra que possui conhecimento acadêmico e literário sobre questões étnicas e raciais, mas também produz conhecimento empírico, ou seja, não científico, a partir de suas vivências e formas de ver o mundo. Nilma Nilo Gomes (2021) nomeia esse saber como “conhecimento-emancipação”, pois se trata de transcender o conhecimento científico, apropriando-se de experiências práticas e vivências reais que se traduzem em um saber reconhecido e vinculado às práticas sociais, culturais e políticas.

Esse conhecimento pode ser sistematizado na forma de teoria ou não. A teoria e a experiência prática são vistas como formas diferentes de viver e de sistematizar o conhecimento do mundo, pois é no mundo que a vida social se realiza. Por isso não cabe hierarquia entre elas. No conhecimento-emancipação há toda uma leitura crítica dos movimentos políticos, ideológicos e de poder por meio dos quais a dicotomia

entre saber e conhecimento foi construída. Ele tem conhecimento dessa dicotomia; porém, não se limita a ela. Antes, tenta ultrapassá-la. (GOMES, 2021, p. 59).

Em seu estudo sobre os saberes produzidos pela comunidade negra, Gomes (2021) explicita três formas de saberes sistematizados pelo Movimento Negro no Brasil: os *identitários*, que abriu espaços na cena pública e política afirmando a identidade negra e sua complexidade; os *políticos*, que debatem a questão racial nos âmbitos políticos e legislativos; e os *estéticos-corpóreos*, que são “ligados às questões da corporeidade e da estética negras” (GOMES, 2021, p. 75). Os saberes políticos são tratados por universidades, órgãos governamentais, ações afirmativas e políticas públicas que se propõem a acabar com as desigualdades raciais no Brasil, colocando intelectuais negros como protagonistas desse debate, sendo eles acadêmicos ou não, visto que o conhecimento-emancipação é igualmente legítimo. Desse modo, aqui destacamos essa forma de saber, pois entendemos que o perfil *@leituraspretas* é exatamente uma união potente de fundamentação acadêmica com vivências reais experienciadas por Bruna, e sua importância se dá no campo social para além das redes sociais, uma vez que “essa competência e esse conhecimento são relevantes e válidos para a formulação e a implementação de políticas públicas” (GOMES, 2021, p. 73). O curso *O Pensamento de Angela Davis* (Figura 7) foi promovido em parceria com o projeto *Enegrecida*, ministrado durante dois dias e contou com dezenas de participantes de várias localidades. Como integrante da equipe do *Enegrecida*, ganhei um exemplar do livro e acesso ao curso e lá pude ver a qualidade do conteúdo compartilhado por Bruna, o engajamento dos participantes e os elogios recebidos por ela. Durante todo o curso, Bruna se mostrou bastante articulada e apresentou todo o conteúdo com muita naturalidade, mostrando um profundo conhecimento sobre o tema abordado, relacionando com a leitura de outros autores e obras. Mais uma vez, vemos a importância da divulgação do projeto dentro do Instagram, que resultou no alcance de vários usuários e leitores, promovendo um espaço de debates e partilha de conhecimentos acadêmicos e emancipatórios. Já no primeiro dia de curso, pudemos ouvir o depoimento de uma das participantes que reforça a importância da democratização dos debates sobre raça e feminismo negro além do ambiente acadêmico.

O meu feedback é só para te parabenizar, Bruna. Eu tô sempre colada em todos os cursos que você tem dado, e é possível ver sua evolução e como você fica à vontade quando fala com propriedade, principalmente sobre Angela [Davis]. Mesmo eu já tendo lido esse livro *Mulheres, raça e classe*, ouvir a sua análise e sua percepção, a gente entende o que Angela escreve. Como você disse, não é uma leitura difícil, mas

quando a gente volta pra fazer outras análises ou uma leitura mais apurada, a gente consegue descobrir outras ideias que ela está trazendo. Eu fico viajando muito com isso. (...) Parabéns pelo livro, parabéns pelo curso, seguimos juntas! (Beatriz Portela, 2021 – informação oral).

Figura 7 – Primeiro dia do curso “O pensamento de Angela Davis” ministrado por Bruna Santiago, via Google Meet (2021)



Figura 7 - Arquivo pessoal (2021)

O impacto do perfil *@leituraspretas* e do trabalho de Bruna nas redes sociais, ao democratizar conhecimentos e facilitar o acesso a referências bibliográficas para jovens negros, em especial mulheres negras, é bastante evidente. É a partir de sua atividade no Instagram que seus seguidores conseguem acessar obras e autores que geralmente não são listados na grade curricular da educação brasileira, em todos os níveis. Entendemos, portanto, que o conhecimento de saberes ligados à negritude e identidade afro-brasileira é um impulso fundamental para o despertar de uma consciência antirracista e de mobilização social, e Bruna faz uso das tecnologias para o fortalecimento da educação como instrumento de mudança da hegemonia branca dominante para uma comunicação cada vez mais representativa da população negra no Brasil. Castells (2003) entende que, quando esse processo de ação comunicativa é desencadeado, a ação e a mudança coletivas causam entusiasmo e reforça a mobilização social. Dessa forma, podemos destacar o trabalho de Bruna no Instagram como

uma forma de mobilização nas redes sociais, devido à comunicação educativa, reiterando que “a tecnologia e a morfologia dessas redes de comunicação dão forma ao processo de mobilização e, assim, de mudança social, ao mesmo tempo como processo e como resultado” (CASTELLS, 2003, n.p.).

Eu recebo muita mensagem de várias pessoas dizendo isso [que foram afetadas positivamente pelo perfil] e eu fico às vezes muito tocada, porque eu nunca espero. Eu acho que isso é uma das coisas que mais me afetam positivamente, que são mensagens de pessoas que dizem “Bruna, eu consegui passar no mestrado, muito obrigado pela ajuda”. Muitas pessoas me procuram pra fazer consultoria de TCC, de levantamento de bibliografia, principalmente mulheres negras. Eu não faço esse trabalho e eu não cobro, porque eu nem me sinto qualificada pra isso, mas se eu tenho conhecimento do assunto, eu envio uma lista sem cobrar nada. E depois as pessoas mandam o *feedback* que conseguiram passar, que fizeram o projeto, o TCC. Hoje mesmo uma menina me mandou uma mensagem dizendo que sempre que ela tá pensando em desistir, vê um story meu e dá inspiração e ela continua. E eu fico pensando que, mesmo sem esperar, a pessoa atinge positivamente outras pessoas, porque eu nunca imaginei isso e são mensagens que eu recebo sempre. [...] Eu acredito que o objetivo inicial era mesmo ajudar no campo da educação, trazendo referências que eu não tive durante a graduação. E, nesse sentido, eu consigo cumprir esse papel, ajudando várias pessoas que não estão tendo acesso. E na questão do movimento e do trabalho de base, a rede social acaba se alinhando muito, porque como a gente atua em bairros da periferia e tem várias campanhas de arrecadação de alimentos, de brinquedos e de material de higiene, acaba que a rede social é fundamental, porque a gente não tem nenhum vínculo institucional. Todas as nossas ações não são vinculadas a partidos políticos, então a gente está muito isolado. Precisamos das redes sociais pra qualquer levantamento financeiro, então a rede social tem um papel fundamental. Então tendo um perfil com visibilidade acaba ajudando muito, porque quando a gente lança uma campanha que tem um alcance maior, a gente recebe mais ajuda, alcançando mais pessoas, e nisso meu perfil ajuda muito. Além dos contatos que eu consegui com as redes sociais, que foram fundamentais. (Bruna Santiago, 2021 – informação oral).

O grande alcance das redes sociais e sua possibilidade de se conectar com outras pessoas desencadeia um processo de visibilidade ainda maior para as ações do @leituraspretas. Um dos perfis parceiros na divulgação foi justamente o @enegrecida, cuja responsável pelo projeto, Carol Brito, é também uma de nossas interlocutoras. Carol Brito e Bruna Santiago são amigas e colegas de militância na cidade de Campina Grande e se unem para fortalecer, ainda mais, o

movimento negro feminista paraibano nas redes sociais. Dentro do feminismo, temos o conceito de “sororidade” que remete ao apoio, união e irmandade entre as mulheres que impulsionam o movimento feminista (PIEADADE, 2018). Mas será que a sororidade dá conta de todas as mulheres? Ao retomarmos a discussão feita anteriormente sobre feminismo e sua tentativa de universalidade, percebemos que é preciso criar novos conceitos e narrativas que deem conta das dores e opressões das mulheres negras. Diante dessa perspectiva, Vilma Piedade (2018) elaborou o termo “dororidade” que vai ao encontro da noção de que mulheres negras também se unem pela dor, elas se reconhecem e se apoiam por entender a dor que é marcada pelo racismo e que pode ser sentida pela cor da pele – uma vivência impossível de ser experienciada por mulheres brancas. Bruna e Carol, portanto, unem forças dentro do Instagram para fortalecer o trabalho de cada uma, pois entendem que a conquista de uma é na verdade uma conquista para todo o movimento negro feminista, uma forma de resistência e de praticar a dororidade, difundindo conhecimento-emancipação através de saberes políticos.

Dororidade carrega no seu significado a dor provocada em todas as mulheres pelo machismo. Contudo, quando se trata de nós, mulheres pretas, tem um agravamento nessa dor. A pele preta nos marca na escala inferior da sociedade. E a carne preta ainda continua sendo a mais barata do mercado. (PIEADADE, 2018, p. 17).

Figura 8 – Postagem de divulgação do livro e curso no perfil @enegrecida (2021)



Figura 8 – Reprodução: Instagram @enegrecida (2021)

A história de Bruna é de opressão, resistência e sobrevivência. Com seus relatos, podemos concluir que abraçar a própria identidade negra pode ser a chave para a transformação de estruturas sociais, por meio da educação e da conscientização de outras pessoas. Como afirma bell hooks, “amar a negritude como resistência política transforma nossas formas de ver e ser e, portanto, cria as condições necessárias para que nos movamos contra as forças de dominação” (2019, p. 63). A formação de laços com seus seguidores e com outros perfis também são ferramentas potentes para ampliar redes de mobilização dentro do ciberespaço, e destacamos aqui a conexão com o perfil @enegrecida como um exemplo ideal de dororidade dentro do movimento negro feminista na Paraíba. A seguir, aprofundaremos a análise do perfil @enegrecida para compreender a atuação de Carol Brito dentro do Instagram.

3.2 Carol Brito e @enegrecida: geração tombamento e coletividade

Carol Brito tem 27 anos e é natural de Campina Grande/PB. Graduada no curso de Arte e Mídia na UFCG, desde a época de estudante atua em militâncias e causas sociais que

envolvem as pautas raciais e feministas. Conheci o perfil @enegrecida por meio de uma amiga que compartilhou uma postagem em seu Instagram, onde vi alguns produtos de moda e beleza afro. Por ser algo de difícil acesso na Paraíba, decidi seguir o perfil para acompanhar as novidades e adquirir alguns dos acessórios, além de ver postagens que falavam sobre negritude e atividades relacionadas ao Movimento Negro. Carol, apesar de ser muito tímida, postava alguns vídeos para divulgar produtos da loja e as atividades do projeto, e vi nela uma pessoa importante para se retratar em minha pesquisa. Convidei-a para uma entrevista por mensagem direta no Instagram e ela aceitou com muito entusiasmo, pois, como veremos mais adiante, articular-se com outras pessoas e movimentos e exercer a coletividade é fundamental para ela.

Durante nossa entrevista pelo Google Meet, pude ver na parede do seu quarto vários quadros e gravuras sobre mulheres negras, mulheres fortes, e o pôster do projeto *Enegrecida* – o qual também recebi de presente de Carol e pendurei no meu escritório –, que muito refletem sobre a atuação dela na militância campinense e paraibana. Conversamos sobre todo seu processo de resgate de identidade negra, atuação no *Enegrecida* e outros temas que detalharei a seguir, mas pudemos também compartilhar as dores do racismo e das opressões que nós mulheres negras sofremos ao longo da vida. Eu e Carol estreitamos um laço afetivo que foi além de apenas uma entrevista, em que pude exercer, enquanto antropóloga, a metodologia de entrevista compreensiva, e em que nós, enquanto mulheres negras, pudemos praticar a dororidade. Este breve relato sobre o início da minha relação com Carol Brito serve para contextualizar o aspecto de coletividade do projeto *Enegrecida*, muito valorizado por ela, e que será pautado durante toda esta pesquisa. Antes, iremos entender um pouco da sua formação e de suas questões subjetivas sobre identidade.

Figura 9 – Carol Brito posando com produtos do Enegrecida



Figura 9 – Reprodução: Instagram @enegrecida (2021)

Carol é filha de um homem negro e uma mulher branca, e, por ter a pele clara e os cabelos mais lisos, também foi vítima da ideologia da mestiçagem, identificando-se sempre como mais branca, evitando se aproximar da sua ascendência negra. Segundo Nascimento (2016), o objetivo dessa ideologia é justamente “negar ao negro a possibilidade de autodefinição, subtraindo-lhe os meios de identificação racial” (p. 94).

Eu não queria ser chamada de negra, porque a gente sempre associava o ser negro com algo ruim. Eu sempre fui a moreninha, cravo e canela, morena jambo, essas inúmeras nomenclaturas que dão pra gente. E só foi no período da adolescência e vida adulta que eu fui tomando posse dessa negritude. (Carol Brito, 2021, informação oral).

Carol foi vítima da ideologia de mestiçagem, ao ser tachada por eufemismos que desqualificam sua condição de mulher negra – *moreninha, cravo e canela, morena jambo*. Apontamos que geralmente o primeiro lugar no qual se constrói o Ideal de Ego Branco é na família e o conflito sobre questões raciais ocorrem em outros espaços de socialização, de acordo com Souza (1983), e com Carol não foi diferente. Na infância, sempre foi elogiada pela pele clara e só se viu como diferente, deparando-se com o racismo quando esteve em um local majoritariamente branco. Segundo Sueli Carneiro (1995, p. 547),

a construção da identidade é um processo que se dá tanto pela aproximação com o outro (aquele com quem desejamos nos assemelhar e que é outro qualificado positivamente) como pelo afastamento do outro (de quem nos julgamos diferentes e qualificamos negativamente).

Conforme o trecho de entrevista supracitado, Carol se deparou com o outro (branco) e se percebeu enquanto negra ainda na escola. Durante a graduação, no curso de Arte e Mídia na UFCG, Carol percebeu que não tinha leitura suficiente sobre autores negros, o que atrapalharia sua formação – situação semelhante à experiência relatada por Bruna Santiago no tópico anterior - devido à sua escolha de pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Foi nesse momento que ela se sentiu instigada a ler autores negros e iniciar sua jornada na militância negra feminista.

Nunca foi minha intenção atuar no virtual. O *Enegrecida* cresceu com o meu Trabalho de Conclusão de Curso. Em Arte e Mídia, fazemos um trabalho de TCC que não seja só pesquisa, mas que tenha produtos midiáticos. Na época, eu comecei com uma outra ideia que era uma vídeo-dança, mas o meu orientador me perguntou: “Por que você não tenta fazer um trabalho que tenha mais domínio?”, e na época eu estava lendo um livro de Jorge de Lima, “Poemas Negros”, e muito pouco se falava de mulheres nesse livro. E eu comecei a questionar minhas leituras. Eu comecei a perceber que eu não lia nem consumia conscientemente a produção de pessoas negras, seja na literatura, seja na fotografia, dentro da própria universidade as nossas referências são todas brancas, então eu comecei a questionar o meu consumo. Foi a partir daí que veio a ideia do *Enegrecida*. Por não ter essa base de bibliografias pretas, eu sofri muito, porque eu precisei correr atrás dessa base que eu não tinha e eu precisei ler muito pra saber o que eu poderia usar ou não.” (Carol Brito, 2021, informação oral).

Figura 10 – Perfil do @enegrecida



Figura 10 - Reprodução: Instagram @enegrecida (2021)

A pesquisa de Gomes (2016) sobre consumo midiático caminha ao encontro do estudo de Alakija (2012), na medida em que conclui que as redes sociais e as novas formas de consumo de conteúdo na internet criaram um novo espaço para debates públicos, “por onde circulam discursos públicos a respeito de pautas politicamente importantes da sociedade brasileira” (GOMES, 2016, p. 91). Portanto, vemos que o surgimento do projeto *Enegrecida* no Instagram ocorreu devido às inúmeras possibilidades de divulgação e conteúdo, por ser uma plataforma acessível e bastante popular entre os usuários brasileiros e onde as mulheres negras se apoiam como “um espaço de compartilhamento e troca, mas também como ambiente em que possam exercitar formas de participação nas agendas políticas da sociedade” (LIMA, 2020, p. 27). Logo, entendemos o *Enegrecida* como sendo uma afromídia *on-line*, com valor cognitivo e identitário.

O *Enegrecida* nasceu da ideia de ser projeto multimídia que tinha poesia, fotografia, vídeo, dança, tudo isso com a pauta de falar sobre mulheres negras (...) A minha ideia era sempre trabalhar com esse material e com outros que eu viesse a fazer como arte-educadora, facilitando atividades que fossem para tratar sobre a questão da arte engajada e que tenha um propósito político, educativo e informativo. O Instagram do

Enegrecida nunca foi minha prioridade, eu sempre atuava junto a escolas, universidades, comunidades, facilitando essas atividades, levantando debates, discussões, participando de mesas-redondas, exposições artísticas e sempre via o Instagram como consequência. (...) Eu tomei como missão fazer que outras pessoas também vissem esse consumo de conhecimento de uma forma mais enegrecida. Todo tipo de conhecimento chega pra gente a partir do olhar do branco, e as pessoas negras geralmente são objetos de estudo. A partir do momento que a gente passa a usar voz pra trazer as nossas próprias histórias, a gente vai incentivando outras pessoas a passarem por esse processo de autoconhecimento também. A loja do *Enegrecida* surgiu como uma forma de fortalecer a ancestralidade e a beleza negra, ao mesmo tempo que ela também mantém as atividades do projeto de forma financeira (...). Então a loja serve para fortalecer a atividade do *Enegrecida* e a identidade de outras mulheres e pessoas negras no geral. E aí eu fui entendendo que minha missão estava só começando. (Carol Brito, 2021, informação oral).

Como abordado no capítulo anterior, a mulher negra brasileira de pele clara foi vítima de estereótipos que a colocaram em um lugar de subalternidade, sendo frequentemente referidas como “morenas” ou “mulatas”, tendo seus corpos hipersexualizados e sua beleza estigmatizada por não fazer parte de um padrão branco europeu. Borges (2012), em sua pesquisa sobre as representações da mulher negra na mídia, afirma que as referências do passado ressoam na construção da imagem da mulher negra ainda hoje, ganhando uma nova roupagem e uma nova forma de articulação. Com o grande alcance das novas mídias, as redes sociais se tornam protagonistas de uma mudança no coletivo imaginário do povo brasileiro, em que as afromídias atuam como uma “*comunicação contraintuitiva* que parte da reavaliação de crenças e desconstrução de estigmas, desafiando a intuição ou senso comum, ou melhor, desafiando códigos estabilizados” (BORGES, 2012, p. 200). Ou seja, o consumo de conteúdos publicados no perfil *@enegrecida* possibilita a afirmação de uma identidade negra e contrapõe os estereótipos historicamente estabelecidos, além de ser uma forma de resistência e de mobilização contra os padrões impostos. Conforme sustenta Borges, “é preciso intervir no já-dado e no já-dito e edificar, de forma multiperspectívica, outras representações desse grupo racial, liberando-o de suas prisões imagéticas” (2012, p. 202)

O *Enegrecida*, portanto, atua como uma plataforma de comunicação contraintuitiva, ao passo que, além de ser um espaço de militância e indicações de conteúdos criados por pessoas negras (Figuras 11 e 12), é um perfil dedicado à venda de produtos africanos, como turbantes, brincos, colares e roupas (Figura 9 e Figura 10), com o intuito de elevar a autoestima da mulher

negra e reforçar a importância da autoidentificação negra. É no espaço de tensão entre o padrão estético branco e a emergência de uma geração de mulheres negras que enaltecem sua beleza de corpos e cabelos naturais que se encontra a importância do projeto. Como o próprio perfil afirma (Figura 10), o *@enegrecida* é um espaço de “luta, moda e ancestralidade”, ancorado na mobilização feminista e antirracista.

A consciência ou o encobrimento desse conflito, vivido na estética do corpo negro, marca a vida e a trajetória dos sujeitos. Por isso, para o negro, a intervenção no cabelo e no corpo é mais do que uma questão de vaidade ou de tratamento estético. É identitária. (GOMES, 2003, p. 3).

Figura 11 – Postagem sobre o intelectual e militante Abdias do Nascimento (2021)



Figura 11 - Reprodução: Instagram @enegrecida (2021)

Figura 12 – Postagem sobre obras da autora estadunidense Maya Angelou (2021),



Figura 12 – Reprodução: Instagram @enegrecida (2021)

Nilma Lino Gomes (2020), ao analisar o corpo e o cabelo como símbolos da identidade negra em salões étnicos, revela que estes podem ser expressões visíveis da “alocação dos sujeitos nos diferentes polos sociais e raciais” (p. 140), na medida em que a manipulação do corpo e do cabelo os tornam símbolos de aproximação ou afastamento do polo negro. Esse afastamento se dá justamente por conta do racismo sofrido por pessoas negras em relação à cor de pele e textura do cabelo, o que resulta na tentativa de embranquecimento por vias sociais ou por vias estéticas, com o alisamento do cabelo e clareamento da pele com maquiagem e outros mecanismos. Portanto, além de estratégias e ações sociopolíticas no combate à discriminação racial, a comunidade negra vê nos símbolos estéticos também uma forte ferramenta de resistência e valorização da cultura afro-brasileira. Esse movimento de rejeição/aceitação do corpo e do cabelo negro é fundamental para a compreensão desses sujeitos, pois a vivência desse movimento pode ser dolorosa, mas também pode servir de “impulso na reversão das representações negativas construídas sobre o negro e sua aparência no decorrer da História” (GOMES, 2020, p. 145). É no processo de aceitação do próprio corpo e da valorização dos símbolos ancestrais que pessoas negras, e aqui colocamos especificamente as mulheres, tornam-se símbolos de resistência de e para si mesmos.

A beleza negra nos leva ao enraizamento dos negros no seu grupo social e racial. Ela coloca o negro e a negra no mesmo território do branco e da branca, a saber, o da existência humana. A produção de um sentimento diante de objetos que tocam a nossa sensibilidade fez parte da história de todos os grupos étnicos/raciais e, por isso, a busca da beleza e o sentimento do belo podem ser considerados como dados universais do humano. (GOMES, 2020, p. 145).

Gomes (2020) também entende que a simbologia do cabelo assumiu um sentido político na diáspora, sendo o cabelo “afro”, *black* ou com *dreadlocks* expressões culturais utilizadas por negros de países diaspóricos como uma forma de homenagear a mítica “mãe África”. A autoaceitação do corpo negro, portanto, vai além do sentido psíquico e biológico, mas representa fundamentalmente uma resistência política contra a opressão e discriminação racial que colocou a beleza negra como representação de feiura, inferioridade e indecência. Estar em espaços que fortalecem a beleza negra como símbolo de resistência é essencial para que a mulher negra valorize seu corpo e se enxergue enquanto mulher naturalmente bela e forte, e é aí que enxergamos a importância do @enegrecida enquanto um espaço virtual de fortalecimento da imagem da mulher negra, com a venda de produtos afro e a utilização exclusiva de modelos de pele escura e cabelos naturais para exibir as peças de sua loja (Figuras 13 e 14).

O *Enegrecida* foi a primeira loja em Campina Grande que tratou de moda e beleza afro. Então foi uma questão pessoal não encontrar produtos em minha cidade e também acabei resolvendo o problema de outras pessoas. Uma das coisas que me deixam mais feliz no *Enegrecida* é ver os relatos do tipo “A primeira vez que usei um turbante foi por causa de vocês”, “Eu comecei a realmente enxergar a minha ancestralidade a partir dos produtos de vocês”. É uma coisa que veio de uma inquietação pessoal, partiu pro coletivo e tá refletindo também nessa questão de conscientizar as pessoas sobre a cultura afro-brasileira através da moda. O conteúdo é importante, mas é diferente quando você se vê de uma forma diferente da moda ocidental mais padrão. Só de trabalhar com os tecidos [africanos] e diretamente com modelos negras e com questões de acessórios que não são comuns de se encontrar aqui, a gente já vê a importância disso. Veio a partir disso o meu vínculo pessoal com algumas clientes, eu criei muitas amizades. É uma das coisas que eu gosto em ser microempreendedora, é que eu conheço as pessoas que estão comprando. Eu conheço os gostos delas, com o que elas se sentiram à vontade, o que não. A partilha das questões pessoais acaba sendo constante dentro desse processo de venda. E é muito natural, não é forçar puxar um assunto ou intimidade, vem naturalmente esses relatos

e os meus relatos pessoais influenciam em como essas mulheres se veem. (Carol Brito, 2021, informação oral).

Figura 13 – Divulgação de produtos de moda afro (2020)



Figura 13 - Reprodução: Instagram @enegrecida (2020)

Figura 14 – Modelo negra com produtos Enegrecida (2021)



Figura 14 – Reprodução: Instagram @enegrecida (2021)

Entender a estética negra como símbolo de resistência é um marco da atual geração de feministas negras. Ribeiro (2018) nomeia essa geração de jovens negras que recriam sua própria estética, cansadas da repudição de suas características físicas por uma sociedade racista, de *geração tombamento*. Esse nome se dá devido à música “Tombei”, da cantora e rapper paranaense Karol Conka, que fala sobre empoderamento e choque cultural causado por uma expressão estética negra e jovem. Segundo Ribeiro, a geração tombamento é “um mix de afirmação da sua ancestralidade com (re)criação de uma possibilidade histórica” (2018, p. 273). É a interpretação subjetiva que transforma símbolos africanos, representados por turbantes, brincos, colares, acessórios para cabelo, roupas e penteados, em cultura e ferramenta política.

A geração tombamento cria para si imagens de referência que até então haviam sido negligenciadas. E não é só uma questão de representatividade, mas de experimentação, autonomia e reimaginação sobre si mesmo. O resultado? Um contingente de jovens negros, em sua grande maioria de origem periférica, que por meio da estética e da cultura transformam seus corpos, até então marginalizados e criminalizados por um sistema excludente, em ativismo e política, reafirmando sua negritude. (RIBEIRO, 2018, p. 273).

É importante considerar que a internet viabilizou a mudança de algumas relações e visões de sujeitos sobre si, pois “a rede reconfigura o contexto no qual o racismo tornava difícil reconstruir a autoestima do negro” (RIBEIRO, 2018, 273), já que exemplos positivos de beleza negra e empoderamento na mídia sempre foram negados à população. Dessa forma, reafirmamos aqui a importância das redes sociais para compartilhar conhecimento e empoderamento, sendo o perfil *@enegrecida* um catalisador das transformações da sociedade e da autoestima da mulher negra. Para ter uma real compreensão do impacto do *Enegrecida* na vida dessas mulheres, entrevistei algumas de suas seguidoras, Maria Auxiliadora Gomes da Silva, natural de Macaparana, Pernambuco, 28 anos, professora de Geografia no ensino básico, mais conhecida como Dôra Gomes; e Manoelly Rodrigues, estudante de Paulista, Pernambuco, de 25 anos.

Uma coisa que me impactou foi o ensaio fotográfico que participei como modelo para o TCC de Carol, experiência maravilhosa, me senti importante e, a partir dali, passei a me enxergar com mais amor. A lojinha do *Enegrecida* foi muito importante também, além de podermos sentir todo amor e afeto, agora podemos vestir esses produtos. (Dôra Gomes, 2021, entrevista escrita).

Vários foram os conteúdos e atividades que me impactaram de forma especial, mas eu vou elencar o que me fez sentir parte do *Enegrecida* que foi o convite para ser uma das caras do projeto, fui uma das modelos dos acessórios e que deu início a lojinha Enegrecida. Além de levantar minha autoestima, foi um dia de troca e de entrega lindo, eu pude ver mais de pertinho todo o cuidado e zelo de Carol em cada detalhe daquilo que ela se propôs a fazer. (Manoelly Rodrigues, 2021, entrevista escrita).

Ao indagá-las sobre a relevância do projeto *Enegrecida* em suas vidas, Dôra e Manoelly foram unânimes em elencar como a representação de mulheres negras no perfil foi importante para se enxergarem belas e empoderadas.

[O projeto] me ajudou ainda mais no reconhecimento enquanto mulher preta, a entender sobre ancestralidade, movimento negro (luta, resistência, quilombamento), mostrando que a unidade é o que nos faz mais fortes, estender a mão aos nossos e compartilhar com os demais todo o conhecimento possível, nossa história e tudo de mais lindo. (Dôra Gomes, 2021, entrevista escrita).

Uma das grandes relevâncias, antes de pertencer à equipe do Enegrecida, foi o de buscar conhecer mais daquilo que era dito e apresentado no feed ou *story*. Possuía poucas leituras sobre a comunidade preta. Hoje, sendo parte de maneira efetiva da iniciativa, me estimula a conhecer e trazer para compartilhar com outras pessoas os conhecimentos adquiridos, trata-se muito de democratizar o saber e creio que essa também é uma das bandeiras do *Enegrecida*. Além do mais, quando participei do início do processo da lojinha, minha autoestima elevou e pude olhar cada vez mais pra mim como a preta linda que sou, com meu cabelo e meus traços únicos. (Manoelly Rodrigues, 2021, entrevista escrita).

A criação de laços sociais nas redes, como já vimos, é imprescindível para manter uma conexão entre o perfil *@enegrecida* e mulheres de diversas localidades, corporeidades e histórias de vida. Carol Brito expressa frequentemente sua crença de que a coletividade é fundamental para que haja mudança social, seja nas postagens do perfil ou seu discurso.

A relação com os seguidores sempre foi muito próxima. Tanto que eu e Bruna [Santiago] brincávamos que a gente fazia atendimento via Instagram, pois sempre vinham pessoas tirar dúvidas sobre determinados temas. [...] Eu já tirei muitas dúvidas, indiquei muitas leituras, fiz amizades a partir do contexto da página, fui convidada para outras atividades a partir do trabalho da página. Sempre foi um vínculo de abertura de diálogo direto mesmo, hoje em dia eu acredito que diminuiu por conta

da falta de frequência de postagens da página que afasta um pouco mais os seguidores. (Carol Brito, 2021, informação oral).

A construção desses coletivos é feita de diversas formas, sendo a criação do *Enegrecida* e suas atividades articuladas com outras mulheres e outros projetos uma forte ferramenta de mobilização social, o que resultou na formação da *enegrequipe* (Figura 15) – nome que é a junção de “Enegrecida” e “equipe”, inventado por Carol para designar a equipe que hoje cuida de todas as atividades do projeto com ela. Após a nossa primeira conversa, em que a entrevistei para esta pesquisa, Carol e eu nos aproximamos bastante em um nível pessoal. Descobrimos alguns amigos em comum e formamos não só laços sociais, mas de amizade. A partir disso, fui convidada a compor a enegrequipe, convite que aceitei com muita alegria, afinal agora poderia entender o funcionamento da página não apenas como seguidora e pesquisadora, mas como colaboradora efetiva do projeto. A enegrequipe se reúne ocasionalmente, em geral uma vez por mês, para debater pautas e temas relevantes que podem virar postagens e conteúdo nas redes sociais. O grupo é composto apenas por mulheres negras, uma escolha proposital de Carol, já que o projeto é designado especificamente para mulheres. Apesar disso, contamos com alguns colaboradores do sexo masculino para atividades esporádicas, no que concerne design gráfico, criação de *sites*, edição de vídeos e outras ações que as membras da enegrequipe não têm conhecimento técnico para executar.

Eu sempre dizia que o *Enegrecida* construía sozinho, mas nunca solitário, eu sempre tive pessoas colaborando de uma forma ou de outra nas atividades, mas eu nunca tive uma equipe fixa e isso era uma grande questão, porque pra pensar melhor nas coisas em que eu queria atuar, como nas campanhas sociais e produção de conteúdo, eu precisava de pessoas. E desde que eu comecei a estudar mais a fundo questões raciais, a coletividade pareceu uma questão muito forte. Tanto que quando eu fui fazer o projeto do TCC, eu não trabalhei com o Diretor de Arte, Diretor de Fotografia, eram os coletivos. Porque eu estava querendo colocar dentro dos projetos também a prática do que eu estava estudando e o que eu acredito mesmo. Então eu nunca quis hierarquizar muito os trabalhos relacionados ao *Enegrecida*. Eu acredito que todo mundo junto pode trabalhar melhor do que setorizar. Claro que dependendo da atividade, uma pessoa pode ficar específica em alguma função, mas às vezes é um desafio lidar com a coletividade em uma linha mais uniforme. Se você pensar em não hierarquizar muito, às vezes demanda muito mais energia das pessoas porque fica todo mundo esperando um pouco do outro, porém eu acredito que desde o começo vem dando certo, na ideia de que a gente tá procurando algumas formas de melhorar o processo como um todo. Esse ano não foi muito fácil e às vezes a gente não consegue

dar conta do que a gente tá propondo, mas eu não desisto da ideia de coletividade porque marca muito a questão dos debates raciais e da resistência. (Carol Brito, 2021, informação oral).

Figura 15 – Reunião on-line da enegrequipe



Figura 15 – Reunião realizada pelo Google Meet em março de 2022. Da esquerda para a direita e de cima para baixo, estão: Carol Brito, Victor Soares, Thamiris Oliveira, Manoelly Rodrigues, Marília Távora, Thaís Oliveira e Mariana Costa. Reprodução: arquivo pessoal (2022)

Figura 16 – Postagem no @enegrecida de atividade em alusão ao Dia da Mulher



Figura 16 – Imagem de atividade realizada pelo coletivo “Acorda Maria Bonita”, em João Pessoa, em alusão ao Dia da Mulher. Eu fui representando o Enegrecida (à esquerda), na roda de conversa “Mulheres em Movimento na Paraíba”. Reprodução: Instagram @enegrecida (2022).

Além de contar com a enegrequipe, o *Enegrecida* também se articula com outros coletivos e projetos sociais, visando fortalecer o Movimento Negro de Campina Grande e da Paraíba, na tentativa de ampliar os públicos e o acesso de outras pessoas às atividades do projeto. *Batalha do Pedregal*²⁴, *GELEN - Grupo de Estudos Literários em Escrituras Negras*²⁵ e o perfil @leituraspretas são os coletivos que mais se articulam com o *Enegrecida* para o fortalecimento e ampliação dessas ações (Figuras 17 e 18).

Eu acredito que pra poder fazer mudança social a gente precisa estar em articulação. Isso sempre foi um ponto muito importante para minha militância, independente da área de atuação. Desde o começo, a gente tem articulado com outras frentes, como a *Batalha do Pedregal* e o *GELEN*, que a gente consegue construir calendários e atividades juntos e podemos articular a partir do público de cada grupo com outras pessoas junto. Mas a gente fica sempre procurando colaborar com outras campanhas de outras frentes, colaborar com outras atividades, de forma a oferecer formações ou captações de recursos para atuação em atividades, na presença em *lives*, tentando articular sempre outras pessoas. Junto a esses dois projetos, a gente tá sempre junto

²⁴ Coletivo que realiza batalhas de rap e promove arte e resistência periférica na comunidade do Pedregal, em Campina Grande-PB. www.instagram.com/batalhadopedregal

²⁵ www.instagram.com/cggelen

com as pessoas dos CAs [Centros Acadêmicos] de vários cursos - História, Filosofia, Ciências Sociais -, porque essa galera sempre procura a gente pra poder estar junto nas atividades. E aí consequentemente a gente consegue se articular em outras campanhas sociais. (Carol Brito, 2021, informação oral).

Figura 17 – Ação de Natal realizado pelo *Enegrecida*, *Leituras Pretas* e *Batalha do Pedregal* (2021)



Figura 17 – Atividade teve o objetivo de arrecadar e doar alimentos e brinquedos para famílias da comunidade do Pedregal, em Campina Grande. Reprodução: Instagram @enegrecida em colaboração com @leituraspretas (2021).

Figura 18 – Campanha Quem Tem Fome Tem Pressa realizada pelo Enegrecida, Batalha do Pedregal e GELEN (2021).



Figura 18 – Ação teve o objetivo de arrecadar dinheiro e alimentos para famílias carentes na cidade de Campina Grande. Reprodução: Instagram @enegrecida (2021).

A gente viabiliza debates importantes, trazemos por exemplo as dificuldades do povo periférico de Campina Grande em participar da Batalha do Pedregal, que não deixa de ser um debate racializado, porque a gente entende que grande parte da periferia é negra, e a gente consegue trazer as demandas, os debates, as necessidades e as soluções, desmistificando a ideia de que não existe debate racial na Paraíba e de que o Movimento Negro não é articulado. [...] O Instagram viabiliza principalmente as articulações com outras frentes e com outras cidades, no contexto local, estadual e nacional. Hoje em dia, eu tenho articulação com frentes do Brasil inteiro, que há uns dois anos atrás eu não imaginava que fosse possível, porque eu tinha uma visão de atuação muito local. A partir da produção de conteúdo, dos debates, das *lives*, dos encontros virtuais, eu comecei a conhecer pessoas do Brasil inteiro. Isso fala como é importante a gente estar conhecendo os nossos, mas como também é importante a gente não esquecer a visão local. (Carol Brito, 2021, informação oral).

A atuação conjunta do *Enegrecida* e outros coletivos demarcar ao caráter plural do feminismo negro, que extrapola o objetivo principal da libertação das mulheres negras, inserindo-se em um contexto mais amplo de combate ao racismo na sociedade. Isso ocorre porque, de acordo com Sueli Carneiro (2020c), “o racismo também superlativa os gêneros por meio de privilégios que advêm da exploração e exclusão dos gêneros subalternos” (p. 274), ou

seja, ao politizar as desigualdades, o feminismo transforma a mulher negra em sujeito político que entende que os homens negros também são inferiorizados em relação a mulheres brancas e, portanto, é necessário que haja uma articulação entre ambos os gêneros para lutar por uma real igualdade social.

Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades. Isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser uma prioridade política para as mulheres negras, assertiva já enfatizada por Lélia Gonzalez, “a tomada de consciência da pressão ocorre, antes de tudo, pelo racial”²⁶. *A fortiori*, essa necessidade premente de articular o racismo às questões mais amplas das mulheres encontra guarida histórica, pois a “variável” racial produziu gêneros subalternizados, tanto no que toca a uma identidade feminina estigmatizada (das mulheres negras), como a masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominantes (das mulheres brancas). [...] Por isso, para que as mulheres negras atingissem os mesmos níveis de desigualdades existentes entre homens e mulheres brancos seria necessário experimentar uma extraordinária mobilidade social, uma vez que os homens negros, na maioria dos indicadores sociais, encontram-se abaixo das mulheres brancas. (CARNEIRO, 2020c, p. 274).

A coletividade, como forma de mobilização social e ação de combate ao racismo, destaca o *@enegrecida* como um perfil forte no Instagram, que promove a democratização de saberes, fortalecimento do movimento negro feminista. Além disso, a missão do *Enegrecida* de fortalecer o consumo de produtos de pessoas negras, atrelado ao conhecimento de bibliografias e produções midiáticas de autores negros, alcançou muitos usuários, ao longo dos últimos quatro anos. Fundado em 2017, o perfil já chegou a mais 7 mil seguidores²⁷ e possui inúmeros comentários e depoimentos de mulheres que sentiram o impacto dos materiais divulgados no perfil em suas vidas. Na postagem sobre “Como você conheceu o *Enegrecida*?”, publicado em 07 de maio de 2021 (Figura 19), existem 113 comentários sobre como os seguidores tiveram acesso ao perfil, e podemos observar o alcance do projeto dentro da rede social:

²⁶ GONZALEZ, Lélia apud BAIRROS, Luiza, 2000, p. 56.

²⁷ Número de seguidores no dia 11 de março de 2022.

Figura 19 – Publicação no perfil @enegrecida (2021)



Figura 19 – Reprodução: Instagram @enegrecida (2021)

Figura 20 – Comentários no perfil @enegrecida (2021)

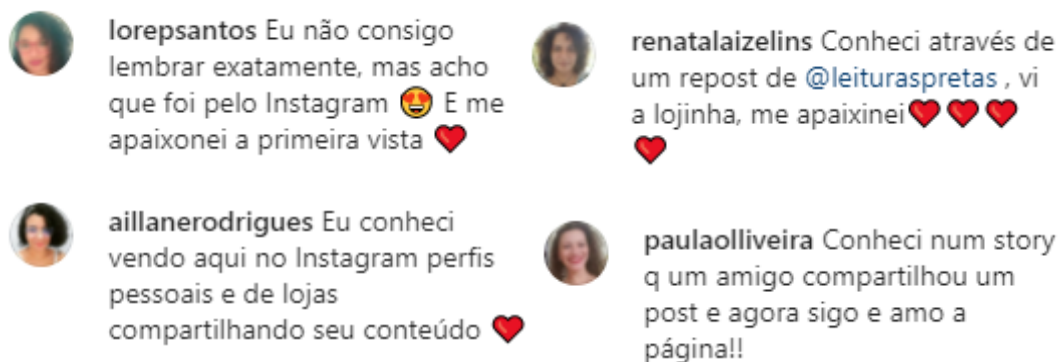


Figura 20 – Comentários foram retirados da postagem ilustrada pela Figura XX. Reprodução: Instagram @enegrecida (2021).

Esses comentários corroboram o fato de que as redes sociais são um espaço de grande alcance e disseminação de informações no ciberespaço. A partir dos depoimentos coletados e da observação dos comentários nas publicações no perfil @enegrecida, entendemos o projeto

como um espaço virtual de resistência e fortalecimento da identidade da mulher negra brasileira, destacando a atuação de Carol Brito como uma mulher negra de pele clara, que passou por um processo de ressignificação de sua própria identidade e hoje compartilha sua experiência e conhecimento com outras mulheres, por meio das redes sociais. É com a publicação de imagens de mulheres negras de vários tons de pele, com cabelos e corpos naturais, além de mensagens de enaltecimento da ancestralidade africana, que é possível libertar as mulheres negras de uma prisão imagética (BORGES, 2012) a que esteve submetida por tantas gerações.

Podemos concluir, então, que o trabalho de Carol Brito e da enegrequipe com o projeto *Enegrecida* é fundamental para o movimento negro feminista no ciberespaço, visto que abre espaço para discussões latentes sobre racismo, autoestima da mulher negra, feminismo negro e importância da união de pessoas negras a partir do afeto e também para o enfrentamento do racismo. Aqui também cabe citar bell hooks que garante que “a menos que transformemos as imagens da negritude, das pessoas negras, nossos modos de olhar e as formas como somos vistos, não poderemos fazer intervenções radicais fundamentais que alterem a nossa situação” (2019, p. 40). No próximo tópico, debateremos o protagonismo de mulheres negras na internet dentro de um projeto multimidiático e diversificado, no perfil *@nossafala*.

3.3 Ana, Iasmin, Gabs, Laianna e @nossafala: falantes negras e feministas

O projeto *Nossa Fala* se propõe a ser uma plataforma multimídia de produção e de compartilhamento de conteúdo feito por mulheres, como *podcasts*, textos, vídeos, ilustrações e poemas. A principal atuação do projeto acontece no perfil do Instagram (*@nossafala*), e possui cerca de 50 colaboradoras de diversas etnias e identidades de gênero e que estão representadas nesta pesquisa por Laianna Janu, Gabs Ferrera, Iasmin Soares e Ana Beatriz. A escolha dessas interlocutoras se deu pelas conexões feitas naturalmente por interações no Instagram, como relatado na introdução deste trabalho, e por serem as únicas colaboradoras do *@nossafala* a publicarem conteúdos sobre negritude e identidade da mulher negra de pele clara. Segue uma síntese sobre as interlocutoras:

- 1) Laianna Janu: 25 anos, natural de Santa Rita/PB e criada em João Pessoa/PB, onde viveu maior parte de sua vida. Graduada em Jornalismo pela Universidade Federal da

Paraíba (UFPB), atualmente é mestranda também no curso de Jornalismo pela UFPB. Também é empreendedora na empresa *Militudo*, onde vende camisetas e produtos com mensagens de luta e militância negra e de esquerda.

2) Gabs Ferrera: 26 anos, natural de João Pessoa/PB. Graduanda em Administração e Jornalismo pela UFPB, trabalha com mídias digitais, edição de vídeo, modelo, colunista, e criação de conteúdo.

3) Iasmin Soares: 23 anos, natural de Santa Rita/PB. Graduanda em Jornalismo pela UFPB.

4) Ana Beatriz: 23 anos, natural de Santa Rita/PB. Graduanda em Jornalismo pela UFPB. Trabalha como jornalista da rádio CBN João Pessoa.

Mas por que o *Nossa Fala*? Aqui é importante entender brevemente a forma como acontece a inserção dessas mulheres no projeto. O *Nossa Fala* foi lançado em março de 2020, em alusão ao Mês da Mulher, por meio do Instagram no perfil *@nossafala*, com o mote “Se não há espaço, nós criamos”. De acordo com a área “Quem somos” do *site* oficial do projeto, temos a descrição:

As mulheres são muitas: jornalistas, publicitárias, arquitetas, designers, artistas, advogadas, empreendedoras, influenciadoras. Em um mercado profissional extremamente competitivo e desigual, unimos nossas forças em um movimento pela Nossa Fala. Somos uma plataforma multimídia de produção e compartilhamento de conteúdo produzida apenas por mulheres. Trazemos a narrativa feminina sobre temas da atualidade, com informação, entretenimento e opinião. Desenvolvemos expertise, geramos networking e fazemos pontes entre nossas Falantes e o mercado de trabalho. E aí, quer falar com a gente?²⁸

Criado por Érica de Oliveira e Marcela Quirino, o *Nossa Fala* é um projeto que convidou mulheres diversas, sua grande maioria do estado da Paraíba, para falar sobre o que elas quisessem. A escolha das “falantes” – como são chamadas – se dá a partir de conteúdos publicados por elas, em suas redes pessoais. Laianna, Gabs, Iasmin e Ana Beatriz utilizavam seus perfis pessoais no Instagram para compartilhar conteúdos sobre feminismo e negritude, o que chamou a atenção das criadoras do projeto e resultou no convite para que fossem

²⁸ Disponível em: <https://nossafala.com/quem-somos/>. Acesso em 20 de fevereiro de 2022.

colaboradoras, em 2021 – convite este geralmente feito por mensagem direta no próprio Instagram. Dentro do @nossafala, cada falante publica conteúdos mensais individuais ou colaborativos, em formatos de mídia diversos.

Figura 21 – Publicação de pré-lançamento do projeto *Nossa Fala*



Figura 21 – Reprodução: Instagram @nossafala (2020)

Ao acompanhar o trabalho delas no perfil @nossafala e após entrevistá-las, percebi muitas semelhanças nos relatos, assim como ocorreu com Bruna Santiago e Carol Brito, o que corrobora a hipótese levantada nesta pesquisa, na medida em que todas vivenciaram a negação da própria negritude dentro da família e em espaços sociais, como escola e trabalho, e posteriormente passaram por um despertar e reafirmação da própria identidade. Laianna, Gabs, Iasmin e Ana Beatriz foram as únicas colaboradoras do projeto que falaram abertamente do processo de compreensão da própria negritude, ampliando o debate e convidando outras mulheres negras para dialogar sobre o assunto, utilizando do alcance das redes sociais para atingir seguidoras de diversas localidades. Todas as entrevistas foram realizadas pelo Google Meet, e pude não só coletar depoimentos para esta pesquisa, mas também trocar vivências e formar laços com essas mulheres que acompanho tanto através do perfil do projeto, quanto pelos seus perfis pessoais. A seguir, farei um estudo sobre os conteúdos publicados pelas entrevistadas, intercalando com seus relatos, de forma a termos uma compreensão do nosso objeto de estudo e das vivências pessoais dessas mulheres.

Ana Beatriz foi a minha primeira entrevistada, e pude entender um pouco de sua ancestralidade, composta por um pai branco e uma mãe negra, que gerou alguns conflitos em relação à sua identidade, visto que, embora seu convívio maior fosse ao redor de sua família negra, ela ocupou espaços em que pessoas brancas ainda eram a maioria. Ana Beatriz é uma mulher jovem muito tímida, mas conversa comigo do sofá da sua sala, de maneira leve e articulada.

Minha mãe é uma mulher negra e meu pai é um homem branco. A família da minha mãe é composta por pessoas negras. Minha mãe é uma mulher negra de pele clara, é mais escura que eu, mas não é retinta. Todos os irmãos e a irmã dela são pessoas negras, só que esse clareamento foi vindo porque a mãe da minha mãe era branca e o pai dela era um homem retinto. Então, era bem misturado. [...] Já na família do meu pai, todo mundo é muito, muito branco. Em relação à minha formação na infância, meus pais são separados, eles se separaram quando eu nasci, e eu praticamente não convivi com ele. Então eu cresci tendo muita referência de pessoas negras, mas a referência estética. Eu pensava, “Eu convivo com uma tia e com tios que parecem comigo e são pessoas negras”. Eu tenho 3 irmãos, um é negro e os outros - um casal - são brancos. Esse casal praticamente me criou, porque meu pai sempre foi muito ausente e minha mãe trabalhava muito. Então, no círculo familiar eu convivia com duas pessoas brancas e minha família de tios era todo mundo negro. Só que eu sempre estudei em escola particular, então a esmagadora maioria era de pessoas brancas na escola. (Ana Beatriz, 2020, informação oral).

Figura 22 – Ana Beatriz



Figura 22 – Reprodução: Instagram @anabeatriz_pr (2021)

Com uma personalidade diferente, mas igualmente articulada, Gabs Ferrera é uma entrevistada extrovertida que relata sua origem familiar de forma bem-humorada, apesar de ter experienciado várias dificuldades em seu âmbito familiar relacionados à negritude, estética e racismo.

Meu pai é negro retinto - quer dizer, ele já faleceu, mas não é porque ele faleceu que deixou de ser (risos). E minha mãe é parda, eles se conheceram e eu vim ao mundo. Eu não fui uma bebê planejada, eu dei um “olá” pra eles de surpresa. Então, eu já cresci em uma família que não gosta de absolutamente nada que venha de pessoas negras, nada que remeta a negritude. Desde pequena, eu fui ensinada que bonito era ter cabelo liso, porque meu cabelo era difícil de cuidar, difícil de pentear, não tinha produto específico. Minha mãe passou minha infância inteira trançando meu cabelo, e ela também sofreu muitas críticas porque o cabelo dela é cacheado, nem crespo é, e ainda assim ela sofreu muito quando era adolescente. E aí ela replica isso, é muito inconsciente, a gente vai sofrendo as violências, vai replicando e, querendo me proteger, ela trançava meu cabelo para não ficar volumoso e me levou no salão de beleza. Eu tinha uns 10 anos quando alisei meu cabelo pela primeira vez. E apesar de ser uma atitude péssima, porque a gente se distancia cada vez mais de nossas origens, eu hoje entendo que ela fez isso porque ela sofreu muito e era uma atitude para me proteger, para eu ter mais *passabilidade*. E nossa, quando eu alisei meu cabelo, foram

tantos elogios, minha família adorou, coisas que eu nunca recebi com meu cabelo cacheado. **E eu também sempre tive aqueles apelidos, tipo “lá vai a neguinha, a pretinha”, sempre teve isso na minha infância.** (Gabs Ferrera, 2020, informação oral – grifo nosso).

Figura 23 – Gabs Ferrera



Figura 23 – Reprodução: Instagram @gabsferrera (2021)

Assim como Gabs, Ana Beatriz também relatou alguns episódios da sua infância, em que ela identifica a origem da sua alienação em relação à própria negritude:

Eu tenho uma madrinha que tem a pele retina. Ela foi minha figura de afeto, de amor e de cuidado, só que eu tinha vergonha da minha madrinha, o que hoje eu chamo de racismo internalizado. Eu adorava ela, mas não queria que ela fosse nas minhas festinhas de escola, eu queria que meus amigos só vissem meu irmão e minha irmã, porque eram pessoas brancas. Eu sofri muito bullying na escola e isso faz que eu tenha problemas com estética até hoje, e eu sei que tem a ver com isso na infância e que remetem a aspectos da minha negritude. Eu odiava meu cabelo, eu chorava antes de sair de casa, eu era sempre a menina mais feia da sala. [...]. **Tudo que eu odiava em mim hoje eu percebo que são os aspectos que denotam que eu sou uma mulher negra no mundo.** (Ana Beatriz, 2020, informação oral – grifo nosso).

O racismo cotidiano vivenciado por Ana Beatriz foi um dos fatores que a levou a questionar o seu lugar enquanto mulher negra na sociedade brasileira. Iasmin e Laianna

relataram episódios parecidos durante a infância, na cidade de Santa Rita/PB, região metropolitana da capital João Pessoa.

Minha mãe é uma mulher branca, de origem indígena, e meu pai é um homem negro. A mãe do meu pai é uma mulher de pele escura e o pai dele é branco. [...] Em toda minha infância, eu não tive referência nenhuma, eu não sabia quem eu era. **Às vezes minha vó me chamava de “macaca” e eu não sabia o que era.** E foi nesse ambiente que eu cresci e eu não entendia quem eu era no mundo. Às vezes eu escutava meu pai falando sobre algum preconceito que ele tinha sofrido, mas até então eu não ligava uma coisa à outra. Eu fui crescendo, junto com minha irmã, e a gente não sabia sobre isso, porque lá em casa não se falava sobre racismo nem a questão da negritude. (Iasmin Soares, 2021, informação oral – grifo nosso).

Figura 24 – Iasmin Soares



Figura 24 – Reprodução: Instagram @iasminjornalista (2020)

Eu acho que quando eu era pequena, [a negritude] não era uma questão. Eu vivia em Santa Rita, em um bairro pequeno, todo mundo se conhecia, e não chegava a ser uma favela, mas era periférico por ser distante do centro nem era uma parte importante da cidade. E, por tabela, existiam mais pessoas negras. Então eu era mais uma criança como várias outras que ali tinha uma pele “marronzinha”. Eu morei lá até os nove anos, mas eu já comecei a vir mais pra capital porque eu estudava em João Pessoa. E

aí eu fui saindo do *bairrozinho* e conhecendo outras coisas, pessoas, ambientes, e com o amadurecimento talvez eu comecei a perceber algumas coisas, também pelo fato de eu ter uma irmã bem mais velha - e nós sermos bem parecidas fisicamente - [...] e ela trazia alguns questionamentos para dentro de casa, por ter começado a estudar História que é um curso bastante questionador, mas aí é mais para a adolescência. (Laianna Janu, 2021, informação oral – grifo nosso).

Figura 25 – Laianna Janu



Figura 25 – Reprodução: Instagram @laiannajanu (2021)

Aqui já percebemos que as falas iniciais de todas as entrevistadas relatam um racismo velado dentro da própria família e a dificuldade de acessar memórias que remetam a um orgulho da própria negritude e à compreensão do que é ser negro no Brasil. Isso ocorre devido ao “mito negro”, amplamente disseminado pelas ideologias racistas discutidas no primeiro capítulo deste trabalho. Souza (1983) revela que as principais figuras representativas do mito negro são “o irracional, o feio, o ruim, o sujo, o superpotente e o exótico” (p. 27), todas associadas a características místicas e negativas. O mito negro nada mais é do que a ideia de inferioridade e coisificação de pessoas negras, que foi “incrustado em nossa formação social, matriz constitutiva do superego de pais e filhos” (SOUZA, 1983, p.26), ou seja, está enraizado em nossa sociedade de tal forma que passa de geração para geração. Para se ter uma dimensão do

mito negro em nossa sociedade, durante a entrevista, Laianna relatou episódios de racismo protagonizados pela avó paterna (branca), como forma de opressão à sua mãe (negra):

Meu pai é branco, de uma família branca e muito racista, de muita opressão com minha mãe. E eu ouvia algumas histórias que minha mãe passou na fase que eles eram amigos ou namorados, mas que eu nunca consegui perceber porque eles já estavam casados há mais de 10 anos e eles faleceram, mas eu ouvi essas histórias do passado. Então eu sabia que racismo existe e minha mãe sofria racismo dos meus avós, e meu pai era muito legal porque não dava ouvidos aos meus avós e ficou com minha mãe, mas não é bem assim. [...]. Eu ouvi várias histórias, se quiser que eu conte! Mas tinha uma de minha mãe chegar na casa da minha vó e ela estar pronta pra sair, mas aí ela troca de roupa para ficar em casa. E minha tia - irmã do meu pai - perguntava “Tu não ia sair, o que aconteceu?”, e ela [avó] dizia que aprendeu com a mãe que quando se vê um negro logo no começo do dia, é porque o dia vai ser ruim. (Laianna Janu, 2021, informação oral).

Nesse ponto, devo confessar o meu espanto. Embora compreendamos a intensidade da forma que o racismo está enraizado no consciente coletivo da sociedade brasileira, creio ser quase impossível ouvir relatos como esses e não sentir empatia pela dor que a mãe de Laianna sofreu neste episódio e em tantos outros. Durante a entrevista, interrompi-a brevemente para demonstrar minha inquietação, e logo ela continuou a história:

E isso foi a fase em que minha mãe ainda era amiga do meu pai. Quando eles começaram a namorar, meu avô falava para minha mãe: “Você é incrível, mas só tem um problema, você sabe né? Mas você é uma preta de alma branca!”. E isso era constante. Mas não era assim: “Vamos falar de racismo”, mas acontecia alguma coisa que lembrava uma história e minha mãe falava sobre as histórias da minha avó. E uma vez ela contou que a primeira coisa que minha vó fez quando minha irmã nasceu foi ligar para a maternidade, **e a primeira pergunta não foi se estava saudável ou se era menino ou menina, mas se era “mais branquinha ou mais pretinha”**. Então eu sabia que existia racismo, que as pessoas eram racistas e eram muito próximas a mim, da minha família. (Laianna Janu, 2021, informação oral – grifo nosso).

“Dá pra perceber que Laianna conta essas histórias sorrindo um pouco constrangida, por saber que eram histórias incômodas de se ouvir” – foi o que eu escrevi em meu diário de campo durante a entrevista. Laianna é uma jovem bastante sorridente e autodeclarada como “faladora”, o que deixou nossa conversa bastante descontraída. Pude perceber, entretanto, que, ao contar essas histórias de racismo de sua avó, por trás de seu sorriso se escondia um visível

desconforto com as falas proferidas por seus próprios familiares. Admitir a existência de racismo e opressão dentro da própria família é uma jornada dolorosa que todas as interlocutoras dividiram comigo ao longo das entrevistas, ao passo que o mito negro “se impõe como desafio a todo negro que recusa o destino da submissão” (SOUZA, 1983, p. 26). A submissão a que Souza (1983) se refere pode ser entendida como a tentativa de ascender socialmente ao se apropriar de características da branquitude, que são facilmente assimiladas devido à mestiçagem. Mulheres mestiças de cabelos cacheados são tidas como “morenas” ou “mulatas”, nunca como negras, pois aceitar sua beleza negra natural é tornar-se um alvo fácil para a branquitude racista. Um dos aspectos do padrão de beleza da mulher branca mais desejado por mulheres negras é o cabelo liso, por isso, alisamentos químicos e tratamentos capilares para “relaxar” o cabelo crespo e cacheado são realizados por inúmeras mulheres negras para tentar alcançar um padrão de beleza que naturalmente não lhe é concedido.

Teve momentos que eu deixei de curtir com meus amigos e várias vezes em que eu fiquei insegura de tomar um primeiro passo [afetivamente] com alguém, porque eu não me sentia confiante em minha beleza, porque eu não tinha aquele tipo de cabelo [liso], o meu já estava muito estragado, porque o alisante faz isso se você não cuida. [...] **Deixei de ir pra várias viagens, de ir na praia, não deixava nenhuma das pessoas que eu me relacionada tocar no meu cabelo, pra não tirar ele do lugar.** Eu ficava dias com meu cabelo escovado e só lavava nos finais de semana, e já escovava de novo. (...) Isso tudo aconteceu dos 10 aos 16 anos. E teve o casamento de minha amiga - eu já estava na faculdade nessa época -, e meu cabelo estava com a raiz alta e eu precisava alisar ele pra ir ao casamento. Eu fui no mercadinho e peguei o primeiro alisante que eu vi e pedi pra minha tia passar. Quando ela passou, o cabelo foi caindo na mesma hora. A parte de trás do cabelo inteiro caiu na mesma hora. Eu corri pra pia e fui lavando no desespero e vendo os chumaços de cabelo caindo e eu chorei e me desesperei. E só tinha cabelo nessa parte aqui da frente [ela aponta para a parte frontal do couro cabeludo], atrás não tinha mais nada e ficou machucado. (...) Mulher, foi horrível! (Gabs Ferrera, 2020, informação oral – grifo nosso).

A família da minha mãe é toda retinta e a da minha madrinha também, então eram diversas mulheres e homens pretos fazendo reunião, tocando samba, e uma das sobrinhas da minha madrinha era candomblecista, então isso era muito presente na minha vida. E eu gostava muito de conviver com essas pessoas, mas ao mesmo tempo que eu voltava para o ambiente da escola, essas coisas eram muito marginalizadas ou criticadas, e tinha essa coisa da vergonha. E isso era uma confusão pra mim, porque quando eu chegava na casa da minha madrinha, escutava: “Você é moreninha, olha a

filha clarinha de Risa!”. E quando chegava na escola, eu era a mais escura da sala. Então, eu não tive nenhuma reflexão sobre a questão racial porque não tinha como. **E aí, eu entrei na adolescência e tinha a questão do meu cabelo, e quando eu vejo as fotos da época, vejo que passei por um processo de embranquecimento gigantesco.** De jeito, de coisas que eu consumia, de tudo. Eu me afastei muito da minha madrinha, da família dela, que eram as pessoas que tornavam isso muito vivo. E na família da minha mãe, eram pessoas pretas muito embranquecidas. E é uma tristeza muito grande porque a irmã da minha mãe reproduz muito racismo, de ver alguma personagem na novela e dizer: “Ah, que negra feia”, dizer que cabelo cacheado é feio e é ruim. (Ana Beatriz, 2020, informação ora – grifo nosso).

O ritual de alisamento, seguido pela frustração de não alcançar o padrão de beleza branco de cabelo liso, foi um caminho percorrido por minhas interlocutoras durante a adolescência e juventude, vivenciando o despertar para o resgate de sua própria identidade e aceitação da beleza negra natural. Isso porque esse movimento de rejeição/aceitação do ser negro é um conflito que necessariamente passa pelo corpo, no qual se destaca o cabelo (GOMES, 2020), que seria um dos atributos negativos do mito negro, cristalizando grupos e indivíduos a um tipo de padrão estético.

Nesse processo de enraizamento, os ciclos da infância e da adolescência são momentos significativos. E é durante esse período que a relação negro/cabelo se intensifica. O desejo manifesto pela criança negra de alterar o “estilo” do cabelo é algo complexo. Ele diz respeito à construção dessa criança conquanto sujeito em relação à própria imagem e também é resultado de relações sociais assimétricas baseadas na imposição de modelos de homem, de mulher, de adulto, de raça e de etnia. (GOMES, 2020, p. 193).

Figura 26 – Publicação do @nossafala por Gabs Ferrera²⁹



Figura 26 – Reprodução: Instagram @nossafala (2021)

Sair desse lugar de rejeição requer coragem. Em um país racista e enfrentando tantos obstáculos, até mesmo dentro do ambiente familiar, escapar das amarras do racismo e do mito negro é uma forma de resistir dentro de um sistema construído para oprimir o corpo negro, e “não permitir que tal imagem social destrua a sua autoimagem é um desafio” (GOMES, 2020, p. 158). Construir uma nova imagem do negro é uma das estratégias adotadas por uma parcela da população que decide não se submeter a uma imagem imposta por uma sociedade racista.

Quanto mais o tempo passava, mas eu entrava em lugares brancos e percebia a diferença. Eu sempre era a amiga mais feia, mas sempre colocava um shortinho, sapatilha, fazia chapinha na franja, colocava o look pra tentar conseguir uma boca pra beijar, mas sempre ficava chupando dedo. Com 15 anos, eu estava tentando ao máximo seguir as regras para tentar me encaixar, ou seja, tentei ser branca e não consegui. Então, eu chutei o balde e decidi que não ia tentar igual às meninas brancas de cabelo liso. Eu comecei o processo de transição capilar e cortei o cabelo. **Em uma época em que ninguém falava sobre transição capilar, essas coisas, eu era a única**

²⁹ Texto completo disponível em: <https://nossafala.com/2021/04/29/nem-liso-nem-cacheado-meu-cabelo-e-crespo/>. Acesso em 20 de fevereiro de 2022.

ou uma das únicas pessoas negras da escola, e é muito louco porque era uma escola muito grande com muita gente. (Laianna Janu, 2020, informação oral – grifo nosso).

Foi na adolescência que eu abri meus olhos pra essa questão. Eu estudava em Santa Rita no Ensino Fundamental, e no Ensino Médio eu fui estudar em João Pessoa, e foi como se tivesse tirado minha “máscara social”. Eu fui estudar em uma escola de classe média alta e as pessoas da minha sala eram brancas e muito ricas, e eu chego nesse espaço que eu sou um pouco estranha por ter a pele escura e por ser de outra cidade. No segundo ano, eu faço meu BC³⁰, porque eu não aguentava mais alisar o meu cabelo. [...] Mas eu lembro que quando eu era criança, eu queria muito ter o cabelo igual ao da minha mãe, que é bem lisinho. Ela não sabia cuidar do meu cabelo que é muito volumoso, e às vezes ela xingava meu cabelo, e isso contribuiu muito pra eu querer alisar. [...] **O comportamento das pessoas comigo mudou muito na escola, é como se eu tivesse me despido do embranquecimento, como se eu tivesse dado minha cara à tapa, sabe?** E esse momento do BC me fez prestar atenção em muitas coisas, e a internet também me ajudou muito nesse processo. (Iasmin Soares, 2021, informação oral – grifo nosso).

No final de 2016, eu tive muita vontade de colocar tranças. E eu coloquei no Google “Trancistas em João Pessoa”, e encontrei uma trancista no bairro do Roger. Nossa, meu Deus! Eu me senti muito gata! (risos). E isso que eu acho muito foda, que a gente bota no cabelo o que a gente quiser e a gente sempre fica maravilhosa. (Gabs Ferrera, 2020, informação oral).

A internet e o acesso à universidade foram um momento de virada para que essas mulheres tivessem uma maior compreensão sobre sua própria negritude e sobre seu lugar no mundo, enquanto mulheres negras – não “morenas”, nem “mulatas” –, percebendo que não estão sozinhas nessa luta. Como já discutimos no início deste capítulo, a inserção de mulheres negras na academia permitiu o movimento de um giro decolonial, em que o pensamento negro feminista ganhou força e espaço, tirando a mulher negra do local de objeto para sujeito de pesquisa, e esse impacto vem de uma “comunidade acadêmica que começa a contemplar a participação mais diversificada em termos de raça, etnias e gênero” (MORAES & FARIAS, 2018). Com a facilitação de acesso da população negra ao ensino superior e com a ampliação de debates sobre feminismo negro, o ambiente acadêmico, embora continue sendo um local elitista e hegemonicamente branco, tornou-se mais heterogêneo. A percepção de que existem

³⁰ *Big chop* (BC): do inglês “grande corte”, é o corte de cabelo feito geralmente no início do processo de transição capilar para remover o que for possível de fios alisados ou com química. O nome se refere à grande quantidade de cabelo que é removido, ficando bem curto e próximo da raiz.

outras mulheres negras e outras formas de conhecimento fora do eixo eurocêntrico é um marco importante na vida das interlocutoras em direção ao fortalecimento do movimento negro feminista. Em um país que somos educados a não acreditar no poder do povo negro, discussões sobre pautas raciais e gênero ganham debates fervorosos não só na academia, mas também nas redes sociais, por ser um espaço democrático e de grande alcance. Dessa forma, entendemos que a universidade e a internet foram essenciais para a inserção das interlocutoras no movimento negro feminista, por meio do perfil *@nossafala*.

Na faculdade, eu conheci outras pessoas, pude trocar experiências e entender que isso não acontecia só comigo e que era importante a gente se juntar. Eu fui lendo e estudando sobre essas questões e a partir do momento que eu comecei a entender e revisitar o passado e entender que o que acontecia comigo era racismo, isso me ajudou bastante porque eu não achava mais estranho, eu sabia dar nome às coisas. [...] Eu gosto muito de dividir o conhecimento que eu tenho de alguma forma. No final de 2019, eu fiquei pensando muito sobre como usar meu Instagram como uma ferramenta de compartilhar conhecimento. Eu gravei o meu primeiro vídeo e joguei no Instagram e as pessoas gostaram e eu continuei. É mais uma questão de compartilhar mesmo as coisas que vou aprendendo. (Iasmin Soares, 2021, informação oral).

Com o avanço das pautas feministas, eu fui entendendo mais sobre o assunto e acabando um caminho quando você vai entendendo por um viés político. Na época da minha transição capilar, eu comecei a buscar vídeos sobre isso e achei muito conteúdo sobre pautas feministas. [...] Quando eu entrei na universidade, comecei a participar do movimento estudantil e conheci outros movimentos que eu não conhecia. E toda vez que a gente precisava se apresentar ou preencher uma ficha de inscrição, eu não tinha nenhuma dificuldade de dizer que eu era preta, mas eu nunca falava sobre isso. [...] No final da graduação, eu me aproximei muito de uma menina e ficamos muito amigas, e enquanto eu ia muito mais para atos políticos ou feministas, ela ia mais para os movimentos negros. E aí a gente convivia muito e trocava as experiências, e ela tinha o cabelo mais crespo, o que fazia que ela passasse por muito mais racismo. [...] Eu sentia muito mais coisas sutis diárias do que um racismo direto. Então foi quando eu comecei a conviver com ela e via mais esse racismo direto, com mais frequência. (Laianna Janu, 2020, informação oral).

Sair de uma zona de desconforto e adentrar espaços onde se convive com seus semelhantes ampliou as concepções de “raça” e gênero das interlocutoras para questões que elas já vivenciaram, mas ainda não tinham total compreensão de que se tratava de um problema social e de uma pauta política. Esse momento de troca de experiências com outras mulheres

negras aconteceu ao mesmo tempo em que a internet já se configurava como um local onde o feminismo e as pautas antirracistas ganhavam cada vez mais força, sendo um catalisador de transformações sociais e um “território complexo, no qual as interdições e violências vividas pelas mulheres são atualizadas” (COSTA, 2018, p. 46). Todo esse contexto que se deu com a quarta onda do feminismo provocou o surgimento de projetos *on-line* criados para dar voz a mulheres negras, denunciando “a demanda reprimida das vozes femininas no espaço público e seu alcance político” (COSTA, 2018, p. 45). O @nossafala, portanto, é um espaço multimídia para que mulheres de diversas etnias, identidades de gênero, classes sociais e profissões possam falar abertamente sobre questões como gordofobia, solidão, machismo, racismo, homofobia, entre outras. Aqui destacamos as publicações sobre negritude e feminismo negro que ganharam amplitude no @nossafala graças às interlocutoras desta pesquisa, criando um espaço de afromídia *on-line* dentro do projeto.

Figura 27 – Publicação do @nossafala por Laianna Janu³¹



Figura 27 – Reprodução: Instagram @nossafala (2021)

Em março deste ano (2020), eu participei de um curso chamado “Descomplicar”, e a professora falou do Instagram, de como você pode abordar alguns assuntos com mais

³¹ Texto completo disponível em: <https://nossafala.com/2021/04/23/eu-sou-boa-em-algumas-coisas-e-isso-e-bom/>. Acesso em 20 de fevereiro de 2022.

propriedade, que é importante passar sua identidade no seu perfil e chamar a atenção das pessoas, porque elas se identificam com o que você fala, ou seja, você cria um conteúdo com mais propósito. E eu percebi que eu já vinha falando sobre algumas coisas no meu perfil, mas era só repostando, sabe? E eu fui percebendo que eu tava fazendo muito isso, eu estava repostando coisas de outras pessoas quando eu poderia estar dizendo o que eu penso. E eu comecei a me questionar se isso era medo de eu falar besteira ou das pessoas virem me criticar, uma série de medos, a síndrome da impostora atacou logo. E nessa aula eu percebi que eu queria transformar meu Instagram em um perfil com muito propósito, relevante e que eu falasse de coisas importantes. [...] Eu fiz curso de Marketing Digital, comecei o curso de Jornalismo. E uma bela noite, Carolzinha [sic] do *Nossa Fala* mandou um WhatsApp pra mim - e eu não conhecia nenhuma das meninas, só seguia o perfil - dizendo que eu tinha sido convidada para participar. Eu fiquei louca, eu pensei “Gente, como assim? E não é que o que eu decidi em março está dando certo mesmo?”. Eu achei muito incrível isso porque eu não fiz nada do que eu fiz com um objetivo certo para participar de alguma coisa, **eu só quis transformar o meu perfil em um perfil com propósito**, foi isso. (Gabs Ferrera, 2020, informação oral – grifo nosso).

Além do alto nível de propagação entre usuários, as redes sociais também são um espaço onde, como já discutimos anteriormente, dá-se voz às minorias sociais. E não só isso: dá voz àquelas pessoas que, de outra maneira, não teriam coragem de falar. Por trás de publicações e postagens, temos mulheres negras que se sentiram intimidadas e oprimidas sua vida inteira para falar sobre o que as afligiam, mas encontraram no *@nossafala* uma rede de acolhimento e conexão com usuárias que se identificam e dão força a esse movimento.

A partir do momento que eu fui me entendendo e aqueles que me cercavam, eu senti a necessidade de falar sobre isso pra que outras pessoas entendessem também, e eu acho muito massa quando alguém vem falar comigo: “Que massa! Você me fez refletir sobre isso”. E esses comentários são muito interessantes porque é sobre isso: ampliar o máximo possível pra que outras percebam. [...] Eu sempre fui uma pessoa muito tímida, que tem vergonha de falar. E isso até hoje me persegue, mas depois que eu divulguei os vídeos, tive uma autoconfiança bem maior. Eu consigo hoje perceber que é uma autossabotagem e as opressões que a gente sofre e acaba se sentindo silenciada. **E esse silenciamento, eu vou deixando ele pequeno.** Às vezes ele aumenta, outras vezes não, mas a minha intenção é deixá-lo cada vez menor. Então, eu não me imaginaria produzindo conteúdo se eu não descobrisse quem eu era e se não estivesse nesse processo de tentar ver e entender sobre as coisas. (Iasmin Soares, 2021, informação oral – grifo nosso).

Desde novinha, eu escrevo aleatoriedades e coisas subjetivas. E quando eu comecei a ter contato com essas leituras, eu comecei a reproduzir isso na minha escrita. [...] No final de 2018, eu e uma amiga criamos um blog chamado “Quilombo Cibernético”, não sei se você já ouviu falar. E era um blog exclusivamente de pessoas pretas do país inteiro para produzir conteúdo sobre qualquer questão que perpassasse a negritude. Eu fiquei muito nos bastidores, mas também produzia muito sobre isso. Isso de produzir vídeos e podcasts foi agora na pandemia. Quando eu já me sentia relativamente segura intelectualmente das coisas que eu consumia e a importância de dividir essas coisas. E a minha produção de conteúdo é muito incipiente, se comparado a outras pessoas. Mas meu objetivo nunca foi ser blogueira ou influencer. Eu queria dividir nem que fosse para 20 pessoas verem, mas que essas 20 pessoas pudessem acessar o conhecimento que foi tão importante pra mim e eu acho que é muito necessário. Eu queria contribuir de alguma forma para a causa que é muito importante, como a causa antirracista, o fortalecimento da pessoa negra, etc. (Ana Beatriz, 2020, informação oral).

Figura 28 – Publicação do @nossafala por Ana Beatriz e Iasmin Soares³²



Figura 28 – Reprodução: Instagram @nossafala (2021)

³² Episódio #64 do podcast *Nossa Fala* disponível em: <https://open.spotify.com/episode/6U5mv7o40NyqjRqYZWytbn?si=8729641f0790418f>. Acesso em 20 de fevereiro de 2022.

Ao longo deste trabalho, sempre ressalto que conheci não somente interlocutoras para uma pesquisa, mas mulheres com quem tive a oportunidade de trocar experiências, criar laços e construir um sentimento de dororidade. Os assuntos que abordei com elas despertaram memórias e pudemos identificar muitas similaridades em nossas histórias de vida e isso levou algumas dessas falantes a criarem conteúdos baseados nas conversas que tivemos, mostrando que quando mulheres negras se unem – graças às redes sociais e às conexões feitas a partir delas –, podemos transformar o contexto em que vivemos.

Eu acho que conteúdo em que mais rolou comentários foi o podcast [Figura X], que é algo que a galera escuta muito, e eu gostei muito de fazer. Eu tenho certeza que a produção daquele podcast veio muito da conversa que eu tive com você sobre a relação com a minha mãe, e eu não nunca tinha falado tanto sobre isso com ela. A gente sentou e começou a pensar sobre o que a gente ia falar, e aí eu fui dizendo as coisas que você foi trazendo naquela outra conversa. Foi muito pouco editado, porque tinham certos momentos em que eu ficava em silêncio e deixava ela falando. Eu fiquei muito feliz em ouvir depois e gostei do que eu produzi, que foi algo que eu gostaria de consumir. E aí os feedbacks chegaram dos meus amigos e meus colegas. (Laianna Janu, 2021, informação oral).

Figura 29 – Publicação do @nossafala por Laianna Janu³³



Figura 29 – Reprodução: Instagram @nossafala (2021)

A ideia do tema do *podcast* gravado por Laianna (Figura 29) partiu da nossa entrevista para este trabalho. Do mesmo modo, a conversa que tive com Iasmin resultou no convite para que eu participasse de um *podcast* sobre “Feminismos decoloniais” (Figura 30), em que discutimos outras formas de feminismo que fogem do padrão eurocêntrico. A gravação foi ao ar em abril de 2021 e teve muitos comentários positivos das seguidoras da página.

³³ Episódio #54 do *podcast Nossa Fala* disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2ddDBISDGVq3WwgwvbBxA9?si=7dc9d5071b294b13>. Acesso em 10 de março de 2022.

Figura 30 – Publicação do @nossafala por Iasmin Soares e Mariana Costa³⁴



Figura 30 – Reprodução: Instagram @nossafala (2021)

Podemos observar o impacto do conteúdo produzido pelo @nossafala através de seus mais de 10 mil seguidores, em menos de dois anos de criação, e também pela forma como outras mulheres negras são impactadas pelas publicações. Ingrid Herculano, designer de 31 anos, e Raissa Monteiro, arquiteta e urbanista de 34 anos, são algumas das várias seguidoras do projeto que sempre interagem nas postagens sobre o seu despertar para as questões sobre negritude e identidade publicado pelas interlocutoras.

Foi através do projeto que pude reconhecer minha história sendo recontada pelos corpos e consciências de outras mulheres. Pude enxergar violências que vivi dentro da minha família interracial, entendi que por mais que eu pudesse me clarear, isso nunca me garantia um lugar de igualdade e segurança. Que o meu descomprometimento resultava na exaustão de todas, e que a construção da minha identidade era o início de um processo doloroso de tomar consciência e enxergar sem

³⁴ Episódio #57 do podcast *Nossa Fala* disponível em: <https://open.spotify.com/episode/5xFZT8hZxpK3Y9IWJyyt2m?si=24ba528b252c48c2>. Acesso em 10 de março de 2022.

desvio o racismo, o tempo todo, e como ele é tratado no Brasil, no Nordeste, na Paraíba. [...] Penso que o @nossafala é importante por ser um lugar de informação, reconhecimento e consciência de mulheres através do conteúdo didático sobre pautas do movimento negro que precisam ser discutidas para serem vencidas. Entendo que o apoio do projeto ao movimento negro na internet é mais relacionado a diversidade de mulheres negras falando sobre suas vivências, como ser político, dentro de uma perspectiva expandida coletiva causada por essa diversidade, mas com pouca organização política real. Um paradoxo. Existe diversidade, mas não há uma coletividade que se una em prol de avanços políticos práticos, **a grandeza do projeto está em ampliar a discussão e mostrar novas perspectivas sobre as pautas raciais femininas.** (Ingrid Herculano, 2022, entrevista escrita – grifo nosso).

Até hoje, ainda sinto inseguranças em relação a me autoafirmar em certos locais, devido ao colorismo e às condições privilegiadas em que cresci, pois minha avó batalhou por um bom emprego e conseguiu dar boas condições de vida para minha mãe e suas netas. Pessoas brancas, em sua maioria, nos leem como mestiças ou “mulatas”, e algumas pessoas negras retintas não nos incorporam socialmente dentro do grupo de pessoas negras, sendo um difícil lugar de entremeio/indefinição que afeta a própria leitura de quem somos. Já vivi ambas as situações e as postagens, ao trazerem depoimentos e reflexões, nos mostra que esse entremeio é um lugar que existe de fato e afeta muitas outras mulheres, levando a discussão para um nível mais comunitário e aberto. **Também foi interessante para ajudar a refletir sobre a minha transição capilar, que foi o marco inicial para pensar e investigar minhas origens, meu lugar espiritual e os processos de apagamento cultural e estético** que aconteceram na minha família, para que as mulheres se adaptassem aos padrões estabelecidos, por fora e por dentro – como a necessidade de ter cabelo liso para parecer mais “bonita e arrumada” e ir à missa frequentemente, por exemplo. (Raissa Monteiro, 2022, entrevista escrita – grifo nosso).

É perceptível que temas como identidade da mulher negra, mestiçagem e colorismo se tornaram o centro das discussões nas redes sociais, protagonizados por jovens feministas negras, e essa tendência cresceu no contexto pós-cotas, que possibilitou um maior número de mulheres negras nesse espaço (RIBEIRO, 2018). O Instagram, portanto, é uma ferramenta aliada da ampliação desses discursos, criando espaços de luta e reconquista do local de sujeitas de suas próprias narrativas. Mais que conectar-se à internet, as pessoas agora se conectam umas às outras, por meio de suas histórias de vida e experiências, encontrando nas outras identificação e fontes de conhecimento. As próprias seguidoras da página reconhecem a importância que a rede social teve nas suas vidas e a forma que puderam repensar sobre suas jornadas, levando a uma reafirmação de suas identidades.

O Instagram é uma rede que tem uma permeabilidade social muito grande, com produção de imagens que engatilham desejos e direcionam discussões dentro da internet. A vantagem de usar essa capilaridade do Instagram é poder alcançar cada vez mais pessoas, através dessa produção de imagens e conteúdos rápidos e didáticos, ampliando os pontos de contato com pautas do movimento negro e gerando uma

sensibilidade maior no reconhecimento de todos os níveis de racismo que enfrentamos todos os dias no Brasil. (Ingrid Herculano, 2022, entrevista escrita – grifo nosso).

Muito do conhecimento acadêmico e das informações produzidas pela mídia/jornais são escritas numa lógica de “fora para dentro”, ou seja, observar o ocorrido ou os fatos e interpretá-los de uma certa maneira e com filtros próprios e depois divulgá-los para que sejam lidos como verdades. Sinto que os conteúdos do *Nossa Fala* são produzidos de “dentro pra fora”, a partir de reflexões sobre vivências e experiências próprias de pessoas diversas, o que raramente é considerado dentro da produção de conhecimento hegemônica. Na minha área de atuação, por exemplo, o conhecimento produzido por urbanistas sobre um território as vezes é mais importante que os depoimentos das pessoas que lá habitam, histórias que não têm oportunidade de reverberar em outras esferas. Acredito no *Nossa Fala* como uma plataforma que contribui com esse “reverberar”. (Raissa Monteiro, 2022, entrevista escrita – grifo nosso).

Ao longo deste trabalho, pude entender a forma como o *@nossafala* impacta a vida de várias mulheres negras que seguem o perfil, e também daquelas que são colaboradoras do projeto. Estar à frente de uma plataforma que coloca mulheres negras como protagonistas e narradoras de suas próprias histórias é também uma forma de libertação das amarras impostas por uma sociedade racista, que colocou mulheres negras historicamente em espaços delimitados e estereotipados, tolhendo suas identidades, o orgulho de seus corpos e o conhecimento sobre sua ancestralidade. Gabs Ferrera resume seu sentimento de liberdade e a importância do alcance do Instagram para o trabalho de todas as mulheres colaboradoras do *@nossafala*:

Hoje eu trabalho 100% home office com escrita, e era uma coisa que, há uns quatro anos, eu achava que era impossível. [...] Essa experiência foi fundamental, e eu dizer que isso não ajudou em nada é eu estar sonhando, porque realmente ajudou muito. Essa visibilidade que o Instagram dá ultrapassa a questão da comunicação só por comunicar, você consegue viver e trabalhar através disso. Não de uma forma direta, mas eu compreendo que essa experiência de comunicação que eu tive no Instagram, mesmo que não tenha sido remunerada, me levou pra um lugar que hoje eu consigo pagar minhas contas. Eu conheci você, conheci outras pessoas que eu acho - acho não, eu tenho plena certeza - que eu dificilmente teria encontrado, mesmo morando em João Pessoa. **A internet possibilita o encontro de tanta gente em um único perfil, faz com que essas relações aconteçam**, e você me conhecendo e conhecendo outras meninas possa estar construindo o seu Mestrado, é uma coisa que ultrapassa totalmente o Instagram. Coisas como essas é o que realmente demonstra o impacto que tem o que a gente construiu. (Gabs Ferrera, 2021, informação oral – grifo nosso).

Figura 31 – Publicação do @nossafala por Ana Beatriz



Figura 31 – Reprodução: Instagram @nossafala (2021)

O @nossafala é, portanto, uma representação de como as redes sociais se tornaram uma ferramenta de poder para os jovens da atualidade. Ao utilizarem o Instagram para compartilhar suas histórias e contar um pouco de suas experiências pessoais, Gabs Ferrera, Ana Beatriz, Iasmin Soares e Laianna Janu trouxeram à tona os desafios de serem mulheres negras de pele clara e abriram os olhos de outras seguidoras que passavam pelas mesmas questões. Conversar com Ingrid Herculano e Raissa Monteiro e observar a repercussão das postagens na rede social tornaram perceptível o grande alcance do projeto e o impacto na vida de outras mulheres que, de outra forma, talvez não tivessem passado por um despertar sobre suas próprias identidades. Segundo Ribeiro (2018), as mulheres negras que foram sempre invisibilizadas dentro dos movimentos sociais fizeram das mídias sociais “uma forma de disputar narrativas e quebrar o silêncio” (p. 275). E, como o nome do projeto sugere, as falantes não se calam e dão voz à diversas outras mulheres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nascer em um corpo negro nem sempre suscita a certeza de um lugar de pertencimento na sociedade, pois pessoas negras mestiças no Brasil estiveram historicamente tentadas a pertencer ao mundo branco, como forma de ascender socialmente. Engana-se quem acredita que ter a pele negra clara livra o sujeito do racismo, pelo contrário: muitos foram os mecanismos criados para inferiorizar pessoas negras, ao ponto de pessoas negras desejarem embranquecer seus corpos e seus descendentes, na tentativa de desestabilizar o Movimento Negro. Desde o século XIX, período em que cientistas europeus chegaram ao Brasil e que se intensificavam as práticas escravagistas, intelectuais das ciências biológicas e sociais se empenharam em pesquisas que pudessem provar indubitavelmente que pessoas negras eram inferiores a pessoas brancas, tanto no que diz respeito às suas capacidades intelectuais quanto civilizatórias.

Durante vários séculos, cientistas que difundiam as ideologias de mestiçagem e de branqueamento debatiam sobre a possibilidade de a mistura do sangue negro e branco ser um fator que traria malefícios para a sociedade brasileira, ou se seria a solução para branquear a população definitivamente ao longo dos anos. De uma forma ou de outra, o resultado pretendido era o mesmo: livrar-se o quanto antes da mácula negra na sociedade brasileira. No Brasil, alguns nomes se destacaram no movimento de disseminação da ideologia do branqueamento, como o historiador e sociólogo Silvio Romero; o médico legista Raymundo Nina Rodrigues; o médico e cientista João Baptista Lacerda; e o escritor polímata Gilberto Freyre.

[...] o ideário do branqueamento induz a negociações pessoais e contextuais das fronteiras e das identidades dos envolvidos. Essa prática social contribuiu não apenas para encobrir o teor discriminatório embutido nessa construção ideológica, mas também para abafar uma reação coletiva. Assim, a ideologia do branqueamento “atua” no sentido de dividir aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação comum, e faz com que as pessoas procurem se apresentar no cotidiano como o mais “branco” possível. (HOFBAUER, 2006, p. 212-213).

Após a abolição da escravatura, foram criados coletivos de pessoas negras organizadas com a intenção de não mais aceitar as opressões racistas impostas pela sociedade dominada por brancos. O período entre a Primeira República e o Estado Novo (1889-1937) é considerado a primeira fase do Movimento Negro organizado, segundo Petrônio Domingues (2007), com a criação, em alguns estados do Brasil, de grupos de cunho assistencialistas, recreativos e/ou

culturais. Ainda nesta época, destaca-se o surgimento da *imprensa negra*, ou seja, “jornais publicados por negros e elaborados para tratar de suas questões” (DOMINGUES, 2007, p. 104), com o objetivo de dar publicidade às mazelas que afetavam a população negra brasileira, especialmente nos contextos de trabalho, habitação, educação e saúde. Foi só em 1931, com a criação da Frente Negra Brasileira (FNB), instituição da qual tratamos no capítulo 2 deste trabalho, que as primeiras organizações negras com reivindicações políticas mais deliberadas emergiram.

Ainda segundo Domingues (2007), a segunda fase do Movimento Negro organizado ocorreu entre a Segunda República e o início da ditadura militar (1945-1964), um período que foi marcado pela opressão e desarticulação de movimentos sociais. Algumas entidades surgiram nessa fase, como a União dos Homens de Cor (UHC), com o objetivo de elevar o nível econômico e intelectual de pessoas negras em todos os setores, e o Teatro Experimental Negro (TEN), cujo principal propósito era o de proteger os direitos civis e humanos dos negros. O TEN teve como um dos seus idealizadores Abdias do Nascimento, que também foi um dos expoentes do Movimento Negro Unificado (MNU). O MNU é a entidade de maior destaque na terceira fase do Movimento Negro organizado, que ocorreu entre 1978 e 2000, marcada pela reorganização política dos movimentos sociais, com o fim da ditadura militar e processo de redemocratização. De acordo com Domingues (2007), a criação do MNU foi um “marco na história do protesto negro do país, porque, entre outros motivos, desenvolveu a proposta de unificar a luta de todos os grupos e organizações antirracistas em escala nacional” (p. 114), e é por esse motivo que enfatizamos as mobilizações do MNU e suas reverberações dentro do Movimento Negro no Brasil na conclusão dessa pesquisa, no sentido de tornar essas mobilizações uma referência também no que concerne a identidade pessoas negras de pele clara na sociedade brasileira.

O movimento negro ainda desenvolveu, nessa terceira fase, uma campanha política contra a mestiçagem, apresentando-a como uma armadilha ideológica alienadora. A avaliação era de que a mestiçagem sempre teria cumprido um papel negativo de diluição da identidade do negro no Brasil. O mestiço seria um entrave para a mobilização política daquele segmento da população. Segundo essa geração de ativistas, a mestiçagem historicamente esteve a serviço do branqueamento, e o mestiço seria o primeiro passo desse processo. Por isso, condenavam o discurso oficial pró-mestiçagem. Como contrapartida, defendiam os casamentos endogâmicos e a constituição da família negra. O homem negro teria que, inexoravelmente, casar-se

com a mulher do mesmo grupo racial e vice-versa. Por essa concepção, os casamentos interraciais produziam o fenômeno da mestiçagem que, por sua vez, redundariam, a longo prazo, em etnocídio. O discurso nacional pró-mestiçagem era, assim, concebido como uma estratégia da classe dominante para provocar o “genocídio” do negro no país. (DOMINGUES, 2007, p. 116-117).

Nesse sentido, o Movimento Negro Unificado foi um marco fundamental na história do Movimento Negro brasileiro, tendo Abdias do Nascimento como um de seus principais expoentes, posto que este contribuiu com a ideia de que o negro brasileiro não deveria se adequar à sociedade branca, mas sim ter orgulho de sua ancestralidade africana e fortalecer sua cultura e costumes originários – uma concepção baseada no contexto racial segregacionista dos Estados Unidos. As mobilizações do Movimento Negro brasileiro, portanto, foram essenciais para a criação de ações afirmativas, como a lei de cotas para pessoas negras em universidades e concursos públicos, também baseadas nas leis vigentes no país norte-americano. Aqui, retomamos a importância de termos sempre em mente as diferenças das relações raciais no Brasil e no Estados Unidos, apesar de nosso país ter sido fortemente influenciado pelas ações afirmativas do movimento negro estadunidense. No Brasil, a ideologia de mestiçagem incutiu no imaginário da sociedade a ideia de que a miscigenação era a prova cabal de que não existia racismo no país, com a justificativa de que pessoas negras e brancas se relacionavam harmoniosamente. Nos Estados Unidos, vigora a regra de uma gota, que considera qualquer pessoa negra desde que tenha pelo menos “uma gota” de sangue africano. Esse argumento sustentou a segregação racial no país, que foi institucionalizada após a Guerra Civil no século XIX, processo histórico que não se repetiu no Brasil. Faço esse adendo ao concluir esta pesquisa, pois acredito que o Movimento Negro brasileiro venceu suas próprias batalhas e enfrentou desafios diferentes do que nos Estados Unidos, o que não valida a ideia de que não existe racismo no Brasil igual ao país norte-americano, como comumente ouvimos de pessoas que ainda creem no mito da democracia racial.

O mito da democracia racial enfatizava a existência de relações harmoniosas entre pessoas de todas as etnias no país, ignorando e encobrindo o racismo vigente na sociedade da época. Gilberto Freyre foi o precursor desse mito no Brasil, um pensamento elaborado principalmente em sua obra *Casa Grande e Senzala* (1933), que sugere que os homens preferiam mulheres brancas para casar, negras retintas para trabalhos domésticos e mulheres negras mestiças – as chamadas “mulatas” – para relações sexuais. Esse tipo de pensamento

infundiu estereótipos de mulheres negras de pele clara são objetos sexuais, colocando-as em um não lugar étnico e social – nem preta, nem branca.

O processo de exclusão da mulher negra é patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: “domésticas” ou “mulatas”. O termo “doméstica” abrange uma série de atividades que marcam seu “lugar natural”: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar etc. Já o termo “mulata” implica a forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais. Temos aqui a enganosa oferta de um pseudomercado de trabalho que funciona como um funil e que, em última instância, determina um alto grau de alienação. Esse tipo de exploração sexual da mulher negra se articula a todo um processo de distorção, folclorização e comercialização da cultura negra brasileira. (GONZALEZ, 2020, p. 44).

Assim, ao longo da história do Brasil pós-escravidão, a mulher negra enfrentou entraves sociais e institucionais, visto que sofreram uma dupla opressão: o machismo e o racismo. Atualmente, essas opressões se operam dentro da universidade e dos diversos espaços sociais e, conforme pudemos observar ao longo desta pesquisa, mulheres negras foram sexualizadas e colocadas no lugar mais baixo da pirâmide social. Dessa forma, entendemos que a presença de mulheres negras na universidade, principalmente após a aprovação da lei de cotas, foi um fator crucial para a formação de um pensamento intelectual e acadêmico acerca das questões raciais no Brasil, destacando-se o pensamento feminista negro. Foi a partir de então que as mulheres negras puderam pautar a problemática racial dentro do feminismo, historicamente ignorada pelas mulheres brancas que lideraram o movimento.

Com a ampliação de acesso à educação e à tecnologia, mulheres negras do país inteiro puderam transformar a internet em um local de diálogo e liberdade de expressão, onde puderam se conectar com outras mulheres negras de diferentes localidades, mas com as mesmas dores. As redes sociais desempenharam um papel essencial na formação de um pensamento crítico da juventude que já nasceu com acesso facilitado a computadores e *smartphones* conectados à internet. A chamada quarta onda do feminismo trouxe consigo mulheres negras dispostas a se expressarem e não mais permitirem que suas vozes fossem caladas.

Em 2020, com o isolamento social provocado pela pandemia de covid-19, o Instagram foi uma das redes sociais mais utilizadas por jovens brasileiros, especialmente. Essa rede social

deu voz a mulheres negras que não encontraram nas ruas ou em atividades presenciais a oportunidade de pautar questões raciais e suas experiências enquanto mulheres negras na sociedade brasileira. Vozes que ecoaram nos perfis @nossafala, @leituraspretas e @enegrecida, por meio das minhas interlocutoras, fizeram e continuam a fazer a diferença na vida de outras mulheres negras que escolhem seguir seus perfis como fonte de conhecimento, conexão e troca de experiências. Seja por meio de postagens textuais ou vídeos, todas elas se colocam como jovens que redescobriram suas identidades enquanto mulheres negras por meio de vivências acadêmicas e virtuais. Coloco-me na mesma posição, uma vez que me permiti vivenciar mais de perto a rotina de projetos como o Enegrecida, do qual hoje faço parte com muito orgulho e dedicação.

Observar o trabalho desempenhado por minhas interlocutoras permitiu que eu pudesse realizar esta pesquisa, mas também foi através dela que aprendi um pouco mais sobre mim mesma. Como discutimos no início do capítulo 3, as redes sociais permitem um grande alcance de usuários e, principalmente, a formação de laços sociais, e tive a sorte de formar laços duradouros que são atravessados pela dororidade. Concluo este trabalho com a certeza de que o Movimento Negro feminista na Paraíba vive um novo momento desde 2020, visto que temos um aumento do uso das redes sociais e a ampliação de possibilidades de publicação de conteúdos, o que reverbera positivamente para que outras mulheres negras possam entender sobre si mesmas cada vez mais cedo, assim como ocorreu comigo. Citando Angela Davis, afirmo que “quando uma mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”. Por fim, finalizo esta pesquisa certa de que o movimento continua. E assim seguimos.

REFERÊNCIAS

- ACIOLI, Sonia. Redes sociais e teoria social: revendo os fundamentos do conceito. **Informação & Informação**, v. 12, n. 1esp, p. 8-19, 2007. DOI: 10.5433/1981-8920.2007v12n1espp8. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5433/1981-8920.2007v12n1espp8>. Acesso em: 11 jul. 2021.
- ALAKIJA, Ana. Mídia e identidade negra. In: BORGES, Roberto; BORGES, Rosane. (org.) **Mídia e racismo**. Coleção Negras e Negros: Pesquisas e Debates. Petrópolis, RJ: DP et al; Brasília, DF: ABPN, 2012, p.108-154.
- AMARAL, Adriana. Etnografia e pesquisa em cibercultura: limites e insuficiências Metodológicas. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 86, p. 122-135, junho/agosto 2010.
- ANTUNES, Camilla Sissa. Antropologia de afetos: sobre flores, curvas e cores da experiência de campo. **Cadernos NAUI**, v. 4, n. 6, jan-jun 2015. Disponível em: <https://nau.paginas.ufsc.br/files/2016/03/Antropologia-de-afetos-sobre-flores-curvas-e-cores-da-experiencia-de-campo.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2021.
- BOURDIEU, Pierre (ed.). **A miséria do mundo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- CARNEIRO, Sueli. **Feminismos negros, com Sueli Carneiro, Bianca Santana e Djamila Ribeiro**. Youtube, 27 jun. 2020a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2mmuyRXHHg0> Acesso em: 24 mai. 2022.
- CARNEIRO, Sueli. Mulher negra. In: CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020b.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020c.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011. *E-book*.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. *E-book*.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. 9 ed., v. II. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. *E-book*.

COSTA, Cristiane. Rede. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.) **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento Negro Brasileiro**: alguns apontamentos históricos. Tempo, v. 12, 2007.

ERIKSEN, Thomas H. **Ethnicity and nationalism**: anthropological perspectives. Londres: Pluto Press, 2010.

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

FARIA, Louise Scoz Pasteur de. **Etnografia na pandemia**: algumas experiências de trabalho de campo. UFRS, 2020. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/ifch/index.php/br/etnografia-na-pandemia-algumas-experiencias-de-trabalho-de-campo-1>. Acesso em: 31 maio 2021.

FERNANDES, Ana Carolina Machado. **#Musas do Instafit**: As construções de corpos e reputações mediadas pela rede social Instagram. Dissertação (Pós-graduação em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

FERRAZ, Cláudia Pereira. A etnografia digital e os fundamentos da Antropologia para estudos em redes on-line. **Aurora**: revista de arte, mídia e política. São Paulo, v.12, n.35, p. 46-69, jun.-set. 2019

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48ª ed. — São Paulo: Global, 2003. Disponível em: <http://www.unirio.br/unirio/unirio/cchs/ess/Members/debora.holanda/teorias-do-brasil-2019-01/unidade-2/gilberto-freyre-casa-grande-e-senzala/view>. Acesso em: 03 jul. 2021.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos de identidade negra. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: Ensaios, intervenções e diálogos. Org. Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. Diáspora Africana: Filhos da África, 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva de estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2014.

HASENBALG, Carlos; Gonzalez, Lélia. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Introdução. In: : HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HOOKS, bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

KAUFMAN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva**: um guia para a pesquisa de campo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

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

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand L. **Vocabulário da Psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social**: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador: Edufba, 2012.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

LIMA, Ducilei da Conceição. **#Conectadas**: o feminismo negro nas redes sociais. Tese (Doutorado em Ciências Humanas e Sociais) – Universidade Federal do ABC. São Bernardo, SP, 2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo, Abril Cultural, 1984.

MORAES, Andrea; FARIAS, Patrícia Silveira. Na academia. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. 5 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **Genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3 ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. 3 ed. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

OLIVEIRA, Ananda Vilela da Silva. As potencialidades de mulheres negras na produção acadêmica. **Equatorial**, v. 7, n. 12, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz M. Censo e Demografia: a variável cor ou raça nos interior dos sistemas censitários brasileiros. In: PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Livio (org.). **Raça**: novas perspectivas antropológicas. 2 ed. Salvador: EDUFBA, p. 25-62, 2008.

PETRY, Dalila Floriani. Revisitando o Floresta Digital: notas sobre o esforço de uma descrição sociotécnica. In: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (org.). **Políticas Etnográficas**. Brasília: ABA Publicações, 2016.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. 2 ed. São Paulo: Editora Nós, 2018.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

RIBEIRO, Djamila. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. **SUR** – Revista Internacional de Direitos Humanos. São Paulo, v. 13, n. 24, p. 99-104, 2016.

RIBEIRO, Stephanie. Quem somos: mulheres negras no plural, nossa existência é pedagógica. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIFIOTIS, Theophilos. Desafios Contemporâneos para a Antropologia no Ciberativismo: o lugar da técnica. In: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (org.). **Políticas Etnográficas**. Brasília: ABA Publicações, 2016.

RODRIGUES, Luciana Ribeiro; PIMENTA, Francisco José Paoliello. Discussões sobre o conceito de ciberativismo e suas práticas atuais através de uma abordagem pragmaticista. XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2015. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-3234-1.pdf>. Acesso em: 02 out. 2019.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011, 95p. ISBN 978-85-7982-075-5. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/h53wj/pdf/rodrigues-9788579820755.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2022.

ROMERO, Sílvio. **História da Literatura Brasileira**. 29 ed. São Paulo: Cultrix, 1975.

SANTOS, Flávia Martins; GOMES, Suely Henrique de Aquino. **Etnografia virtual na prática**: análise dos procedimentos metodológicos observados em estudos empíricos em cibercultura. VII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de Pesquisadores em Cibercultura. Disponível em: https://abciber.org.br/simposio2013/anais/pdf/Eixo_1_Educacao_e_Processos_de_Aprendizagem_e_Cognicao/26054arq02297746105.pdf Acesso em: 28 jun. 2021.

SKÅGBY, Jorgen. **Online Ethnographic Methods**: Towards a Qualitative Understanding of Virtual Community Practices. Copyright IGI Global. Linköping, Sweden, 2011.

SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.) **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TELLA, Marco Aurélio Paz. Estigmas e desqualificação social dos negros em São Paulo e Lisboa. In: **Revista Ponto-e-Vírgula**, n. 3, p. 152-169, 2008.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, [1975] 2010.

XAVIER, Elton Dias; XAVIER, Solange Procopio. Políticas de Ação Afirmativa e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos. **Desenvolvimento em Questão**, Editora Unijuí, v. 7. n. 14, jul./dez 2009.