

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL - PPGMS

LETÍCIA SERAFIM DA SILVA LIMA

**PROCEDIMENTOS PARA UMA MEMÓRIA DECOLONIAL:
testemunhos de mulheres negras sobre seus
processos formativos**

Rio de Janeiro
2024

LETÍCIA SERAFIM DA SILVA LIMA

**PROCEDIMENTOS PARA UMA MEMÓRIA DECOLONIAL:
testemunhos de mulheres negras sobre seus
processos formativos**

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-graduação em
Memória Social da Universidade Federal
do Estado do Rio de Janeiro, como parte
dos requisitos necessários para a obten-
ção do título de Mestre em Memória So-
cial

Orientador: **Prof. Dr. Manoel Ricardo de Lima**

Coorientadora: **Prof(a). Dr(a). Ana Amélia Lage Martins**

Rio de Janeiro

2024

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

S648 Serafim da Silva Lima, Leticia
 / Leticia Serafim da Silva Lima. -- Rio de Janeiro,
2024.
 239

Orientador: Manoel Ricardo de Lima.
Coorientador: Ana Amélia Lage Martins.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Estado
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória
Social, 2024.

1. racismo. 2. feminismo negro. 3. pedagogia
decolonial. I. Ricardo de Lima, Manoel , orient. II. Lage
Martins, Ana Amélia, coorient. III. Título.

LETÍCIA SERAFIM DA SILVA LIMA

**PROCEDIMENTOS PARA UMA MEMÓRIA DECOLONIAL:
testemunhos de mulheres negras sobre
seus processos formativos**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Memória Social

BANCA EXAMINADORA

Orientador

Prof. Dr. Manoel Ricardo de Lima
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - Unirio

Coorientadora

Profa. Dra. Ana Amélia Lage Martins
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - Unirio

Membro avaliador

Profa. Dra. Andréa Lopes da Costa Vieira
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - Unirio

Membro avaliador

Profa. Dra. Ynaê Lopes dos Santos
Universidade Federal Fluminense - UFF

AGRADECIMENTOS

Agradeço as quatro mulheres que me concederam suas histórias, seus testemunhos e experiências de vida com tanta generosidade e abertura. Suas narrativas norteiam essa pesquisa e dão sentido a ela. Obrigada pela troca, pela cumplicidade, pela possibilidade de nos reconhecermos umas nas outras.

Aos meus ancestrais e guias que me guardam e cuidam, cujas presenças se manifestam permanentemente em minha vida. Entre eles, minha avó Nadir que deixou esse plano durante o curso do mestrado e quem sei que me guiou durante a escrita deste trabalho. Minha referência do mais puro afeto e valor pela educação.

Agradeço ao meu filho, Benjamin, que realizou uma revolução dentro de mim e que me preparou para viver a travessia do mestrado. De quem as horas que passei em frente ao computador lhe foram subtraídas de atenção, no entanto, jamais se ressentiu ou lamentou, pelo contrário, me apoiou com a generosidade e a alegria que coloca no mundo.

Agradeço ao Vitor, meu companheiro, que sempre esteve ao meu lado em todas as tentativas de ingressar no mestrado e em todas as formações e projetos que empreendi ao longo desse tanto de vida que já partilhamos. Dividimos as tarefas, os cuidados com o filho, o amor e o respeito pela trajetória de cada um.

Aos meus pais, Bete e Cesar, que sempre apoiaram todas as escolhas e caminhos trilhados por mim até aqui. São minha base e repercuto seus ensinamentos em todas essas linhas.

Às amigadas, que também são minha rede, me nutriram e trouxeram leveza pra minha vida, sem as quais tudo poderia ter sido bem mais pesado.

Agradeço as minhas parceiras de trabalho, Lelê e Nena, que foram escuta e compreensão quando precisei me ausentar para me dedicar aos estudos.

Agradeço à professora e coorientadora, Ana Amélia Martins, que ingressou nesse processo trazendo contribuições, referências importantes e refinamento à minha escrita.

Agradeço à banca examinadora composta por duas intelectuais e mulheres negras inspiradoras, as professoras Andréa Lopes e Ynaê Lopes dos Santos. Tê-las avaliando este trabalho é de importância singular para mim. Agradeço muitíssimo pela oportunidade de aprendizado.

Por fim, agradeço ao meu orientador, Manoel Ricardo de Lima, que me incentivou a colocar este projeto no mundo. Um amigo, pessoa que admiro pela força do pensamento

transgressor e inconformado. Agradeço pelas conversas, ampliações e tensionamentos necessários para o aprofundamento das reflexões críticas que costuraram este trabalho. Sou grata pelo olhar generoso e palavras carinhosas que sempre o acompanham. Uma alegria e privilégio tê-lo amparando minha escrita e trajetória acadêmica.

RESUMO

A partir da análise de produções narrativas de mulheres negras em diferentes contextos e performatividade de raça, sexualidade e classe, o trabalho reflete sobre as possibilidades de agência, (auto)criação e pedagogias decoloniais (Walsh 2014) em torno da experiência de mulheres diante do trauma perpetrado pelo racismo cotidiano e estrutural da sociedade brasileira. Estruturada metodologicamente por entrevistas narrativas biográficas com quatro mulheres negras residentes da cidade do Rio de Janeiro, a pesquisa investiga como estas procedem e processam os movimentos para a tomada de posição política e subjetiva orientada à decolonialidade de corpos e identidades, como inventam e projetam novas possibilidades de vida, de ser e estar no mundo. A partir dos testemunhos, busca-se compreender os processos de autorrecuperação, como define bell hooks, e de um tornar-se sujeito, em oposição ao processo de desumanização que a colonialidade direciona a elas. Investiga, neste sentido, as proposições políticas que, em suas práticas, podem contribuir para o rompimento de um confinamento existencial ao qual historicamente foi legado a este grupo, propondo leituras críticas sobre como são criadas frestas e fissuras no "muro da branquitude" que tensionam as colonialidades do poder e do gênero, tal qual definem Anibal Quijano e María Lugones. Reafirma, conclusivamente, a produção de conhecimento sobre o testemunho de mulheres negras, suas estratégias de resistência e pedagogias decoloniais como uma forma de costurar os fragmentos de memória e ancestralidade que não sucumbiram ao esquecimento.

Palavras-chave: Racismo; feminismo negro; feminismo decolonial; pedagogia decolonial; testemunho.

ABSTRACT

Based on the analysis of narrative productions by black women in different contexts and performativity of race, sexuality and class, the work reflects on the possibilities of agency, (self)creation and decolonial pedagogies (Walsh 2014) around the experience of women facing the trauma perpetrated by daily and structural racism in Brazilian society. Methodologically structured by biographical narrative interviews with four black women living in the city of Rio de Janeiro, the research investigates how they proceed and process movements to take a political and subjective position oriented towards the decoloniality of bodies and identities, how they invent and project new possibilities of life, of being and being in the world. Based on the testimonies, we seek to understand the processes of self-recovery, as defined by bell hooks, and becoming a subject, as opposed to the process of dehumanization that coloniality directs towards them. In this sense, it investigates the political propositions that, in their practices, can contribute to the breaking of an existential confinement that has historically been bequeathed to this group, proposing critical readings on how gaps and fissures are created in the "wall of whiteness" that tension the colonialities of power and gender, as defined by Anibal Quijano and María Lugones. It conclusively reaffirms the production of knowledge about the testimony of black women, their resistance strategies and decolonial pedagogies as a way of stitching together the fragments of memory and ancestry that have not succumbed to oblivion.

Keywords: Racism; black feminism; decolonial feminism; decolonial pedagogy; testimony.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| 1. INTRODUZINDO AS QUESTÕES | 9 |
| 1.1. O "muro" da branquitude | 17 |
| 2. APORTES TEÓRICOS | 19 |
| 2.1. Feminismo negro e pensamento decolonial..... | 19 |
| 2.2. Memória e linguagem | 21 |
| 2.3. Memórias soterradas ou como interromper o contínuo da história | 25 |
| 2.4. Colonialidade e produção da diferença | 29 |
| 3. ESCOLHAS METODOLÓGICAS | 32 |
| 3.1. A ascensão das subjetividades | 32 |
| 3.2. O perfil e a escolha das entrevistadas | 37 |
| 3.3. As entrevistas | 39 |
| 3.4. As análises | 40 |
| 4. CAPÍTULO 1: IMAGENS DE CONTROLE E CONFINAMENTO EXISTENCIAL | 43 |
| 4.1. A invenção da raça | 43 |
| 4.2. A produção da diferença | 49 |
| 4.3. Devir negra no mundo | 51 |
| 4.4. Olhando para o passado: confinamento de mulheres negras brasileiras | 52 |
| 4.5. E hoje? Rompemos o confinamento? | 55 |
| 4.6. O espectro | 59 |
| 4.6.1. A inviabilizada | 60 |
| 4.6.2. A estrangeira | 63 |
| 4.6.3. A rainha do show | 67 |
| 4.7. Confinamento de narrativas | 71 |
| 5. CAPÍTULO 2: A CONSTRUÇÃO DA CONSCIÊNCIA CRÍTICA RACIAL | 76 |
| 5.1. Identidade racial no Brasil: breve histórico | 76 |
| 5.2. O trauma do racismo brasileiro | 79 |
| 5.3. A autodefinição | 83 |

| | |
|---|------------|
| 5.4. A construção da consciência racial de Carolina | 86 |
| 5.4.1. A dimensão do sonho | 93 |
| 6. CAPÍTULO 3: ROTAS DE FUGA DE UM MUNDO IMPOSSÍVEL | 100 |
| 6.1. Do feminismo negro ao feminismo decolonial | 104 |
| 6.2. Pedagogias decoloniais: caminhos para a reinvenção do mundo | 113 |
| 6.3. Pedagogias decoloniais e estratégias de resistência de Beatriz | 115 |
| 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS | 125 |
| REFERÊNCIAS | 131 |
| ANEXOS: ENTREVISTAS | 135 |

1. INTRODUZINDO AS QUESTÕES

*"a mulher nasce mulata, parda, marrom, roxinha,
mas tornar-se negra é uma conquista"*
Lélia Gonzalez

Este trabalho é um desejo de encontro. Encontrar narrativas de mulheres negras que estão resistindo ao colonialismo perpetrado por três séculos de escravidão e que estão se movimentando, abrindo frestas, se autocriando e desabrochando apesar de uma ideia de mundo pensada e organizada para sufocá-las, como sufocam as flores em uma redoma de plástico. Busco encontrar as trajetórias formativas e as experiências de vida que possibilitaram a essas mulheres construir espaços de ação e tecnologias decoloniais ao tratar das diferentes formas de se colocar na luta e no mundo para além do trauma do racismo e do colonialismo. Meu interesse é reparar e investigar os procedimentos e processos de narrativas de mulheres negras e as relações que lhes foram atravessadas durante a vida, também como suas formações intelectuais, para a constituição de sentidos afirmativos a respeito de suas negritudes. Entendendo que é uma construção de memória contínua, oscilante, não-linear e, ao mesmo tempo, com enfrentamentos de muita dor, mas de libertação. Enfim, investigar como procedem e processam movimentos para uma tomada de posição política e subjetiva para a descolonização.

É um desejo de encontro com uma mulher que quase não é figurada nas apresentações e representações do que a hegemonia branca construiu. Uma representação ideológica¹, por exemplo, que não permite que mulheres negras se enxerguem ou sejam reconhecidas como intelectuais. Sabemos que atualmente a produção intelectual de mulheres negras é bastante profícua, estão teorizando, publicando livros, escrevendo artigos, produzindo cultura e criando em vários campos artísticos e do pensamento. No entanto, todo esse esforço ainda são pequenas brechas em um muro muito denso de exclusões e apagamentos. Ainda são poucas as mulheres que têm sua produção de conhecimento reconhecida e ainda é mínima a inclusão de suas produções nas bibliografias acadêmicas. Muitas vezes esse pensamento acaba se restringindo a circuitos específicos, na maioria das vezes gira e volta apenas ao público negro.

No Brasil, desde o período colonial até os dias de hoje, as narrativas hegemônicas continuam a reproduzir imagens estereotipadas de mulheres negras em situações de su-

¹ Compartilhamos aqui o entendimento de ideologia de Terry Eagleton para quem os valores ideológicos são fundados em práticas sociais, culturais, políticas e econômicas que regem e sustentam relações de poder, moldando, dessa maneira, as percepções e experiências no mundo.

balternidade ou violência: os estupros, os espancamentos, os feminicídios, os assassinatos dos filhos. Somos inundadas cotidianamente por notícias que publicam o horror que é ser mulher negra nesse país. São as histórias das "Cláudias"² assassinadas e arrastadas por viaturas de polícia que deveriam protegê-las, as mortes dos filhos de trabalhadoras que caem do vão dos prédios das patroas³, do assassinato dos filhos de mulheres periféricas pelo Estado. São as histórias que forjaram essas existências, que fundam uma certa subjetividade atravessada por uma memória de dominação sobre o que significa ser mulher negra no Brasil.

A criação e manutenção dessas imagens é uma das tarefas mais bem-sucedidas do que conhecemos como modernidade capitalista, patriarcal, de hegemonia branca. É o roubo da subjetividade de pessoas negras: um dos mecanismos mais eficientes que o racismo encontrou para a perpetuação do poder da hegemonia branca. Não basta produzir diferentes tipos de violências física e material, mas a forma como essas violências são anunciadas, registradas e naturalizadas constituem mecanismos de manutenção de poder. Uma luta das imagens que provoca o apagamento e o silenciamento sistemático das histórias, das vozes, da memória do povo negro como uma forma de retirar dele toda uma noção básica de humanidade e assim justificar as formas de exploração, exceção, opressão e, principalmente, um lançar de quase toda essa comunidade à margem dos direitos civis.

Neste sentido, realizar um estudo em torno da possibilidade de (re)existência de mulheres negras a partir de suas próprias visões sobre esses movimentos é, em si, uma forma de se posicionar contra a colonialidade que nos confina em existências estigmatizadas. Essa pesquisa pretendeu ainda ser uma busca de encontro comigo mesma, com

² Cláudia Silva Ferreira foi morta aos 38 anos, vítima de bala supostamente perdida durante operação da Polícia Militar do Rio de Janeiro no Morro da Congonha, Zona Norte, em abril de 2014. Conhecida como Cacau, trabalhava como auxiliar de serviços em um hospital e, em setembro daquele ano, completaria 20 anos de casada com o companheiro com quem teve quatro filhos. Ao sair para comprar pão para os filhos, Cláudia se tornou mais uma vítima atingida durante uma operação policial. Os policiais, alegando que levariam Cláudia para um hospital, a colocaram no porta-malas da viatura, no entanto um cinegrafista anônimo que os seguiu, registrou o momento em que o corpo de Cláudia caiu do porta-malas e foi arrastado por 350 metros, preso ao carro apenas pela roupa. O vídeo divulgado pela imprensa teve grande repercussão no Brasil e no mundo, gerando protestos por justiça. Em 2020, nenhum dos policiais acusados do homicídio e da remoção do cadáver de Cláudia havia sido julgado ou punido pela Polícia Militar, que não abriu sequer um processo administrativo para avaliar se os policiais tinham condição de permanecer na corporação.

³ Referência à morte do menino Miguel, de 5 anos, que caiu do vão do 9º andar de um prédio de luxo em Recife enquanto estava sob os cuidados da patroa de sua mãe, Sari Corte Real, ex-primeira-dama do município de Tamandaré. A mãe do menino, Mirtes Renata, na época trabalhadora doméstica, que seguia trabalhando mesmo não sendo o serviço doméstico considerado essencial no período de pandemia, deixou o filho sob os cuidados de Sari para passear com o cão da patroa. A ex-primeira-dama foi condenada por abandono de incapaz que resultou em morte e responde ao processo em liberdade. Em 2023, foi aprovada no vestibular para Medicina.

meus processos formativos, com minha sensação de não pertencimento e de não legitimidade nos espaços de produção de conhecimento até o momento em que "tomo consciência" do quanto e de como essa ilegitimidade faz parte de um projeto de dominação e que era preciso me emancipar. Não foram poucos os percursos que me direcionaram para essa tomada de consciência. Na vida de meninas negras, desde muito cedo, são diversos e variados os acontecimentos que nos obrigam a questionar o que está posto, diferentes formas de violência interseccionadas pelo racismo, pelas questões de classe, gênero, sexualidade etc.

No meu caso, que nasci em uma família interracial, de classe média, em uma cidade do interior do estado do Rio de Janeiro, vivi boa parte da infância e juventude sob o manto da democracia racial e inserida nos valores da branquitude. Sempre me entendi uma menina negra, filha de uma mulher negra, forte e aguerrida, que lembrou de me colocar de cabeça erguida por onde andávamos. Ela sabia que nos espaços da branquitude, onde fomos criadas, constantemente tentam nos colocar no "nosso lugar", por mais que nossa condição material não fosse precarizada como a da maioria negra da nossa cidade. O fato é que, diante disso, fica muito claro e evidente, o quanto o projeto colonial é muito poderoso e, apesar de ter herdado esse aparente destemor, os tentáculos de uma suposta democracia racial permitiram que por longos anos eu vivesse a fantasia de não reivindicar a raça como condição da minha existência. O silêncio sobre essa questão ditou minhas relações e os espaços que frequentei, entre eles a escola, que jamais me permitiu estabelecer uma relação crítica com meu pertencimento racial e com o racismo como uma estrutura que condiciona essas mesmas relações sociais e determina o lugar no mundo que pessoas brancas e negras vão ocupar e como elas devem se sentir.

Importante atentar e perceber que, de acordo com a professora Nilma Lino Gomes (2002), a identidade negra é construída nas relações com o outro, a partir do confronto com o diferente, e está no diálogo e no conflito. Uma vez que o diálogo e o conflito me eram negados, foi muito difícil identificar e nomear as diversas e sutis experiências de racismo que se faziam presentes no meu cotidiano. Situações em que outras crianças faziam piadas referentes aos meus cabelos, as quais eu apenas ignorava e me sentia profundamente envergonhada e que mais tarde me fez querer alisá-los. Ou situações em que era excluída de brincadeiras e simplesmente não entendia o porquê, as diversas ocasiões em que me senti inadequada e inferiorizada por receber menos ou nenhuma atenção de professores ou de outros adultos, o sentimento de que era pouco atraente para os meninos e de que minhas amigas brancas eram muito mais bonitas do que eu. Ao silêncio respondia com silêncio. Não tocava no assunto, não promovia nem forçava diálogos para

não gerar conflitos sobre o tema. Esse silenciamento no ambiente escolar, somado ao racismo estrutural da sociedade e à violência simbólica de não se ver representada na mídia, nos brinquedos e produtos da indústria cultural, assim como nos espaços de poder, constituíram em mim e em grande parte de mulheres negras uma determinada subjetividade pautada na ausência, na falta e no sentimento de inferioridade. Cada uma com suas possibilidades – e principalmente na falta delas – cria suas próprias estratégias para superar ou lidar com isso, mas todas com esse atravessamento em comum.

Quando mudei para o Rio de Janeiro, e fui cursar Comunicação Social – Jornalismo na PUC/Rio, passei por um dos maiores impactos culturais da minha vida. Em um curso elitizado que evidenciava a minha diferença de classe, de experiência cultural, de raça, que não colaborava para um entendimento abrangente da opressão estrutural que gerava essa desigualdade e da sensação de invisibilidade muito contundente que violentava meu corpo a cada vez que percorria o pilotis da instituição. Um sentimento de inadequação ditou boa parte da minha trajetória acadêmica naquele espaço eminentemente branco, frequentado por estudantes de classe alta e com indisposição de convívio com a diferença. Uma sensação de opressão para a qual eu, aos 19 anos, não dispunha de vocabulário ou cognição para nomear ou mesmo elaborar. Isso só veio a acontecer alguns anos depois, quando já trabalhava em organizações sociais desenvolvendo metodologias e materiais educativos com o objetivo de envolver moradores de espaços populares na construção crítica de um pensamento acerca das opressões de classe, gênero e raça. Não havia entendimento crítico ainda, porém imagino que as experiências provocadas pelo racismo me levaram, mesmo que de forma quase inconsciente, a direcionar meu caminho para uma área - as organizações de direitos humanos - que me ajudaram a construir uma estrutura intelectual para a elaboração de um vocabulário decolonial e de minha pedagogia decolonial.

Foram alguns anos depois de formada e já atuando nessas organizações que resolvo fazer a segunda graduação. Por algum motivo, ou pelo motivo que vamos abordar neste trabalho, o qual Lélia Gonzalez, já nos anos 1970, denominava de "confinamento existencial", sempre achei que meu corpo não cabia no papel de jornalista, e trabalhar em ONG's era uma forma de não ser jornalista, embora estivesse atuando como coordenadora de comunicação já há alguns anos e sendo remunerada por isso. Mas a "causa social" envolvida nestes trabalhos era o que me movia, era o que eu justificava para continuar atuando como comunicadora. Assim, em 2009 ingressei no curso de Pedagogia na UNIRIO - modalidade semipresencial. Foi neste período que entrei em contato com o pensamento de bell hooks. Seu livro *Ensinando a transgredir*, publicado no Brasil em 2013, foi

uma revelação que me deu o estalo cognitivo para o letramento racial, assim como uma criança que durante o processo de alfabetização vai acumulando os conhecimentos até que vira uma chave e passa a entender as tecnologias encantadas da leitura e da escrita.

A partir dessa experiência pude nomear uma série de violências e entender que a teorização sobre vivências como mulher negra, sejam elas materiais ou simbólicas, eram também um antídoto contra o envenenamento do racismo. Mergulho, assim, num processo de formação e busca que converge *com* os movimentos decoloniais e identifico isso como um processo intelectual negro. Ou seja, um processo teórico necessário para a formação intelectual negra, doloroso, mas também um lugar de recuperação. Assim, passei a ter consciência de que o que tenho feito e buscado é, na verdade, um processo de teorização das minhas práticas, das minhas experiências com os modelos de opressão e com os gestos para superação nos meus percursos de vida, entre eles o com a universidade. Meu “empretecimento” veio junto com o feminismo negro, que me permitiu engajamentos aos processos críticos contra opressões vividas e que me fortaleceu e capacitou para a luta. Como aponta bell hooks, “dentro dos movimentos feministas revolucionários, dentro das lutas revolucionárias pela libertação dos negros, temos de reivindicar continuamente a teoria como uma prática necessária dentro de uma estrutura holística de ativismo libertador (2013, p.96).

Durante a escrita da monografia da pós-graduação Lato-Sensu em Educação Infantil da PUC-Rio, que fui realizar mais tarde, entre 2017 e 2018, passei a compreender melhor os processos de formação e as trajetórias de conhecimento que guiam a minha prática até aqui. Um caminho de descolonização do pensamento e, principalmente, do corpo; e isto, com força política, se entendemos que todo pensamento só é se *com* corpo, que todo corpo só é se também *com* pensamento; e desdobrando: algo como corpo é pensamento, pensamento é corpo. E foi importante voltar a circular por aqueles pilotes mais de 10 anos depois, com outra conformação subjetiva, com outra perspectiva sobre mim e sobre o outro (aquele espaço acadêmico) e sentindo meu corpo finalmente ocupando e se projetando sobre o espaço com força de existência. Algo que remete àquilo que Walter Benjamin já postulava, de que a *experiência* só é possível na radicalização política das *vivências*, quando estas passam a ser incorporadas. A experiência é o que fere, adere, se vincula, rasga, se cumpre como tomada de posição diante do mundo.

Portanto, ao longo dos últimos 15 anos, como força da e com a experiência no mundo, tenho reivindicado um lugar social que ultrapasse os processos de colonização a partir das projeções críticas e políticas retratadas pelo que hoje entende-se por *descolonização*. Isto posto, imagino este trabalho como uma travessia de descolonização. Traves-

sia em que são costuradas as reflexões sobre minhas experiências *com* as narrativas de trajetórias de formação de quatro mulheres negras. A construção de um sentido de memória presente neste estudo que apresenta a vida de mulheres negras entre experiência e testemunho, sai e volta até mim pois, frente a essa questão, é impossível não pensar em minhas circunstâncias, como mulher negra, professora, pesquisadora e em processo de formação intelectual sem inferir nessa linha espiralada *com* a vida dessas mulheres que somos, ampliando essa ideia para o sentido de comunidade.

Um processo colaborativo de formação de e para uma intelectualidade negra. E é fato que, ao mesmo tempo, outras mulheres, intelectuais negras, são convidadas também a participar dessa conversa. Atualmente, a produção intelectual de mulheres negras tem encontrado nas redes sociais grande espaço de repercussão e de discussão contra o racismo e a colonialidade. Reflexões, trechos e fragmentos dessas narrativas também vão compor nossos quadros. Apresento mulheres que estão em processos parecidos com os que vivo, de emancipação e de recuperação a partir de práticas e reflexões atuando de forma antirracista, antipatriarcal e anticolonial. O que quero entender com isso é, entre outras coisas, qual a importância das práticas de teorização das experiências vividas de opressão para uma luta política decolonial? Quais são os espaços formativos que potencializam o processo de descolonização dessas mulheres? Onde encontram terra fértil para realizar essas teorizações como práticas que podem levar à construção de sua intelectualidade negra?

Essa pesquisa também é movida pela falta ou por uma necessidade de ver espaços de produção de conhecimento, sejam eles acadêmicos ou não, mais enegrecidos. Os corpos de mulheres negras estão cada vez mais tingindo com diversas tonalidades os espaços da universidade e do pensamento, dos circuitos da arte, da literatura, do cinema etc. O aumento das taxas de escolaridade observadas no Brasil, a partir dos anos 1990, com o chamado processo de “democratização” da educação, resultando na ampliação dos números de matrículas em todas as etapas da educação básica é, sem dúvida, um marco para iniciarmos nossa análise sobre esse avanço da escolaridade de mulheres negras. Posteriormente, as ações afirmativas, com a política de cotas em instituições públicas e o Programa Universidade para Todos (Prouni) em instituições privadas podem explicar esse avanço em termos quantitativos. Dados do “Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil”⁴, produzido pelo IPEA (2013), articula gênero, raça e classe para entender a inserção e trajetória de mulheres negras no

⁴ O dossiê analisa os dados do Retrato das desigualdades de gênero e raça, cuja quarta edição foi publicada em 2011 e traz dados para o período de 1995 a 2014.

ensino superior. O documento aponta que na primeira década dos anos 2000 a taxa de pretos e pardos no ensino superior teve um aumento mais acelerado que a de brancos. Entretanto, deve-se levar em consideração que estes grupos partem de indicadores muito reduzidos quando comparados com brancos, sejam homens, sejam mulheres. Em 2003, a porcentagem referente a estudantes negras no ensino superior correspondia a 15%, em 2009, subiu para 21%. Mulheres brancas em 2003 representavam 42% das matrículas no ensino superior e em 2009 esse número recuou para 36%.

No entanto é preciso observar com cautela taxas a respeito da evolução na escolaridade de mulheres negras, pois esse dado pode mascarar a persistência da reprodução das desigualdades na educação.⁵ Informações relacionadas à origem familiar, local de moradia, faixa etária e renda, entre outras, são cruciais para compreender como se reproduzem as desigualdades na educação e como se dão os desafios na prática para que mulheres negras tenham sucesso na sua trajetória acadêmica, por exemplo. Além disso, o dossiê aponta que as instituições e cursos mais conceituados que conduzem às posições de poder econômico e político ainda estão ocupados majoritariamente por homens brancos.

O nível de inserção de mulheres negras no mercado de trabalho é o mais baixo entre as categorias homens (brancos e negros) e mulheres brancas. Quanto ao grau de instrução e a inserção mercado de trabalho essa realidade se torna ainda mais dramática. Mulheres negras ocupam os postos com menor remuneração e os mais precarizados. O documento "Estatísticas de Gênero - Uma análise dos resultados do Censo Demográfico 2010", realizado pelo IBGE em 2014, mostra que as mulheres negras (pretas e pardas) compõem a maior proporção de trabalhadoras domésticas com carteira de trabalho assinada, 57%, e sem carteira assinada, 62,3%. Entre a população ocupada, as mulheres negras apresentam elevada participação na categoria sem instrução ou com o ensino fundamental incompleto, representando 42,5%. Mulheres brancas na mesma categoria representam 28,2%. Portanto, a realidade de mulheres negras, apesar de começar a esboçar algum nível de melhora por conta dos avanços na escolaridade, é ainda a mais precarizada entre as categorias raciais e de gênero.

⁵Uma análise da Pnad (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) Contínua Anual apresentou dados mais atuais a respeito da inserção de mulheres negras no ensino superior público. O documento mostra que mulheres negras (pretas e pardas) compõem o maior grupo presente em universidades públicas em 2019, sendo 27% dos estudantes do ensino superior público, um crescimento relevante desde 2001, quando o mesmo levantamento demonstrava que esse grupo representava apenas 19% no total de universitários dessas instituições, enquanto mulheres brancas marcavam 38%. Esse dado precisa ser analisado à luz da crítica mencionada acima a fim de não ocultar possíveis desigualdades no que se refere à permanência de mulheres negras na universidade, o prestígio dos cursos que frequentam, assim como a consequente inserção no mercado de trabalho e nível de remuneração.

Além disso, ainda encontramos currículos dos cursos de ciências humanas massivamente referenciados a autores eurocentrados e masculinos. A demanda por mais produção intelectual negra é uma necessidade explícita para se entender a colonialidade contemporânea e a representação feminina negra nessa produção precisa ser evidenciada. Em outras áreas do conhecimento, como ciências exatas e tecnológicas, a existência de mulheres negras é quase nula. Quanto ao mercado de trabalho, as mulheres são maioria em ocupações com menor rendimento⁶ e em áreas como cultura, audiovisual, artes visuais etc. a sua participação ainda é praticamente uma exceção e os desafios de se manter nesses espaços são enormes por conta do racismo institucional. Nossa hipótese é que quanto mais adentram espaços da branquitude - e o processo de tomada de consciência crítica e descolonização geralmente vem acompanhado de uma ascensão social e também (ou conseqüentemente) de uma entrada em espaços hegemonicamente controlados por ela - esses corpos negros atuam como dispositivos que causam pequenas fraturas ou frestas no "muro" da branquitude. Assim, a ideia do "muro" da branquitude, enquanto uma estrutura que limita o trânsito e a possibilidade de existência de mulheres negras tangencia esse estudo e essa pesquisa. Na verdade, focaremos nas minúsculas, mas também grandes e importantes fissuras que as práticas decoloniais dessas mulheres estão imprimindo a esse muro.

⁶ As áreas gerais de formação nas quais as mulheres com 25 anos ou mais de idade estão em maior proporção, isto é, "Educação" (83,0%) e "Humanidades e Artes" (74,2%), são justamente aquelas com menor rendimento mensal médio entre as pessoas ocupadas (R\$ 1.811 e R\$ 2.224, respectivamente). O diferencial se mantém mesmo quando a proporção de mulheres se torna equivalente à dos homens, como na área de "Ciências Sociais, Negócios e Direito", onde as mulheres recebiam 66,3% do rendimento dos homens.

1.1. O muro da branquitude

A imagem em torno do muro da branquitude surge a partir de uma pesquisa que realizei sobre a vida da bailarina Mercedes Batista, a primeira mulher negra a compor o corpo de baile do Theatro Municipal do Rio de Janeiro. Durante a pesquisa encontro uma frase de Abdias Nascimento, intelectual negro amigo da bailarina, sobre a trajetória da artista no corpo de baile do Municipal, que concretizou o conceito de muro *versus* frestas. Abdias Nascimento no documentário "Balé de Pé no Chão", de 2015, fala sobre o processo de ruptura de Mercedes Batista com as normas brancocêntricas presentes no Municipal e a busca por um caminho próprio na dança, saindo da instituição que cometera contra ela uma série de movimentos de estigmatização e invisibilização. Ele conclui que foi esse rompimento e a conexão com as raízes africanas, com o movimento do corpo negro, que lhe permitiu, de fato, se conectar com sua potência artística. Ele diz: "Ela só teve importância quando criou seu próprio caminho". Neste mesmo documentário, Nascimento fala ainda que Batista cumpriu o importante papel de "furar o muro da branquitude". Sua presença no corpo de baile do Municipal, a despeito de todo sofrimento que possa ter-lhe causado o racismo institucional, foi um passo importantíssimo para se tensionar a hegemonia branca dessa instituição ainda altamente elitizada. Em 2021, na comemoração do centenário de Mercedes Baptista, o Theatro Municipal do Rio de Janeiro prestou as devidas homenagens à bailarina. As festividades foram coordenadas por um homem negro, o professor e vice-diretor da Escola Estadual de Dança Maria Olenewa, e também biógrafo de Mercedes Baptista, que como tantos outros negros e negras tiveram suas possibilidades e trajetórias ampliadas por movimentos e tensionamentos promovidos pelos que vieram antes. Compondo, assim, a ideia de comunidade, como uma comunidade quilombola, em que os primeiros vão abrindo as trilhas no meio da mata para os que vão depois.

Portanto, a presença cada vez mais forte de mulheres negras ocupando espaços na universidade, artísticos, culturais, na política, no Direito e nas tecnologias devem atuar não apenas como frestas que rompem com a estrutura da barreira de contenção da branquitude. Isso tudo não sem sofrimento porque ser um corpo único ou excepcional nesses espaços não é missão fácil, significa lidar com o racismo enraizado nessas instituições. Uma ideologia que cria formas perversas para afastar e excluir pessoas negras de determinados espaços de poder e prestígio, entendidos como exclusivos da branquitude. Silvio Almeida – professor e intelectual negro que, agora, nesse ano de 2023, enquanto elaboro esse texto, ocupa o cargo essencial de Ministro dos Direitos Humanos no governo de Luís Inácio Lula da Silva –, nos apresenta o racismo institucional como uma forma de domina-

ção que se dá “com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, os padrões estéticos, e as práticas de poder de um determinado grupo racial tornem-se horizonte civilizatório do conjunto da sociedade” (Almeida, 2020, p.40).

Essa noção retira o racismo da esfera de ações individuais de preconceito e discriminação racial para formas de controle que, por meio de mecanismos institucionais, impõem interesses e mantém privilégios de um grupo racial hegemônico, a branquitude. Interagir com essa dinâmica é um processo extremamente difícil e de potencial adoecimento para mulheres negras. Ser agente do tensionamento dessa estrutura já valeu algumas vidas, a saúde física e mental de muitas mulheres negras, militantes, intelectuais e referências em suas áreas de atuação. Quanto mais politizadas e engajadas na luta, mais difícil se torna a interação com essa conjuntura de forças e mais nítida se torna a constatação das violências sutis, simbólicas ou objetivas do racismo no cotidiano.

Sob a ótica do gênero, sabemos, mulheres negras e racializadas estão geralmente associadas a espaços ou papéis de subserviência exatamente por conta do racismo e do processo de colonização. Desde pequenas, crianças brancas crescem vendo pessoas brancas (muitas mulheres brancas) dando ordens em mulheres negras. Essa dinâmica cristaliza no inconsciente da branquitude um lugar esperado para pessoas negras: a submissão. Por mais que mulheres negras rompam com o que estamos chamando de confinamento existencial, ou seja, comecem a fraturar o muro de uma memória fixa construída pela branquitude e experimentem alguma mobilidade social ou intelectual, vão sempre esbarrar numa espécie de placa de chumbo social que vai tentar lançá-las novamente ao cenário colonial, reproduzindo sobre elas estereótipos de subserviência, objetificação ou de marginalidade. A colonialidade é um redemoinho que se repete com frequência na vida de mulheres negras. O capitalismo, o patriarcado e o racismo realizam com êxito esse papel.

2. APORTES TEÓRICOS

2.1. Feminismo negro e pensamento decolonial

Para refletir sobre essa dinâmica que envolve percursos de vida e processos decoloniais de mulheres negras vamos nos apoiar nas teorias feministas desenvolvidas por intelectuais negras, como a brasileira Lélia González e a estadunidense Patricia Hill Collins, que escreveram – entre outros temas – sobre as intersecções de opressões vividas por essas mulheres e sobre as imagens de controle que o racismo, o patriarcado e o capitalismo impõem às suas vidas. Lélia já falava sobre a realidade brasileira nos anos 1970 exercendo forte crítica ao movimento feminista branco, considerado liberal porque não refletia a realidade das mulheres negras que extrapolava a pauta do movimento. A crítica de Lélia era dirigida à cegueira referente aos atravessamentos de classe e raça dentro do movimento feminista branco que se restringia basicamente às reivindicações sobre liberdade sexual e igualdade nos papéis de gênero e no mercado de trabalho. Além disso, a autora já nesta época elabora a ideia de papéis sociais fixados a mulheres negras na sociedade brasileira que as confinavam em determinados estereótipos e lugares sociais, como:

- 1) mãe preta: aquela que exerce a função materna para crianças brancas;
- 2) doméstica: a que exerce os serviços de mais baixa remuneração e precarizados, como empregadas “domésticas”, serventes, serviços gerais etc.;
- 3) mulata “tipo exportação”: refere-se à exploração sexual da mulher negra, considerada “gostosa” e altamente objetificada. (Gonzalez, 2020).

Além de identificar e denunciar esse aprisionamento existencial e subjetivo, Lélia com forte influência marxista reflete sobre a imensa precariedade das condições materiais de mulheres negras nas décadas de 1950 a 1970. Essa reflexão vai nos servir de referência para, ao comparar os dados atuais sobre a vida dessas mulheres, entender em que sentido há conquistas e quais alternativas possíveis foram criadas para que as mulheres negras conseguissem em alguma medida romper com esse confinamento existencial e pudessem assumir novos papéis na sociedade, tensionando as hegemonias de classe, do patriarcado e da branquitude.

Patricia Hill Collins, por sua vez, nos anos 1990, amplia essa ideia sobre os papéis sociais atribuídos às mulheres negras que limitam sua atuação em torno de estereótipos e

elabora o conceito de "imagens de controle". A autora identifica cinco imagens produzidas pela sociedade patriarcal racista norte-americana a respeito das mulheres negras:

- 1) a matriarca: a mãe má, chefe de família, que por trabalhar fora negligencia a criação dos filhos, contribuindo para seu fracasso. Não articula a pobreza nas famílias negras à ausência de políticas sociais e econômicas e à política de encarceramento em massa de homens negros, culpabilizando as mães e a ausência masculina nas famílias;
- 2) a *mummy*: uma equivalente à mãe preta, é a mulher negra vocacionada ao trabalho físico e doméstico, querida e com autoridade na família branca, mas que conhece seu lugar;
- 3) mãe dependente do estado: faz uso dos benefícios sociais, vista como acomodada, que foge do trabalho e transmite esses valores aos filhos. Depois, esta imagem evolui para a "rainha da assistência social", que "casada com o Estado", vive do dinheiro suado de cidadãos que trabalham e pagam impostos;
- 4) a dama negra: mulher negra qualificada que assume vagas de emprego beneficiando-se de ações afirmativas e são vistas com desconfiança por estarem ocupando vagas que deveriam se destinar a pessoas mais merecedoras, notadamente homens brancos;
- 5) a jezebel: a mulher negra de comportamento sexual "desviante" e tida como sexualmente agressiva (Collins, 2019).

Apesar da teorização de Collins ter outra base social de referência, a sociedade norte-americana, a construção do pensamento em confluência com o de Lélia González, por exemplo, é essencial para que se possa entender as interdições que são direcionadas para esse grupo e suas possibilidades de existência em diversos âmbitos da vida. Lélia também nos apoiará no entendimento do feminismo negro como uma luta que deve ser pautada em consonância com os povos colonizados das Américas. Essa leitura conflui com o que pensadoras feministas decoloniais, como Maria Lugones e Catherine Walsh (pedagogia decolonial), têm postulado como uma tendência importante na produção do pensamento e da prática feminista e de resistência.

Sobre a ideia de regulação e controle dos corpos e subjetividades de pessoas negras citaremos a pensadora brasileira Sueli Carneiro e sua ideia sobre o "dispositivo de racialidade" desenvolvida em torno do conceito de "dispositivo de sexualidade" de Michel

Foucault. Ambos os conceitos referem-se a um tipo de controle-dominância desenvolvido pelas sociedades de cunho disciplinar, como são as sociedades modernas capitalistas/coloniais, para manter alguns grupos em situação de opressão. No caso do dispositivo de radicalidade, Carneiro (2022) centraliza a questão racial como fator predominante para a efetivação desse controle por meio de discursos, imagens, enunciados científicos, instituições, leis etc.

Outra feminista negra que compõe o aporte teórico deste trabalho é a estadunidense bell hooks que, com o seu pensamento, auxilia a articular e a rearticular as reflexões acerca do processo construção da consciência crítica. A partir do que ela afirma em seus textos e livros, por exemplo, é possível entender o quanto esse processo é um caminho para tornar-se sujeito de nossa própria história, um processo que ela denomina como autorrecuperação diante do trauma colonial, um movimento doloroso, porém fundamental para que possamos, nós, mulheres negras, nos colocar com agência no mundo capitalista de hegemonia branca que nos quer invisíveis e silenciadas. Para hooks essa autorrecuperação se dá pelo trabalho de teorização sobre as práticas, as experiências vividas por mulheres negras, ou seja, *com* a problematização e a reflexão crítica sobre a realidade. Ela dialoga, por exemplo, com o professor e educador Paulo Freire, principalmente, do que ele conceitua como uma pedagogia dos oprimidos e que está ligada à reflexão sobre uma realidade material e do quanto a teoria é uma prática e a prática solicita a teoria, ou seja, uma práxis (teoria + prática e prática + teoria) política para que transformações e alterações sociais aconteçam. Ao conceito de autorrecuperação junta-se o de autodefinição de Patrícia Hill Collins, que desenvolve um mapeamento sobre a importância do desenvolvimento da consciência crítica e do autoconhecimento de mulheres negras para o rompimento com processos de dominação e alienação ideológicos.

2.2. Memória e linguagem

O pensamento de bell hooks converge com a ideia de que é a partir da linguagem, da possibilidade de testemunhar as experiências atravessadas por seus corpos pela estrutura colonial, que mulheres negras podem se emancipar e realizar a transição de objeto para sujeito (hooks, 2019b). Essa passagem, diz ela, não é construída sem enfrentamentos e retaliações tendo em vista que as hierarquias de memórias sobre as diferenças de raça, classe e gênero são os “sistemas interligados de dominação”; sistemas que definem quem pode falar, o quê falar, onde falar e, principalmente, quando falar. E tanto no passa-

do como atualmente é muito comum que uma mulher negra seja silenciada ou mesmo desqualificada quando tenta, minimamente, erguer a sua voz.

Entendemos que o processo de construção da consciência crítica é um gesto de deslocamento que se abre com a teorização das experiências dessas mulheres; que esse movimento move suas existências materiais, constituem as suas subjetividades e as conduzem às práticas mais assertivas de enfrentamento à colonialidade. hooks vai dizer que é uma forma de recuperar a voz silenciada, ou seja, essas mulheres, de diferentes maneiras, estão usando suas vozes, seu lugar social para tensionar os muros do confinamento existencial e possibilitando que outras mulheres possam se encorajar a fazer o mesmo. Ela afirma:

fazer a transição do silêncio para fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento. Esse ato de fala, de “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma experiência de nossa transição de objeto para sujeito – a voz liberta (hooks, 2019b, p. 38).

É o sentido político e assertivo, afirmativo, de que quando as mulheres negras assumem a sua voz, elas estão se constituindo como intelectuais negras. Portanto, a intelectualidade negra não diz respeito à inserção ao espaço ou às produções de um pensamento que advém apenas da universidade, mas a todo um processo em que os corpos, a práxis e a experiência, se fazem presentes para construir essa ideia. A dicotomia entre razão e emoção, corpo e alma se desfaz e se reabre como um prisma, um jogo, uma reabertura de sentidos. Teorizar a prática e provocar uma práxis com o pensamento é, portanto, uma experiência insurgente. Dessas experiências que atravessam o corpo é possível desenvolver criticidade e vincular-se à ideia de proposição de uma intelectualidade. E é a partir desse movimento que hooks afirma ser possível recuperar a voz silenciada e conectar-se com um processo de *autorrecuperação*, ou seja, de emancipação.

A linguagem, como tarefa e tomada de posição política, é o espaço que vamos percorrer e nos debruçar, uma vez que é através da linguagem que construímos significados sobre nossas experiências. Walter Benjamin em seu ensaio “*Experiência e pobreza*”, publicado em 1933, argumenta que a transmissão de experiências estava perdendo espaço após a Guerra Mundial que aconteceu entre 1914 e 1918. As narrativas, histórias de vida, ou fábulas, que eram transmitidas dos mais velhos para os mais novos e assim sucessivamente, para ele, são parte de uma dinâmica de fortalecimento da memória e construção de laços comunitários e afetuosos; e com o estabelecimento dos cenários de pe-

sadelo da modernidade e o princípio do autocentramento, tornaram-se escassas. De acordo com o filósofo, o trauma de um dos mais terríveis eventos da história, a guerra técnica de trincheira e de sabotagem, fez com que os combatentes voltassem do campo de batalha mais pobres em experiências comunicáveis. O que Benjamin afirma, de toda maneira, é que a experiência do trauma pode produzir silenciamentos.

Quando pensamos nas experiências de pessoas negras em diáspora⁷ ao longo do período colonial, colocamos uma camada ainda mais grave de perda da possibilidade narrativa. O sequestro, a travessia do Atlântico e a chegada em um novo mundo como seres escravizados, sub-humanizados, ajudaram a sabotar a possibilidade de transmissão de memória ou de acesso a qualquer sentido de origem. A poeta e escritora caribenho-canadense, Dionne Brand, em sua obra *A map to the door of the no return* (“Um mapa para a porta do não retorno”, tradução minha), adota o recurso da narrativa de memórias (ao mesmo tempo lembrança e esquecimento) para abordar diferentes aspectos da experiência de ser uma mulher negra em diáspora. Entre os temas que toca está o sentimento de vazio que é viver como uma estrangeira na terra em que nasceu e sobre a falta de rastro sobre seu passado e origem.

A “porta do não retorno” é o ponto físico da partida de africanos para o Novo Mundo, porém, mais do que real, é o ponto fictício, para onde, ao deixar a África, nunca mais podem voltar. Não há mapas, não há vestígios a seguir, as pegadas foram apagadas e os traços de experiência desaparecem com o tempo, lembrança vaga e esquecimento:

Meu avô nunca se lembrou do nosso nome e talvez, portanto, em um sentido amplo, do nosso caminho. Eu aguardei a palavra que estava na ponta da sua língua. Ele me deixou com essa expectativa, essa curiosidade. Pois o nome que ele não conseguia lembrar era do lugar que não conseguíamos imaginar. África. Era o lugar do qual não nos lembrávamos, mas que se alojou em todas as conversas de quem éramos. Era um segredo visível. Através das transmissões da BBC, fomos habitados pela consciência britânica. Também éramos habitados por um eu desconhecido. O africano. Essa dualidade é um conflito cotidiano, desde a hora em que uma pessoa negra acorda até a hora em que adormece. Quando saíamos para estudar inglês e quando voltávamos para casa para fazer orações cristãs à noite. Tinha-se a sensação de que um ser deveria ser apagado e outro deveria ser cultivado. Mesmo nossos sonhos não estavam livres desse conflito. Flutuamos em uma ilha idílica imaginando um “Continente Negro”. O “Continente Negro” era uma fonte de negação e abraço desajeitado. O eu africano tão permanente, mas tão medroso, porque foi informado por imagens

⁷ Diáspora negra é entendida como o processo de deslocamento forçado de africanos como escravizados, especialmente para o continente americano, durante o período colonial. Neste trabalho, “estar em diáspora” aparece como um atravessamento comum à experiência de se constituir mulher negra em um território estrangeiro, a relação entre construção de identidade e noção de pertencimento, refere-se também à perda da possibilidade de rastreamento da origem e a constituição de uma comunidade imaginada de pessoas que vivem sob o mesmo marco civilizatório marcado pela violência da colonização.

coloniais sobre um africano selvagem e não por qualquer coisa que pudéssemos invocar nossas memórias para nos associar. Por maior que fosse a negação, no entanto, nada desalojou este lugar, este eu, e por maior que fosse o esquecimento, nada obscureceu a “porta do não retorno” (Brand, 2011, p. 16-17).

O que a tragédia de 300 anos de escravidão, e tudo o mais que isso acarreta através da brutalidade colonial, representa para um contingente de cerca de 15 milhões de pessoas negras? Quais as memórias coletivas que ficam, as que são transmutadas, sincretizadas, editadas e transmitidas adiante? Quais as possibilidades de narrar a si e aos que vieram antes? Quanta história de dor é preciso esquecer, ou silenciar, para seguir em frente? O esquecimento, talvez, seja a salvação. Talvez, o tormento. Possivelmente ambos.

Meu avô e eu reconhecemos isso, e é por isso que ficamos mutuamente desapontados. E é por isso que ele não podia mentir para mim. Teria sido muito fácil confirmar qualquer um dos nomes que eu lhe propus. Mas ele não pôde fazer isso porque ele também viveu esse momento de ruptura. Não éramos do lugar onde morávamos e não conseguíamos lembrar de onde éramos ou quem éramos. Meu avô não conseguia evocar uma visão de paisagem ou um povo que pudesse nomear. E isso era profundamente perturbador (Brand, 2011, p. 5).

Não lembrar, no entanto, é não ter passado. É não ter para onde voltar. Brand (2011) evoca a imagem da “porta do não retorno” como o lugar onde ocorre a fissura entre o passado e o presente. De onde se sai para uma nova vida (ou morte, ou morte-vida) e a partir de onde não se regressa, porque não há por trás dela nada que se possa reconhecer. A travessia pela “porta do não retorno” apresenta o início do fim da possibilidade de se rastrear começos, pontas de começo. Sobre a escassez das narrativas de experiências, Benjamin adiciona mais um fator que contribui para esse fenômeno que é o “monstruoso desenvolvimento da técnica”, que se intensifica a partir da primeira metade do século XX. O chamado “progresso técnico”, o desenvolvimento tecnológico, que acarreta, entre outras misérias, o agravamento do apagamento dos rastros. De acordo com Benjamin, os seres humanos – agora mergulhados na lógica capitalista – têm suas vidas condicionadas ao individualismo, a apenas produzir, cada vez mais, ininterrupta e roboticamente, sem olhar para os lados, incapazes de reparar em cada alteridade ao redor. Esta afasia se reflete no retraimento da experiência, na desvinculação com a tradição, com o patrimônio cultural, com a possibilidade de estreitamento de vínculos e gestos comunitários, de acesso à memória coletiva.

Não seria incoerente imaginar que esse retraimento da transmissão recaia com mais intensidade sobre quem vive em condições de exploração sistemática desde o período colonial e que não pôde ter sua memória preservada, como reparamos na narrativa de Brand. A ideia de resgatar, via testemunho, as experiências de mulheres negras, se presta, então, ao papel do que bell hooks mencionou sobre promover a reflexão crítica sobre as experiências de opressão no sentido da emancipação, uma *autorrecuperação* e, também, de resgatar outras narrativas de experiências desse grupo social (uma comunidade) que esteve historicamente invisibilizado e, pior, aprisionado em imagens e papéis estigmatizantes por causa do imaginário coletivo capitalista, racista e patriarcal. É a possibilidade de ampliarmos a linha em espiral, de histórias e possibilidades de existência para além do que estamos acostumados a conhecer a respeito de mulheres negras, e é a partir destes relatos, que num lastro imaginativo, podemos projetar também uma memória coletiva ancestral das comunidades aos quais estão conectadas.

2.3. Memórias soterradas ou como interromper o contínuo da história

Narrar experiências que foram sistematicamente soterradas, negligenciadas e silenciadas ao longo da história da humanidade assume um papel político importante. São narrativas de resistência, de possibilidades de criação, possibilidades ontológicas. Para Giorgio Agamben, em sua obra “O que resta de Auschwitz” (2008), o ato de testemunhar traz contido dois sentidos semânticos: “Em latim, há dois termos para representar a testemunha. O primeiro *testis*, de que deriva o nosso termo testemunha, significa etimologicamente aquele que se opõe ao terceiro (**terstis*) em um processo ou em um litígio entre dois contendores. O segundo *superstes*, indica aquele que viveu algo, atravessou até o fim um evento e pode, portanto, dar testemunho disso” (Agamben, 2008, p.27). As mulheres negras, que são foco deste estudo, vivendo em diáspora africana, se enquadram no segundo conceito. São descendentes de sobreviventes que por esperança, sorte ou impulso de vida atravessaram a experiência do rapto, da travessia do Atlântico e da brutalidade da escravidão e do colonialismo. Hoje, essas pessoas carregam essa memória ancestral fragmentada em suas mentes e em seus corpos, e experimentam atualizadas as mais diferentes formas de violência racista e colonial. O testemunho, portanto, localiza, a partir de uma percepção individual, como uma vida está localizada dentro de um tempo histórico e como esta vida observou e pôde narrar este tempo ou evento. Assim, as memórias narradas de mulheres negras são testemunhos do que significa viver os

traumas da colonialidade cotidiana e como expandem seu sentido de existência, de resistência e de criação neste contexto.

Nesta lógica, não perdemos de vista a ideia de juntar os rastros comunitários que compõem essas memórias. De onde vêm essas mulheres? Quem são as pessoas que vieram antes e permitiram que chegassem até aqui? Quais tecnologias de resistências foram passadas de geração em geração? Quais são os traços que as unem enquanto essa ampla categoria "mulher negra" e quais são os aspectos que as diferenciam? Jogar luz sobre essas narrativas é a possibilidade de permitir que os "derrotados" da história possam, enfim, ser redimidos.

Em seu último escrito "Sobre o conceito da história", de 1940, Walter Benjamin elabora a crítica sobre o conceito de progresso, assim como a ideia de que é preciso romper com o contínuo da história que, progressista, enaltece apenas as vitórias dos opressores excluindo, minimizando ou omitindo as diferentes formas de resistência e conquistas dos oprimidos. Benjamin, atormentado com o cenário que se descortina a sua frente com a ascensão do fascismo e a instauração da Segunda Guerra na Europa, vai propor um novo olhar sobre a relação história x progresso. Para isso, evoca o papel redentor da teologia para uma mudança paradigmática de interpretação da história para se chegar à superação do fascismo. A teologia, ou a redenção messiânica é representada na primeira passagem do texto como o corcunda, o anão, o que está oculto sob a mesa, ou seja, o personagem que não deve se expor, mas que tem papel fundamental em guiar o materialismo histórico na recomposição de um futuro possível, livre do fascismo. É o período histórico em que Benjamin, apesar de materialista, se apega a sua origem judaica evocando o messianismo para perseverar na luta. A redenção messiânica, então, deve ser entendida, não como fé cega, pelo contrário, é a fagulha de esperança que move as transformações sociais, e se coloca a serviço na luta a favor dos oprimidos.

Sobre a perspectiva histórica, Benjamin projeta uma concepção que não seja cúmplice de um tipo de progresso proposto pelo capitalismo e pelo desenvolvimento da técnica que naquele momento mostrava sua pior faceta nas trincheiras da Guerra. Realiza a crítica tanto do progresso dos iluministas, positivista, quanto o progresso imaginado pelos materialistas, pois ingênuo, aquele que levaria com o desenvolvimento da técnica ao fim das sociedades de classes. Propõe que os historiadores possam lançar um novo olhar sobre o presente, tomar uma nova consciência sobre o presente e assim interromper o contínuo da história, que celebra sempre os mesmos heróis. Ele evoca a imagem do *Angelus Novus*, pintura de Paul Klee, ou o *Anjo da História*, que é representado pelo presente que olha com horror e sobressalto para o passado ao constatar a tempestade de ruínas

e barbáries avançando impiedosamente sobre ele. A tempestade é o progresso. Portanto, cabem aos indivíduos no presente tomar consciência dessa condição e interromper o fluxo da história que se identifica com os vencedores, pautando uma outra lógica de concepção da história. É o que chama de pentear a história a contrapelo, ou seja, encontrar um novo sentido de leitura do mundo, trazer à tona novas histórias, sob novas perspectivas.

Assim, o sujeito do conhecimento histórico, que para Benjamin são as classes oprimidas ou as vítimas da história, como os judeus e os povos colonizados, poderão, por meio da rememoração do passado, colocado em perspectiva com a realidade concreta do presente, realizar o que chama de redenção messiânica, ou seja, ter seu ponto de vista validado. A memória, então, enquanto veículo da narrativa, torna-se campo promissor para que outras perspectivas possam vir à tona.

A socióloga argentina Elizabeth Jelin no texto “Las luchas políticas por la memoria” (2002) aborda as disputas sobre as interpretações do passado. A autora defende que o sentido do passado pode ser mudado de acordo com as forças políticas e intenções que se tem para o futuro. Assim, o sentido do passado para a autora é algo ativo, “dado por agentes sociais que se localizam em cenários de confrontação frente a outras interpretações, outros sentidos, ou contra esquecimentos e silenciamentos” (Jelin, 2002, p. 39). É preciso, portanto, atentar para os processos que permitem que alguns relatos sejam esquecidos e o que faz com que outros convertam-se em hegemônicos. A luta dos movimentos negros dos anos 1960 até hoje em torno da desconstrução do mito da democracia racial no Brasil é um exemplo de disputa para desmontar uma narrativa que pretende amenizar os efeitos nefastos da colonização no Brasil e do racismo brasileiro. Embora já seja bastante reconhecida a farsa a respeito da narrativa da democracia racial brasileira, ainda está presente no imaginário coletivo que o Brasil ou o brasileiro tem uma relação harmônica com a diversidade racial. Já houve muitos avanços para essa desconstrução mas ainda há que se continuar investindo em novas narrativas.

Um exemplo é o podcast Projeto Querino⁸, lançado em 2022, que evidencia narrativas que produzem um tensionamento sobre a história oficial nacional. Ele reconstrói passagens históricas sob o ponto de vista dos personagens que deram seu sangue e suor para a construção do Brasil, ou seja, os povos escravizados e colonizados. Histórias e personagens que jamais figuraram nos livros de história. A realização de projetos e iniciativas de reconstrução da memória oficial visando desmontar narrativas opressoras são

⁸ Podcast idealizado pelo jornalista negro Tiago Rogero, disponível no Spotify.

formas de resistência ao poder instituído, uma forma de reclamar reconhecimento, legitimidade e, mais do que isso, justiça aos que foram silenciados. Estes são exemplos do que Jelin denomina "empreendimentos da memória", projetos ou movimentos que estão organizados em prol de uma luta, da instauração de uma nova interpretação e formalização do passado visando a justiça social.

Quando nos referimos a experiências traumáticas, a socióloga argentina Leonor Arfuch, em seu texto "A vida narrada: memória, subjetividade e política" (2018) traz reflexões sobre a narrativa de memórias como um campo teórico-metodológico relevante para a investigação social, em especial as investigações de experiências atravessadas pelo trauma de guerras e ditaduras. A autora vai informar que relatos de memórias traumáticas de diferentes gêneros, como entrevistas, correspondências, diários etc. têm sido arquivos de grande utilidade para a reparação histórica de crimes e injustiças sociais. Na mesma lógica, o testemunho de mulheres negras sobre viver o trauma colonial, é uma forma de enfrentamento ao racismo estrutural e à colonialidade e mais um caminho para a reconstrução subjetiva dessas mulheres. Arfuch aponta que, ao se abordar as narrativas de memória, deve-se estabelecer uma interrogação em torno da linguagem: construtora do mundo e da subjetividade. Assim, ao narrar suas memórias, essas mulheres vão dando sentido ao mundo, a quem são e para onde desejam ir.

A noção de que a partir do relato de memória dessas mulheres estamos também capturando as cosmovisões, a identidade e a memória coletiva de uma comunidade está no texto "O poder do relato" (2012), do sociólogo Eric Selbin. Assim, o relato, que é a memória no corpo da linguagem, se insere na dimensão do plano individual e do coletivo, é por meio dele que um povo se descobre a si mesmo e se associa a sua gente. Aí implicam-se também as redes e relações complexas a que os povos estão inseridos no tempo e no espaço, assim como suas lutas e ações revolucionárias. Quando escuto das minhas interlocutoras "quem sou", escuto ecos das vozes ancestrais e histórias de toda uma coletividade, uma comunidade. Além do relato enquanto fundador de uma subjetividade coletiva, Selbin (2012) ressalta que o interesse em torno dos relatos implica menos a busca pela dimensão da verdade, pois o conceito de verdade é um campo em disputa, representando geralmente o ponto de vista de um grupo hegemônico sobre outros oprimidos, e mais sobre a ideia de autoridade. Quem está autorizado a falar? Para qual representação de realidade este discurso está a serviço?

Os conceitos de verdade e ficção, assim, navegam numa zona cinzenta, se cruzam e se misturam. De acordo com Selbin (2012), até o que chamamos de registros oficiais não passam de ficções de poder produzidas para a manutenção do *status-quo*: "Muito do

que 'sabemos', muito do que é tomado por verdade, tem chegado a nós através do que chamamos de 'ficção'. (...) No entanto, não é simples diferenciar a realidade em si mesma das representações de realidade, e é provável que os relatos reflitam as percepções das pessoas, ou inclusive suas motivações" (Selbin, 2012, p. 53). Dessa forma, as leituras das trajetórias das entrevistadas são contornadas pelo entendimento de que, ao se ouvir a história de integrantes de uma comunidade historicamente silenciada, estamos recolhendo os vestígios e os rastros de toda uma coletividade, incluindo tradições ancestrais, códigos, ritos e suas formas de produzir existência e resistência num contexto organizado para as eliminar e excluir. A partir das quatro narrativas de vida que trazemos neste trabalho, pretendemos criar uma linha heterogênea e díspar da realidade de mulheres que carregam em comum suas experiências de vida atravessadas pelo colonialismo, racismo e pela identidade de gênero mas que, apesar disso, são distintas entre si, mostrando que são muitas as possibilidades de ser e estar no mundo taxada nessa categoria generalizada e simplista "mulher negra". A ideia é tentar evidenciar neste trabalho as construções narrativas e as formações subjetivas que permitem a essas mulheres romper, cotidianamente, com as opressões sexistas e racistas, como se organizam e quais estratégias criam e inventam para praticar suas pedagogias decoloniais.

2.4. Colonialidade e produção da diferença

Assim, procuro traçar uma leitura crítica das tomadas de posição – entre língua e povo, experiência e testemunho, forças de existência e sentidos de abertura ao que uma comunidade engendra também em suas disparidades – de mulheres negras atentas às macroestruturas e microestruturas cotidianas de produção de poder que lhes são atravessadas. Para isso, os Estudos Culturais também são referência para dialogarmos com a ideia de produção de poder e construção social da identidade e da diferença. Stuart Hall, Michael Foucault, Achille Mbembe e Anibal Quijano vêm à festa desse debate essencial a respeito do papel da raça e do racismo como instrumentos estruturados das relações de poder na sociedade capitalista e, depois, para a construção de identidades e projeções da diferença. Esses pensadores citados, assim como alguns outros pensadores dos estudos decoloniais, nos ajudam a entender como a racionalidade de base eurocêntrica funda a modernidade capitalista ao estabelecer a diferença e a hierarquização entre comunidades humanas, ou seja, a divisão das raças para poder dominá-las, como sugerem Aníbal Quijano (2005) e Achille Mbembe (2018).

A partir dessas referências busco tentar avaliar a importância do racismo na estruturação subjetiva das entrevistadas e sua relação com a branquitude. Para o pensador camaronês Achille Mbembe (2018), por exemplo, o racismo é uma força de deturpação do real e um fixador de afetos. Raça não é só um efeito ótico, mas uma forma de estabelecer e afirmar poder. Para o racista ver o negro é não vê-lo de verdade, mas ver o conteúdo da sua imaginação deturpada, do seu distúrbio, de uma ausência de relação. O racismo é, segundo ele, "operação do imaginário, o lugar de contato com a parte sombria e as regiões obscuras do inconsciente" (Mbembe, 2018, p.69-70).

As teorias da subjetividade nos serão suporte para desenvolver reflexões sobre as formações subjetivas das entrevistadas. Assim, o pensamento de Franz Fanon, de Grada Kilomba, de Neuza Santos Souza, Sueli Carneiro e, retomando, o de Lélia Gonzalez, que orienta as possibilidades de entendimento de como se constituir sujeito diante de um outro que se funda na não existência do corpo negro, como indica Sueli Carneiro, ou, como se constituir sujeito na zona do não-ser, como projeta Franz Fanon. Tentar ler e investigar, ao longo das análises das narrativas dessas mulheres, o que acontece por meio de pequenos atos de subjetivação, de criação de si, que podem viabilizar uma nova vida possível, no meio de tantas impossibilidades, encontrar nessas narrativas onde se estabelece o *segundo texto da razão negra*, como conceitua Mbembe (2018), foram um eixo mobilizador desta pesquisa.

Segundo o autor, a "razão negra" representa uma série de discursos, narrativas e saberes cujo objeto é a "coisa" ou a pessoa de origem africana. Consiste numa fabulação, que na era moderna foi potencializada pelo colonialismo e pelo capitalismo global, transformando o africano num espectro, um ser primitivo. Essa ideia sedimenta as bases dessa razão em senso comum. É um sistema de pensamento e de narrativas, mas principalmente, de práticas, cuja função é legitimar o surgimento do sujeito racial, o chamado negro. É um trabalho cotidiano de recontar, inventar e repetir discursos e práticas que colocam o negro no lugar do racializado e do selvagem. A este primeiro texto da razão negra, Mbembe (2018) chama de *consciência ocidental do negro*, que estabelece a diferença enquanto anormalidade.

No entanto a este primeiro texto, responde um segundo que é

um gesto de autodeterminação, modo de presença perante a si mesmo, olhar interior e utopia crítica. Esse segundo é uma resposta a um conjunto de interrogações colocadas à primeira pessoa do singular: 'Quem sou eu?', "Serei eu de verdade quem dizem que sou"? "Será que não sou nada a mais do que aquilo que dizem que sou?" "Será verdade que não sou nada além *disto* - minha aparência, aquilo que se diz e se vê de mim? Qual meu verdadeiro estado civil e histórico?" Se a consciência ocidental do ne-

gro é um *juízo de identidade*, esse segundo texto é, *inversamente*, uma *declaração de identidade*. Através dele, o negro diz de si mesmo ser aquele sobre o qual não se exerce domínio; que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado. (Mbembe, 2018, p.62)

E neste segundo texto, se soma a necessidade de se restituir aos negros a sua história, que se faz entre zonas de memória e esquecimento, afinal muito do que é a história dos negros sequer deixou vestígios ou está contada por meio de fragmentos. Essa escrita se esforça por fazer surgir uma comunidade que precisa ser forjada a partir dos restos dispersos por todos os cantos do mundo. A escrita desse texto é a possibilidade dos descendentes de escravizados voltarem a ser agentes da sua história e de tomar sua liberdade. É um ato de imaginação, autorização e autocriação. Esse segundo texto é denominado *consciência negra do negro*. É, então, a partir desse movimento de subjetivação que apostamos estar o ponto de insurgência para a emancipação, a semente de onde a vida plena pode brotar, ou as frestas que vão abalar as estruturas do muro da branquitude.

A porta do não retorno é claramente não um lugar, mas uma metáfora para um lugar. Ironicamente ou, talvez, apropriadamente não é um lugar, mas uma coleção de lugares. Atracadouro na África onde um castelo foi construído. Uma casa de escravos rudimentar demais para desaparecer ou ser detalhada mais elaboradamente e frívola o suficiente para sobreviver aos séculos. Um lugar no qual um número de transações ocorrera e, talvez, as mais importantes tenham sido as transferências de eus. A porta do não retorno, real e metafórica, como alguns lugares o são, mítica para aqueles de nós espalhados pelas Américas hoje, pelo próprio pertencimento alojado em uma alegoria, é um tipo de ficção. Viver na diáspora negra é, penso eu, viver como um ser fictício, uma criação dos impérios, mas também uma autocriação (Brand, 2011, p. 18)

3. ESCOLHAS METODOLÓGICAS

3.1. A ascensão das subjetividades

A ideia central desse estudo é analisar como mulheres negras estão atravessando o trauma colonial brasileiro, as formas que negociam a construção de suas identidades negras afirmativas e como colocam em prática estratégias de resistências e constroem pedagogias decoloniais (Walsh, 2014). Para tanto, nossa escolha metodológica, passa por realizar entrevistas narrativas biográficas para entender e recuperar memórias, testemunhos e histórias de vida de quatro mulheres negras que são atravessadas por opressões múltiplas, tais como raça e gênero, classe e sexualidade. Experiências que as lançam cotidianamente a um cenário colonial, às plantações das fazendas de escravizados e desorganizam suas noções de pertencimento e autenticidade, ou seja, tentam retirar a todo tempo sua noção de humanidade.

Assim, focar nos sujeitos, em sua visão sobre suas histórias, dando-lhes o direito de autorrepresentação por meio do seu testemunho é um movimento que a psicanalista e intelectual feminista negra Grada Kilomba (2019) informa ser um deslocamento no sentido de nós, mulheres negras e racializadas, nos tornarmos sujeitos.

Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema ilustra o ato da escrita como ato de tornar-se e, enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade da minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminedou (Kilomba, 2019, p. 28).

O que se convencionou chamar de objeto de pesquisa, no caso deste trabalho, entendemos como um conjunto de dinâmicas que permitiram às entrevistadas realizar seus processos de emancipação e construção de consciência crítica. Movimento que também já procuro cumprir antes e, especialmente, agora, durante a escrita deste trabalho.

As entrevistas sobre as histórias de vida permitiram abrir a escuta para o que foi possível ser dito e, de alguma maneira, para tentar tocar o que não foi dito ainda. A busca por uma horizontalidade em relação às interlocutoras ditou a relação desde o momento do convite. Já no primeiro contato explícito para a interlocutora que a entrevista é uma conversa, aberta a trocas e compartilhamento de experiências, que a ideia é construir juntas as bases para reflexões críticas sobre nossas pedagogias e estratégias decoloniais.

A resposta de Carolina⁹ ao convite, como primeira entrevistada, confirmou essa expectativa. Ela relatou ser uma ótima oportunidade de pensar e refletir sobre si, sobre suas experiências de maneira organizada e sistemática. Aquela ideia plantada por bell hooks, de que a teorização das práticas é processo de *autorrecuperação*, um caminho para se conhecer e se constituir, é o que parece se confirmar com essa resposta. Reivindico também, como intelectual negra em processo formativo entre aprendizagem e estudo constante, esse lugar de testemunho das experiências vividas. Assim como as entrevistadas, identifico em minha trajetória esse movimento em direção a uma elaboração crítica sobre qual lugar ocupo diante da sociedade colonial, patriarcal e de hegemonia branca.

Assim, seria inevitável não colocar minha experiência, minha perspectiva a favor das análises realizadas e como fonte para a construção do conhecimento. Entendemos que essa abordagem é uma maneira de tornar todas nós, mulheres negras envolvidas na pesquisa, sujeitas em um modelo de sociedade capitalista/colonial que raptou nossas histórias, subjetividades e vozes. Da mesma forma a ideia de neutralidade ou distanciamento desejável a um suposto fazer científico tampouco se faz possível neste trabalho. A relação pesquisadora x pesquisada é uma relação baseada em muita identificação. A matéria sobre a qual me debrucei está encarnada em mim. Por sermos mulheres negras com experiências em comum sobre o racismo, constituímos um processo de memória que é permeada por uma troca que, por sua vez, se dá numa espécie de ambiente seguro para o compartilhamento de histórias e experiências, tanto de dor quanto de conquistas. Entendemos que identidades são fluidas e que as subjetividades, muitas vezes, não dão conta de todas as dimensões do sujeito. No entanto, esses vazios e ausências das memórias narradas também nos interessam enquanto dados de pesquisa. Desde o princípio, a proposta do trabalho é trazer à tona o sujeito, imaginar relações que não são assimétricas entre pesquisadora e pesquisadas e promover reflexões, conexões entre "as sujeitas" da pesquisa.

Ao percorrer as histórias e o testemunho dessas mulheres busco minha voz ao mesmo tempo em que repercuto outras vozes que não encontram representação na academia, nos arquivos e nos dispositivos de poder. Ouvir e ler criticamente as histórias de vida dessas mulheres com diferentes inserções sociais e performatividades de raça e gênero pode nos fornecer pistas para o enfrentamento da violência concreta e simbólica pelo qual o racismo nos submete cotidianamente, uma vez que é através da linguagem que construímos sentidos em torno de nossas experiências. Entende-se a emergência

⁹ Nome fictício, assim como os das outras três entrevistadas. Todos os nomes foram inspirados em mulheres negras intelectuais em suas áreas de atuação e na sua forma de se projetar no mundo.

dessa tarefa para deslocar a ordem eurocêntrica de conhecimento e os mitos de objetividade e neutralidade nos processos de pesquisa, já postulado há tempos no campo das ciências sociais e que com os movimentos identitários ganha repercussão ainda maior.

Confluímos, então, com as ideias da intelectual feminista norte-americana Donna Haraway sobre a necessidade de corporificar a produção de conhecimento acadêmico. Em seu artigo "Saberes localizados" (1995), a autora faz uma crítica às relações de poder em torno da produção do conhecimento científico, que é um conjunto de leis criadas por um grupo de filósofos e pensadores, homens brancos do norte global, que ditam regras sobre objetividade, neutralidade e distanciamento nessa produção científica em favor da busca pela verdade. Haraway (1995) chama essa doutrina ideológica a respeito das teorias de pesquisa que desejam a neutralidade de objetividade descorporificada, pois age como um ser celestial, sem penetração na realidade, transcendente, etéreo, sem envolvimento. Ao apontar que todo conhecimento está condensado em um campo de poder, e que não é possível ignorar que todo pesquisador está implicado com a materialidade de sua existência, que é atravessada por relações de poder, subjetividades, vieses e afinidades, a autora reivindica outro caminho para as pesquisas feministas.

Segundo a autora, as ideias de neutralidade e objetividade nas pesquisas feministas perdem sentido porque, quando mulheres investigam a questão, fazem essa abordagem de dentro, lidam com a matéria da qual elas mesmas fazem parte. Muito importante pensar, a partir disso, numa ideia de aproximação àquilo que se estuda, se lê, se pesquisa, e não um distanciamento para a observação; assim, investigar tornando-se parte do processo, estudar tornando-se também aquilo a que se estuda como uma tomada de posição política. A própria ideia de busca pela verdade é problematizada pela autora, pois o que se pretende com a produção do conhecimento não deveria ser a busca positivista pela verdade, mas a teorização e crítica de movimentos de poder presentes nas representações da realidade. Nesta lógica, é preciso abandonar a posição distanciada e, ao invés disso, localizar o olhar. É esse olhar que vai penetrar nos diferentes grupos minorizados ou marginalizados e validar os saberes por eles produzidos e repercutir esse conhecimento que muitas vezes é produzido na e pela experiência. Haraway (1995) argumenta em favor de uma epistemologia parcial, situada no corpo - complexo e contraditório - ao invés da universalidade na produção do conhecimento que se localiza de cima, que é de lugar nenhum.

Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar ne-

nhum. Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco. Gostaria de uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados (Haraway, 1995, p. 18).

As intelectuais feministas, então, passaram a desenvolver teorias que vão justificar essa necessidade de uma produção de conhecimento corporificada, comprometida, posicionada. Alguns movimentos feministas oscilaram ainda por uma busca pela objetividade, porque estavam ainda investidos de forte influência da corrente hegemônica; outros foram em busca das teorias de perspectiva ("*standpoint theories*"), que afirmam que o lugar de onde se vê (e se fala) - a perspectiva - determina nossa visão (e nossa fala) do mundo. Tais teorias tendem a sugerir que a perspectiva dos subjugados representa uma visão privilegiada da realidade, é o que nos lembra ainda Haraway (1995) nesse mesmo texto. Não se trata de descartar a ideia de objetividade, mas de encontrar métodos que negociem com a possibilidade de nossos corpos, com todos seus atravessamentos, para que tomem espaço na pesquisa frente à ideia de apenas realizarmos uma ciência que diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada. Haraway (1995) encontra no que denomina de empiricismo crítico feminista uma explicação mais adequada e rica do mundo, que tem uma relação e uma reflexão crítica com as próprias práticas feministas e com as práticas de dominação de outros, sem perder de vista as partes desiguais de privilégios e as formas de opressões interseccionadas.

O eu cognoscente é parcial em todas suas formas, nunca acabado, completo, dado ou original; é sempre construído e alinhavado de maneira imperfeita e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de ver junto sem pretender ser outro. Eis aqui a promessa de objetividade: um conhecedor científico não procura a posição de identidade com o objeto, mas de objetividade, isto é, de conexão parcial. (Haraway, 1995, p. 26)

Diante disso, essa perspectiva que captura os saberes localizados requer que o objeto do conhecimento seja visto como um ator e como um agente, não como um ser passivo a ser desvendado, e nunca "como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento 'objetivo'" (Haraway, 1995, p. 36). A ideia de corporificar a pesquisa me parece especialmente relevante para esse trabalho. Entendemos que é preciso trazer para a pesquisa nossos corpos e experiências que são atravessados pela sociedade capitalista, patriarcal e de hegemonia branca. Essa experiência não é neutra para pesquisadoras negras. Além disso, fazer pesquisa é um

processo criativo, de invenção e de tomada de posição política, entre ser e estar no mundo; ainda mais se entendemos que a condição de mulher negra não está desvinculada, como anterioridade, do abismo e da placa de chumbo impenetrável entre as classes sociais, ou seja, numa luta de classes para uma luta das imagens, daí perceber que um corpo negro se projeta politicamente frente ao tempo de agora quando as imagens tomam posição.

A professora de Direito da Universidade de Westminster (Reino Unido) e ativista social Radha D'souza, no artigo "As Prisões do conhecimento: pesquisa ativista e revolução na era da globalização", apresenta a ideia de pesquisa como aquela em que não há o distanciamento entre sujeito e objeto enquanto um "eu" conhecedor do mundo e um "outro" a ser iluminado, desvendado. A pesquisa ativista, neste sentido, se caracteriza pelo comprometimento com a transformação de uma realidade, enfrentamento com processos de opressão e pela tomada de posição do pesquisador enquanto sujeito histórico e político, logo posicionado. Por isso o apontamento para um "eu político" que se faz presente desde o primeiro momento em que o tema da pesquisa foi definido. Tratarei sobre processos de resistência e pedagogias decoloniais produzidos por mulheres negras, processos esses em que a pesquisadora também está incluída, porque as experiências narradas são experiências de uma memória coletiva, comunitária e ancestral, das quais também compartilho.

Uma vez definido o tema, nunca houve dúvida de que os atravessamentos da minha existência, ou seja, minha subjetividade, estão presentes nessa pesquisa. No entanto, até definir que esse é o caminho, passei por inúmeros questionamentos e inseguranças em assumir esse risco. Após refletir sobre essa questão concluí que o compromisso com o assunto parece ter sido mais forte e decisivo e até mesmo por isso, acreditar que contribuo também para a produção de um saber que tensiona e reabre a ordem eurocêntrica/colonial de produção de conhecimento. Tanto que, ainda sobre a noção de neutralidade acadêmica, Radha D'souza afirma que os resultados de uma pesquisa podem ser diferentes de acordo com o ponto de vista, lugar no mundo ocupado pelo pesquisador, instituição em que a realiza, assim como sua validação pública. Ou seja, precisamos ter em mente o desafio que é romper com uma tradição academicista que durante séculos excluiu grupos considerados inferiores do fazer científico e hierarquizou saberes apagando, usurpando ou folclorizando as tecnologias e epistemologias criadas e praticadas por esses grupos.

O pensamento decolonial também vai se posicionar contra a ideia de objetividade e neutralidade na produção do conhecimento. Ele promove tensões sobre o muro da racio-

nalidade eurocêntrica colonial que produziu tanto epistemicídio nas sociedades colonizadas. Assim como a teoria crítica feminista, o pensamento decolonial exige pesquisadores comprometidos com um corpo localizado, engajado, a fim de desmontar séculos de hegemonia de um só tipo de racionalidade. Esse pensamento-busca validar os conhecimentos nascidos nas lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. E se abre para novas possibilidades metodológicas, pois para se investigar um conhecimento que muitas vezes é produzido de forma oral ou ancestral é necessário ir além das epistemologias e metodologias convencionais produzidas por seres “neutros” e “distanciados”.

Estamos exercitando o entendimento de que ao fazer pesquisa projetamos “conversas não inocentes através de nossas próteses, incluídas aí nossas tecnologias de visualização” (Haraway, 1995, p. 38). Isto nada mais é do que aprender a ver fielmente pelo ponto de vista do outro. Assim, o pensamento decolonial nos ajuda a entender como as subjetividades colonizadas podem se organizar e construir um espaço de resistência efetivo, em que suas elaborações e possibilidades de ser, suas complexidades e contradições possam se manifestar.

3.2. O perfil e a escolha das entrevistadas

Foram entrevistadas quatro mulheres negras cujos perfis a pesquisadora já conhecia à priori, e que atendiam ao critério principal de se autodeclararem mulheres e negras e que assumem em suas práticas uma perspectiva decolonial, ou seja, mulheres que se lançam em constantes processos de valorização das culturas e identidades negras e se posicionam contra os indicativos padronizados e violentos de silenciamento e apagamento históricos da população negra nas suas práticas cotidianas. Foram convidadas quatro mulheres negras, sendo três cisgênero e uma transgênero, que em conjunto compõem uma heterogeneidade de experiências de vida de mulheres negras no que diz respeito a categorias como classe social, fenótipo, sexualidade, nível de escolaridade etc.

Outro critério adotado foi o geracional, ou seja, interessou-nos um recorte temporal das trajetórias dessas mulheres para entender como políticas públicas voltadas para reparação histórica da população negra - tais como a Lei 10.639, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e cultura afro-brasileira e africana implementada em 2003, a política de cotas raciais nas universidades de 2012, a política de concessão de bolsas em universidades particulares - Prouni (2004), e as políticas de transferência de renda como o Bolsa Família - podem ter facilitado o processo de inserção dessas mulheres em diferentes espaços formativos, como a universidade e mercado de trabalho, e, consequente-

mente, aberto um jogo de forças à construção dessa postura afirmativa e decolonial. Neste sentido, foram escolhidas mulheres que tiveram uma trajetória escolar formal na educação básica (no mínimo), nascidas entre 1980 e 2000, por imaginar que, de alguma maneira, elas foram impactadas por esses avanços educacionais, à luz também da possibilidade da utilização da *internet* como *locus* para a militância e formação política de toda uma geração.

Carolina

A escolha de Carolina se deve ao fato de sua destacada atuação nas redes sociais abordando diferentes aspectos da subjetividade da mulher negra contemporânea, como a solidão da mulher negra, auto-amor, afetos, amizades, suas viagens pelo mundo e reflexões sobre os atravessamentos do racismo no seu corpo, uma jovem de 35 anos, cosmopolita, que transita por diferentes espaços que não se espera que uma mulher negra esteja. Nascida e criada na periferia do Rio de Janeiro, de origem pobre, formou-se em Relações Internacionais, e cursa atualmente um mestrado na área cultural. Profissionalmente, atua como diretora de uma rede de hotéis de luxo no Rio de Janeiro e no Maranhão. Fala, além do português, inglês e francês fluentemente. Seu desejo de criança sempre foi conhecer o mundo, uma forma de se projetar para fora da caixa de confinamento existencial que a colonialidade e o racismo a tentou fazer caber desde cedo.

Beatriz

Beatriz, publicitária, 34 anos, bissexual, não-monogâmica, nascida na Baixada Fluminense, de família classe média baixa. Atua como Coordenadora de Conteúdo de uma organização social que financia projetos voltados à democracia e à equidade racial. Apesar da missão política da organização em que trabalha dialogar ideologicamente com o que acredita, a organização, hegemonicamente branca e financiada por um grupo econômico, faz com que ela tenha muitos embates internos na instituição. A escolha de Beatriz inicialmente se deve ao fato de ser filha de uma mulher militante do Movimento Negro e por também ela ser engajada em movimentos estudantis desde o início da universidade e no movimento de mulheres jovens negras desde 2016. Portanto, é uma mulher negra inserida numa reflexão a respeito das opressões de raça, classe e gênero desde muito cedo. Também é mestranda em Comunicação Social, pesquisando estética e culturas negras.

Ruth

Ruth é uma atriz de 42 anos, vinda de uma família conservadora da classe média. Filha de militar, teve a vivência da infância e adolescência junto à branquitude da classe militar do exército. Estudou em escolas particulares e residiu em conjuntos habitacionais do exército em Brasília. Assim, vivenciou os embates típicos da convivência com a branquitude desde cedo, já que sua família sempre teve noção das desigualdades de raça e criou diversas estratégias de proteção familiar contra o racismo. No entanto, ela não havia ainda desenvolvido letramento racial para um enfrentamento mais crítico. Ruth, relata ter desenvolvido a conscientização a respeito das questões raciais primeiramente na faculdade de Artes Cênicas, onde, mais uma vez, era um dos poucos corpos negros e, mais tarde, por meio da ampliação do debate nas redes sociais. Hoje é um corpo negro atuando no audiovisual brasileiro, ainda extremamente branco e patriarcal, exercendo uma tensão para denunciar as violações e inviabilizações deste ambiente. Vive com sua parceira, outra atriz negra, na Zona Sul do Rio de Janeiro, com quem enfrenta os sutis e grandes incômodos de ser mulher negra que ocupa um lugar fora do padrão para mulheres negras na sociedade, seja profissionalmente, seja na vivência de sua sexualidade, seja pelo lugar de classe.

Érika

Érika foi escolhida por ser uma mulher transexual, ou tranvestigenera, como se chama, nascida e criada num conjunto de favelas do Rio de Janeiro, ativista social, fundadora de uma organização voltada para a defesa dos direitos de pessoas LGBTQIA+ moradoras de favelas. Érika tem ganhado cada vez mais projeção internacional representando a luta pela garantia de direitos da população LGBTQIA+ e viaja o mundo a convite de organizações internacionais, como a ONU, para contribuir com a construção de políticas públicas neste campo. Realizou o processo de transição de gênero em 2008, aos 28 anos, e experimenta desde sempre ser uma pessoa LGBTQIA+.

3.3. As entrevistas

Foram realizadas entrevistas em profundidade, duas presencialmente e duas online, tendo o objetivo de capturar os testemunhos sobre as experiências de serem atravessadas pelo racismo, suas estratégias e práticas de resistência, espaços e trajetórias que permitiram construir sua consciência crítica e leitura de mundo sob a perspectiva decolonial.

Apesar de ter um roteiro estruturado, as entrevistas foram conduzidas de forma aberta para que as entrevistadas pudessem acessar conteúdos talvez pouco acessados na memória e exercitar a reflexão sobre fatos e acontecimentos que talvez ainda não tivessem sido depurados e elaborados. Assim, elas foram convidadas a falar livremente sobre suas experiências, o que permitiu também que outras perguntas não previstas originalmente no roteiro pudessem ser feitas de acordo com o rumo que a narrativa tomava. Essa dinâmica permitiu também comentários, trocas e *insights* entre pesquisadora e entrevistada, fazendo da entrevista um formato próximo a um bate-papo entre duas mulheres que compartilham similaridades e especificidades em suas histórias de vida. A duração variou entre 1 hora e 30 minutos a 2 horas e 30 minutos.

O roteiro da entrevista começa convidando a entrevistada a recordar sua infância e a percepção que tinha ainda criança a respeito da sua inserção racial, além de identificar a configuração familiar. Perguntamos sobre as experiências de escolarização e sobre os espaços, de maneira geral, que foram decisivos para seus processos de letramento racial e construção crítica.

Buscamos apreender se havia uma ideia de pertencimento inerente nas histórias de vida, assim como suas percepções sobre o convívio com pessoas brancas, e as situações e contextos que se depararam com a barreira do muro da branquitude e do racismo, quais experiências tentaram aprisioná-las em imagens de controle e quais foram as estratégias e pedagogias decoloniais desenvolvidas.

Provocamos um resgate da memória da trajetória familiar, ou seja, buscamos entender quem foram os antepassados das trajetórias que as trouxeram até aqui. Quais foram as travessias que tiveram que ser feitas para que o passado colonial ficasse para trás, ou, pelo menos, mais distante. Nos interessou compreender as dinâmicas que permitiram que as famílias dessas mulheres pudessem prover no presente uma existência material e intelectual, rompendo com os impositivos de subalternidade e alienação. Buscamos localizar a memória familiar que carrega as marcas históricas de opressão e colonização, mas também as pedagogias desenvolvidas ancestralmente para a superação das adversidades geração após geração.

3.4. As análises

De acordo com Kilomba "não há um modelo normativo que descreva os passos ideais para análise de dados sobre o racismo cotidiano" (2019, p.88). Neste trabalho, buscamos analisar o testemunho de mulheres negras sobre suas trajetórias de vida e,

portanto, para a análise, destacamos trechos, episódios de suas vidas que retratam especialmente quatro processos que vamos desenvolver ao longo dos capítulos.

- 1) construção da consciência crítica racial;
- 2) trajetórias formativas e pedagogias decoloniais.
- 3) confinamento existencial e imagens de controle;

Dividimos esses quatro temas em três capítulos realizamos a análise dos testemunhos das entrevistadas agrupando os episódios de vida de acordo com esses temas. Em alguns casos, apenas uma entrevistada dará luz e representação ao tema, como é o caso da Carolina, em que a partir de momentos-chave de sua história de vida pudemos reconhecer os processos que a ajudaram a fomentar a consciência crítica sobre seu pertencimento racial. Já nas análises sobre imagens de controle percebemos que, embora a história de Ruth nos traga exemplos primorosos sobre esse tema, outras entrevistadas, como Beatriz e Érika, vivenciaram momentos significativos que ilustram a temática, portanto elas também participam deste capítulo. Assim, apesar de termos feito uma divisão por temática, a presença das entrevistadas nos capítulos vai depender da relevância de suas experiências de acordo com o tema. Grada Kilomba chama esse tipo de análise de *episódica*.

Uma análise episódica descreve os diferentes contextos nos quais o racismo é performado, criando uma sequência de cenas do racismo cotidiano. A composição de vários episódios revela não apenas a complexidade de experienciar o racismo - seus cenários diversos, atores e temas -, mas também sua presença ininterrupta na vida de um indivíduo. Essa forma de análise episódica também me permite escrever com um estilo similar a forma de contos, que como descrito anteriormente, transgride o modelo acadêmico tradicional (Kilomba, 2020, p. 88)

A partir dessas análises buscamos alimentar reflexões a respeito de processos decoloniais de mulheres negras, que nos darão pistas de onde encontram recursos para lidar com as violências simbólicas e materiais que tendem a confiná-las a imagens de controle e quais são seus processos de formação e estratégias de resistência.

A possibilidade de conhecermos novas narrativas e performatividades de ser e estar no mundo de mulheres negras, interseccionando raça, gênero, sexualidade e classe, ou seja, outras políticas de vida e mundo, desconstrói a ideia de uma história única para as mulheres negras. É a possibilidade de nos humanizarmos, nos reconhecermos e nos diferenciarmos, demonstrando nossas multiplicidade e diversidade de trajetórias e possibilidades de existência.

Desta forma, a produção de conhecimento sobre o testemunho de mulheres negras, sobre suas trajetórias, suas estratégias de resistência e pedagogias decoloniais é uma forma de costurar os fragmentos de memória e ancestralidade que não sucumbiram ao esquecimento. Ao realizar o testemunho dessas experiências, as mulheres negras estão se autocriando, construindo uma ficção de si mesmas, uma ficção diametralmente oposta àquela produzida pela colonialidade.

CAPÍTULO 1: IMAGENS DE CONTROLE E O CONFINAMENTO EXISTENCIAL

De diferentes formas o corpo negro é o corpo mais regulado desde o período colonial até a atualidade nas sociedades capitalistas/coloniais. Dentre os corpos negros, o corpo feminino negro possivelmente é o mais controlado. Desde estar relacionado aos piores índices de desenvolvimento, quanto ao fato de estar sujeito a opressões cumulativas, de raça, gênero, classe e sexualidade. Ao corpo feminino negro existem funções sociais específicas para as quais ele é submetido, que negam sua capacidade de agência. Essa regulação é possível e se origina junto com a invenção da ideia de raça e gênero, que atua como um mecanismo de poder que foi fundamental para a consolidação da empreitada colonialista e da consequente inauguração da modernidade capitalista.

4.1. A invenção da raça

Raça não existe. Não há dado científico - físico, antropológico ou genético - que justifique a classificação dos seres humanos pelo critério racial. O Ocidente, na necessidade de fundamentar seu poder sobre o globo, de se estabelecer como o centro da razão e da humanidade, por meio de teorias racialistas, hierarquizou a humanidade colocando-se no topo dessa hierarquia. Para Mbembe (2018) essa empreitada se deu por meio da construção de mitos: o mito da ideia do europeu, a única espécie dotada de direitos civis e políticos, ou seja, pertencente ao gênero humano, e o mito do "outro", que é todo o resto, o dessemelhante, a existência objetificada.

O discurso europeu estabelece e classifica os mundos distantes - como África, e Américas - por uma relação imaginária, fantasiosa, uma fabulação. É essa fabulação que transforma o "outro" em negativo da humanidade e que autorizou o empreendimento colonial sob a justificativa da violência. O colonialismo e o capital como principais formas de opressão da modernidade vão encontrar nesse mito um campo fértil para justificar sua expansão e domínio. Com o empreendimento colonialista, o fluxo de capital e pessoas aumenta consideravelmente até 1500 no mundo. Uma enorme economia se instala na rota do Atlântico sendo o povo africano o centro dessas novas dinâmicas. Enorme fluxo de desenvolvimento tecnológico, disseminação de conhecimentos e práticas culturais passaram a circular. Mbembe (2018) chama esse processo de crioulização, o resultado de um intenso tráfego de religiões, línguas, tecnologias e culturas. A transnacionalização da condição negra é o que permite toda essa expansão tecnológica e foi momento constitutivo da modernidade.

Nesse período de transatlantização do mundo, a Europa ganha predomínio e começa a produção de conhecimento e verdade a respeito das espécies - seres humanos e população - a partir de um critério baseado em hierarquia, classificado ao longo de uma linha vertical, estando o homem branco europeu no topo dessa linha. A expansão territorial foi acompanhada de uma clausura de espírito, o que Mbembe (2018) considera ser uma retração da imaginação cultural e histórica. O pensamento ocidental, eurocêntrico, diferente do pensamento afro-referenciado, está calcado na busca de uma verdade, o que acaba por se fundar numa fantasia e mistificação do "outro". Hegel e a ideia do "outro selvagem" é o ponto culminante desse momento. Assim, o conceito de raça, vindo dos animais, serviu para nomear os povos colonizados, e que nesta concepção são menos que humanos.

As ideias de negro e de África tornam-se os símbolos que melhor representam essa relação imaginária. Enquanto representação para a branquitude, o negro e a África deixam de existir como são, perdem qualquer vínculo com a realidade, passam a existir no plano da fantasia e da fabulação na racionalidade ocidental, como bem aponta Mbembe:

(...) se existe um objeto e um lugar em que essa relação imaginária e economia ficcional que a sustenta se dão a ver de modo mais brutal, distinto e manifesto, é esse signo que se chamam de negro e por tabela, o aparente não lugar que chamamos de África, cuja característica é ser não um nome comum e muito menos um nome próprio, mas o indício de uma ausência de obra (Mbembe, 2018, p. 31).

A negritude como objeto desconfigurado da sua essência, como um espectro, é uma ficção útil para a produção de um projeto social de sujeição desse corpo, forjado para a extração. A invenção da raça se prestou a um processo de acumulação de riquezas sem precedentes no período colonial, acelerou o capitalismo e abriu caminho para inovações no transporte, tecnologia, comercialização etc. A invenção da raça é o que permite a operacionalização do mundo capitalista como o conhecemos hoje. Nessa lógica, raça e racismo são tecnologias de poder, que se atualizam constantemente no mundo capitalista e nas sociedades coloniais modernas, que continuam produzindo novas formas de colonialidade.

Quijano (2009) define como "colonialidade do poder" a "racialização" das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais instauradas com a expansão europeia sobre a América, atravessando cada uma das áreas da existência social no

mundo capitalista, colonial e moderno. "A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista" (Quijano, 2009, p. 73).

Diferente do conceito de colonialismo, que configura uma estrutura de dominação/exploração onde o controle político e de produção de recursos de determinada população se dá por outra nação ou Estado, e nem sempre implica relações racistas de poder, a colonialidade, apesar de ter sido engendrada no interior do colonialismo, é mais profunda e duradoura e se torna a forma de se relacionar, inscrevendo-se na subjetividade do mundo moderno. É, em síntese, o que permite o funcionamento do mundo tal qual conhecemos hoje. Assim, para Quijano (2005), a América é a primeira identidade da modernidade, pois constituiu-se no primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial. Para o autor, dois processos históricos foram decisivos e convergiram para que esse novo padrão pudesse se estabelecer na América e assumir contornos mundiais:

Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (Quijano, 2005, p. 117).

Pela primeira vez é estabelecido um padrão global de controle do trabalho atuando em função do capital. Em torno dessa estrutura, as relações sociais baseadas na classificação racial passam a determinar os papéis sociais que cada indivíduo ocupa: brancos - assalariados e detentores dos modos de produção; negros - sistema de escravidão; indígenas - servidão. Quijano (2005) defende que essa lógica racista de divisão do trabalho se expande mundialmente, se sustenta e se atualiza de maneira renovada. Ou seja, identidades raciais são estabelecidas como instrumento de classificação básica da população e dos papéis sociais que ocupam dentro da máquina capitalista.

Corpos negros foram o primeiro motor a movimentar a máquina capitalista em sua dimensão global, pois como nos lembra Quijano, foi a partir da ideia forjada de raça com o processo de colonização das Américas que o capital efetivamente se mundializa, muito embora o capitalismo já existisse antes da colonização. O maior medo da modernidade, portanto, é a revolta dos "escravos" que movimentam sua estrutura. Essa revolta significaria não só a "libertação dos subjugados, mas também uma reformulação radical, se não

no sistema da propriedade e do trabalho, ao menos nos mecanismos de sua redistribuição e, a partir daí, das bases da reprodução da própria vida” (Mbembe, 2018, p. 77).

Corpos negros e racializados são não só corpos-objeto, mas corpos-mercadoria, corpos-máquina, corpos que estão a serviço da extração de lucro e da riqueza para o empreendimento capitalista. São sua força motriz. Mbembe (2018) vai notar que no século XXI se reaviva a fabricação dos sujeitos raciais. Novas correntes do racismo vão se somar ao preconceito de cor, como o antissemitismo, anti-islamismo e o anti-imigracionismo. Novos grupos racializados passam a ser reconfigurados como a figura do espectro, agora não só na representação de mercadoria, mas também como inimigo e encarnação do terror.

Na Europa, no contexto do surto antimigratório dos anos de 2010, categorias inteiras de populações são submetidas a diversas formas de designação racial, que fazem do migrante a figura indesejada. A fronteira é lugar para o exercício da diferenciação, distinção e hierarquização para fins de expulsão, exclusão e eliminação. Essa diferença pode ser de ordem religiosa, cultural ou de linguagem e, primordialmente está inscrita no próprio corpo do sujeito migrante (Mbembe, 2018). É esse esvaziamento de sentido sobre o entendimento do que é a humanidade e essa obsessão pela distinção que permite que centenas de milhares de corpos de migrantes sejam abandonados ao afogamento no mar Mediterrâneo ou no Canal da Mancha, por exemplo.

Temos vivido um supercontrole dos indivíduos por meio de tecnologias de vigilância e o acúmulo de informações sobre todas e todos, especialmente dos eminentemente "perigosos". O movimento de digitalização de tudo segue a lógica de segurança atrelada ao controle absoluto de identificação, repressão e vigilância. Os dispositivos tecnológicos como os algoritmos e o *bigdata* são utilizados para controlar e manipular o que vemos ou o que queremos ver na internet. Já o reconhecimento facial, que é, à princípio, uma leitura biométrica em que um *software* mapeia as linhas faciais, e considerado um recurso útil para gerar praticidade e segurança aos "cidadãos", é também usado pela polícia para identificar possíveis criminosos e, conseqüentemente, tem servido para promover mais vigilância e controle sobre corpos negros, que, sabemos, são os mais criminalizados e encarcerados, muitas vezes injustamente por conta do racismo. No Brasil, pesquisas comprovam que o uso desses dispositivos não é neutro.

Um estudo da Rede de Observatório da Segurança (NUNES, 2019) revela que 90% das 151 pessoas detidas, em 2019, com base no dispositivo, são negras. De acordo com o Departamento Penitenciário Nacional, de janeiro a junho de 2019, na Bahia, no Rio de Janeiro, em Santa Catarina e na Paraíba – estados em que o dispositivo foi testado e base de análise da Rede - foram detidas

108.395 pessoas, das quais 66.419 são negras ou pardas, um total de 61,27% (Magno; Bezerra, 2020, p. 46).

O Estado liberal usa das tecnologias e do direito para se tornar potência bélica e ter permissão para eliminar seres humanos “excedentes” e indesejáveis. E não nos referimos a guerras militares, mas a uma constante guerra civil como a promovida pelas forças de segurança pública e sua desastrosa política antidrogas nas periferias brasileiras, ou uma guerra silenciosa promovida pelas ausências desse Estado mínimo, que não são ausências, mas políticas de abandono, políticas de “deixar morrer”, como a promovida por Bolsonaro durante a Pandemia de Covid-19 e a política etnocida colocada em curso contra as populações indígenas brasileiras. Nestes contextos, a vida (a bios) não foi o lugar onde as redes de poder encontraram territórios privilegiados, mas a morte e a possibilidade do matável constituiu o organizador das relações sociais.

O filósofo italiano Giorgio Agamben (2004) questiona o sentido da ideia de democracia nos tempos atuais, uma ideia que se esvazia, se torna uma fantasia, na medida em que as nações capitalistas neoliberais estão produzindo cada vez mais e maiores estados de exceção, que exercem, na verdade, algo muito próximo a um totalitarismo de Estado.

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (Agamben, 2004, p. 13).

Para Agamben (2004), os Estados liberais (totalitarismo moderno) criam duas categorias de indivíduos, aqueles cidadãos plenos e os cidadãos de segunda categoria. Estes não devem gozar dos mesmos direitos dos cidadãos plenos, suas vidas não têm valor, eles muitas vezes sequer podem ser aproveitados como corpos-máquina ou corpos-mercadoria, são excedentes. O Estado retira os direitos dessa população até chegar no nível de total privação. Aqui não há mais a ideia de cidadania, de sujeitos de direito. A esta condição, Agamben (2002) chama de vida nua. A vida nua é o estado de não-ser, a vida banida de todos os direitos, entregue à barbárie de uma sociedade que se não explora, elimina. E o que legitima a vida nua é justamente o direito. Na modernidade, o direito está a serviço da violência, da legitimação da eliminação do *homo sacer*.

Agamben (2002) retira o conceito de *homo sacer* do direito romano antigo, que seria a figura daquele que está fora da dimensão do direito humano e também do direito di-

vino. É o vivente da vida nua, o impuro, o supérfluo, o indesejável. É aquele que, por não acessar qualquer bem jurídico, torna-se objeto matável, cuja morte não acarreta nenhuma consequência jurídica ao seu algoz, não porque o direito falhou, mas porque o direito assim autorizou. O *homo sacer* vive nas periferias do mundo, nos países (neo)colonizados, nas nações bombardeadas ou ocupadas por forças imperialistas, nas fronteiras bloqueadas, nos campos de refugiados, nas aldeias indígenas cercadas, nos presídios superlotados, nas cracolândias, nas favelas e periferias brasileiras. As políticas públicas, os direitos humanos, não os atendem, vão representar o que Agamben denomina de figura do soberano, ou seja, as conformações político-legais que vão fazer morrer uns e deixar viver outros (Agamben, 2002).

Mbembe (2017) reflete sobre os conceitos de guerra e raça enquanto problemas cruciais para a manutenção desse estado. Elabora a ideia de necropolítica como uma forma de ampliar o alcance dos conceitos de biopoder/biopolítica desenvolvido por Foucault, colocando a centralidade da colonialidade para a operacionalização desse poder. No Brasil, o *homo sacer* está ligado à figura do negro e do indígena. Sabemos que a ausência de políticas públicas e de direitos humanos atinge especialmente esses grupos.

Segundo o Atlas da Violência de 2020 publicado pelo Instituto de Pesquisas Econômica Aplicada (IPEA), a cada 23 minutos, um jovem negro é assassinado no Brasil. Por ano, 23.100 jovens negros de 15 a 29 anos são mortos por agentes do Estado, na maioria das vezes pela polícia militar. O risco de morte de jovens negros é 2,7 maior do que em relação aos brancos. Quando fazemos o recorte de gênero, a violência contra mulheres negras aumentou 12,4% enquanto a taxa total de vítimas teve uma redução de 11,7%. Esses dados mostram que o Estado é quem legitima e produz, por meios legais, dispositivos para o extermínio do povo preto. Dessa forma, identificamos o racismo e a manutenção da colonialidade na contemporaneidade como agentes desse poder totalitário/soberano sobre os corpos negros e racializados. Corpos que até hoje continuam experimentando diferentes formas de violência e omissão estatal que nada mais é do que o projeto de extermínio dessa parcela da população.

Assim, o devir negro no mundo representa a condição de um enorme contingente populacional ao redor do globo que vive sem viver, à margem, perambulando como um vulto espectral que assombra e é assombrado pelas diferentes formas de violência e controle. Para Mbembe (2018) é um devir negro porque negro passa a representar as humanidades subalternas do sistema capitalista/colonial. É um contingente de pessoas que vive na zona do não-ser, vidas nuas, em condições materiais e subjetivas muito próximas à experiência do negro desde o período colonial: desumanizados, sem identidade, sem

direitos, sem essência, cujo medo hoje não é ser explorado como corpo-mercadoria, mas de ser descartado por nem poder mais ser explorado.

4.2. A produção da diferença

A invenção da raça, portanto, foi um processo de diferenciação. A produção da diferença sempre esteve presente em todos os momentos históricos. Já no período denominado de pós-modernidade, Stuart Hall, à luz dos Estudos Culturais, vai analisar como no mundo capitalista, globalizado que opera sob as lógicas coloniais, onde o branco é tido como o universal, a construção da identidade se forja em estreita relação com a produção da diferença

De acordo com Hall no livro “A identidade cultural na pós-modernidade” (2001), a identidade e a diferença não podem ser compreendidas fora do sistema de significação no qual adquirem sentido. Identidade e diferença, enquanto produção simbólica e discursiva, estão sujeitas a relações de poder. Isso significa que elas não são definidas harmoniosamente, mas são impostas. Não convivem, disputam. Via de regra quem tem o poder de afirmar a identidade, ou seja, “quem sou” é o grupo privilegiado que o faz para garantir acessos e privilégios sobre o que é atribuído como diferente. Assim, a afirmação da identidade e a anunciação da diferença representam a disputa por bens simbólicos e materiais, seja no período colonial, seja na chamada pós-modernidade.

Hall (2001) identifica três concepções de identidade: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o pós-moderno. Vamos nos deter aos dois últimos: o sujeito sociológico refletia o processo de complexidade em que a estrutura social estava passando, centrava-se na ideia de que o sujeito se formava na relação com outros sujeitos e tendo a cultura como mediadora. Nesta concepção, a identidade preenche o espaço entre o eu interior, pessoal, e o eu exterior, social, ou seja, apoia o sujeito à estrutura. Logo a identidade aqui é estável e indivisível.

No entanto, com o processo de globalização consolida-se uma concepção de identidade pós-moderna. “O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável está se tornando fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas (...) O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (Hall, 2001, p.12). O autor informa que com as grandes transformações tecnológicas, que revolucionam as formas de produção e de relação, encurtam distâncias, aumentam os acessos a outras culturas e referências culturais, pro-

movem migrações em massa, produzem um meta-verso que pode ser tão ou mais influente para a formação subjetiva dos sujeitos do que a própria cultura local, enfim, as estruturas que pareciam fixas e balizadoras dessa formação identitária foram abaladas. “Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora narrativa do eu”. (Hall, 2001, p.13)

Cinco são os movimentos catalisadores desse descentramento de acordo com o autor. O primeiro deles é o pensamento marxista que coloca a individualidade sob predomínio das contingências históricas, portanto, de acordo com Marx, o homem já não pode ser reconhecido como possuidor de uma essência já que sua existência depende dos modos concretos e historicamente determinados de produção da vida material. O segundo descentramento identificado por Hall está nas novas reflexões de Freud no início do século XX a respeito do inconsciente. De acordo com esse pensamento, nossas identidades são formadas por processos psíquicos do inconsciente, ou seja, não há nada de racional, fixo e unificado quando se trata de identidade. Embora esteja sempre partido e dividido, o sujeito vive a fantasia de ter sua identidade unificada. O pensamento psicanalítico origina o sentido contraditório da identidade. O terceiro descentramento está na linguística, por meio do trabalho de Ferdinand Sausurre, que revela que a língua não é um sistema fechado e estável, mas que está sempre perturbado, pois a língua se constitui num jogo de simbolização que se ampara na diferenciação, nunca num significado fixo, completo. O quarto descentramento está no trabalho de Michael Foucault e o desenvolvimento da ideia de poder disciplinar, centrado na preocupação com a regulação e disciplinarização dos corpos. Apesar de ser exercido por instituições coletivas, esse poder visa a individualização dos sujeitos. O quinto descentramento se encontra no feminismo que faz uma crítica à distinção entre o que é público e privado, politizando as esferas da vida até então tratadas como privadas, como a família, a divisão social e sexual do trabalho, os processos de identificação e a sexualidade. As teorias *queer* e feminista atuam para a desconstrução de binarismos como masculino/feminino, hetero/homo, ou seja, questionam as fronteiras de gênero e identidades sexuais, denunciando a artificialidade de todas as identidades.

No entanto, por ser instável, a identidade está sempre flutuando sobre terrenos de disputa. Stuart Hall (2001) nota que com a globalização movimentos de hibridização, miscigenação, sincretismo e travestismo promovem mobilidade entre os territórios da identidade. Não se pode esquecer que essa hibridização ocorre entre identidades situadas assimetricamente em relação ao poder. Hommi Bhabha (1998) denomina de "terceiro espa-

ço" o tensionamento das forças hegemônicas por processos de hibridização das culturas, promovendo uma contra-força, uma contra-cultura.

O processo de produção da diferenciação, ou seja, o jogo de incluir/excluir, classificar como bom/mau, normal/anormal, nacional/estrangeiro são formas de classificação e de eleição de um determinado tipo de identidade como padrão, natural e desejável, como modelo universal. Assim, quem tem poder atua como uma força invisível, naturalizando suas características identitárias e, por outro lado, racializando, inferiorizando, anormalizando o outro. Em suma, o normal depende da classificação do anormal para existir e se tornar padrão. Em última instância, a produção da identidade produz o racismo.

4.3. Devir negra no mundo

Quando aproximamos a lente em direção à realidade das mulheres negras brasileiras constatamos que elas se enquadram, sem dúvida, na categoria de viventes da vida nua. As intersecções das opressões de raça, gênero, classe e sexualidade são os fatores que fazem das mulheres negras a mais afetadas pelas mais variadas formas de violências e ausências promovidas pelas instituições e estruturas da sociedade capitalista, patriarcal de hegemonia branca. Dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2023 comprovam essa afirmação. No ano de 2022 houve um crescimento de 6,1% no número de feminicídios em relação a 2021. O recorte de raça/cor das mulheres vítimas de violência letal no país reafirma o racismo como elemento determinante que perpassa essa modalidade criminosa. Entre as vítimas de feminicídio, 61,1% eram negras e 38,4% brancas. Nos demais assassinatos de mulheres (que não foram classificados como feminicídio), o percentual de vítimas negras é ainda maior, com 68,9% dos casos, para 30,4% de brancas. No que se refere à violência sexual, no mesmo ano, mulheres e pessoas negras foram as principais vítimas. Em relação ao ano de 2021 a taxa de estupro e estupro de vulnerável cresceu 8,2%, sendo 88,7% mulheres e 56,8% destas, negras (no ano anterior eram 52,2%).

De acordo com o Anuário, mulheres negras também são diretamente afetadas por outro dado aterrador da realidade brasileira. Em 2022, 76,9% das pessoas assassinadas no Brasil eram negras, sendo 91,4% do sexo masculino. 76,5% desses homicídios causados por armas de fogo, casos em que menos de 8% chegaram a ser julgados. Esses números trazem a história de sofrimento e desamparo de milhares de mulheres negras, mães e parentes próximas dos jovens assassinados. Mulheres que entram em uma bata-

lha inglória, cruel e dilacerante contra o sistema judiciário brasileiro para ter o assassinato de seu filho ou companheiro julgado e solucionado.

Sobre as taxas de mortalidade materna, o dossiê "A situação dos direitos humanos das mulheres negras no Brasil - Violência e Violações" (Iraci; Werneck, 2016), publicado pelo Instituto da Mulher Negra - Geledés e pela Organização de Mulheres Negras - Criola aponta que as mulheres negras são 62% das vítimas de morte maternas. As causas dessas mortes se relacionam com o tratamento estigmatizado e racista direcionado ao corpo de mulheres negras, que são historicamente entendidas como mais fortes, suportam mais dor e, por isso, são mais negligenciadas nos atendimentos e trabalhos de parto, recebendo inclusive menos anestésias do que mulheres brancas. São mortes perfeitamente evitáveis com políticas públicas adequadas e trabalho de desconstrução do racismo presente na conduta do sistema de saúde.

A Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) contabilizou 131 vítimas trans e travestis de homicídio em 2022. No entanto, o Anuário denuncia que no Brasil existe uma negligência e invisibilização a respeito dos dados sobre a violência que atinge a comunidade LGBTQIA+, especialmente em relação a lésbicas, travestis e transexuais negras. Se são as bases de dados subsídios para a elaboração de políticas públicas que visam a transformação social, com esse índice de subnotificação, que tipo de atenção tem sido dedicado no Brasil a essa população?

4.4. Olhando para o passado: confinamento de mulheres negras brasileiras

A antropóloga e intelectual negra Lélia Gonzalez chama a atenção em seu artigo "A mulher negra e a sociedade brasileira", de 1982, para o fato de a mulher negra ter sido o grande sustentáculo da engrenagem econômica brasileira desde o pós-abolição. Elas sempre tomaram postos na força de trabalho, ocupando especialmente as funções que mais ninguém queria realizar, os trabalhos domésticos e serviços de mais baixa remuneração e prestígio na sociedade. Além disso, são as mulheres negras que retornavam para casa e eram as principais referências econômica e afetiva em suas famílias e comunidades.

Ao analisar o último censo disponível à época, o de 1950, Lélia constata que o alto índice de analfabetismo e a baixa escolarização predominante entre as mulheres negras - 90% delas estavam no setor de serviços pessoais, leia-se serviços domésticos - aliada a estratégias racistas do mercado que exigiam "boa educação" e "boa aparência" geraram um confinamento existencial que durante todo aquele tempo e, perdurando até os dias

atuais, fez com que as possibilidades de mobilidade social dessa categoria fossem muito dificultadas. Em outro artigo, chamado "Mulher Negra", de 1982, Lélia aborda como o modelo de desenvolvimento econômico brasileiro dos anos 1968 a 1980, período conhecido como "milagre brasileiro", foi marcado pela lógica capitalista que se caracterizou por um desenvolvimento desigual e combinado¹⁰, que segundo ela remete à dependência neocolonial e a um "colonialismo interno", na medida em que promove a *divisão racial do espaço brasileiro*, onde a concentração de riqueza se localiza nas áreas predominantemente brancas (sul e sudeste) e a pobreza nas áreas mais racializadas do país (norte e nordeste).

A autora recorre ao texto de Hasenbalg e Valle Silva, "Industrialização, emprego e estratificação social no Brasil", de 1984, para elucidar os efeitos desse desenvolvimento de característica colonial na estruturação da nova sociedade brasileira que se funda a partir daí. Dentre estes efeitos elenca:

- a) Deteriorização das condições de vida dos estratos urbanos de baixa renda: o êxodo populacional do campo para as cidades provocado pelo processo de industrialização produziu não o crescimento populacional dos centros urbanos mas o seu inchaço como a formação de bairros periféricos e favelas¹¹. Essa dinâmica favoreceu o aumento da mortalidade infantil, deterioração e crescimento insuficiente da infraestrutura urbana de transportes, problemas habitacionais e de saneamento básico, evasão escolar e insuficiência quanto ao atendimento médico-hospitalar.
- b) Concentração de renda: nesse período houve um agravamento das condições de pobreza das populações mais pobres, que ganhavam até 1 salário mínimo, enquanto a parcela 10% mais rica aumentou sua apropriação de rendimentos de 46,7% em 1970 para 50,9% em 1980, de acordo com dados do IPEA (Hasenbalg; Valle Silva, 1984)

A maior circulação de riqueza e o desenvolvimento econômico capitalista, portanto, não só não melhoraram a condição de vida da população negra, a mais empobrecida, como mantiveram a força de trabalho negra na condição de massa marginal ou como exército de reserva. Quanto às mulheres negras, continuaram atuando como força de tra-

¹⁰ Lélia não explicita no texto, mas refere-se ao conceito desenvolvido por León Trótsky em sua obra "A revolução Permanente", que destaca como o desenvolvimento não ocorre de maneira uniforme e que, especialmente, em países em desenvolvimento podem ocorrer tecnologias modernas e tradicionais simultaneamente, ocasionando disparidades no desenvolvimento dessas regiões.

¹¹ No Rio de Janeiro, por exemplo, nos anos da década de 1970 havia 757 mil pessoas morando em favelas e o número saltou para 1.740.000 em 1980.

balho doméstico, mal remunerada e sem legislação até 2015, quando foi promulgada a Lei Complementar 150, que passou a assegurar direitos mínimos para a categoria.

O racismo neste caso é tecnologia utilizada pela engrenagem capitalista para produzir a divisão racial do trabalho, extremamente útil para manutenção do sistema, que apesar do suposto desenvolvimento econômico registrado no período não beneficiou a parcela mais pobre e, conseqüentemente negra, da população, mantendo-a aprisionada numa condição de marginalidade nas periferias e favelas das incipientes metrópoles e sem expectativa de ascensão na estratificação social. “Não é casual portanto o fato de a força de trabalho negra permanecer confinada nos empregos de menor qualificação e pior remuneração” (Gonzalez, 2020, p. 96).

As transformações ocorridas com esse modelo de desenvolvimento tiveram impacto de modo geral na força de trabalho feminina. As mulheres passaram a compor numericamente mais postos de trabalho remunerado, dobrando sua inserção de 1970 para 1976. Passam também a igualar sua participação universitária em relação aos homens em 1975, quintuplicando em cinco anos. Os anos 70-75 foram determinantes para a condição da mulher na história do país, que passou a acessar ocupações mais qualificadas e modernas com a criação de novos postos de trabalho na indústria e serviços.

No entanto, a análise exclusiva de gênero não é suficiente para entender a realidade das mulheres negras brasileiras. No período, 83% das mulheres negras estavam distribuídas em ocupações manuais ou domésticas, aquelas caracterizadas pelos mais baixos índices de remuneração e escolaridade. Dentre o total de pessoas que recebiam até um salário mínimo, o censo de 1980 apontou que as mulheres negras correspondiam a 68,9%. Em seguida vinham os homens negros, 44,4%, e as mulheres brancas, 43%, e em menor número, os homens brancos representavam 23,4% da população que recebia até um salário mínimo (Gonzalez, 2020).

A análise dessas ocupações, divididas em dois níveis, o médio e o superior, revela-nos aspectos bastante interessantes com relação às dificuldades de mobilidade social ascendente para mulheres negras. Naquelas de nível médio (pessoal de escritório, bancárias, caixas, professoras de primeiro grau, enfermeiras, recepcionistas etc.) a concentração de mulheres é muito maior do que de homens. Mas se a dimensão racial é inserida entre elas, a constatação é que a proporção de negras também é muito menor (14,4%) que a de brancas (29,7%). Como em muitas atividades de nível médio se exige contato direto com o público, torna-se evidente a dificuldade de acesso que as mulheres negras têm com relação a elas (questões de boa aparência). Quando se trata das profissionais de nível superior, das empresárias e das administradoras, a presença da mulher negra é quase de invisibilidade: 2,5% para 8,8% (Gonzalez, 2020, p.98-99).

4.5. E hoje, rompemos o confinamento?

Passados cerca de 40 anos desde as análises conjunturais de Lélia, o que avançou nas condições de vida da população negra brasileira, especialmente na vida de mulheres negras? Como vimos, os grandes avanços relacionados ao período de industrialização e de desenvolvimento econômico do Brasil repercutiram sem grande impacto na vida dessa categoria.

A partir dos anos 1990, inicia-se um novo processo importante na sociedade brasileira que é o chamado movimento de reformas da educação brasileira, responsável por promover maior acesso à educação básica, ainda com deficiência no alcance da qualidade, e implementar avanços importantes na área. Dentre tais avanços estão a promulgação da Lei de diretrizes e bases da Educação Nacional em 1996; a criação do Fundef, no mesmo ano e posteriormente transformado no atual Fundeb; o Plano Nacional de Educação em 2001; o Plano Brasil Alfabetizado em 2003 e as Lei 10.639/03 e 11.645/08, que obrigam o ensino das histórias e culturas afro-brasileiras e indígenas na educação básica; o Universidade para Todos (Prouni), de 2004; a Lei 11.674/06, que instituiu o Ensino Fundamental de 9 anos e obrigou a matrícula de crianças com 6 anos de idade nas escolas; e a Lei de Cotas nas Universidades, em 2012.

Sobre as oportunidades de escolarização Lélia vai apontar que nos anos 1980 o Censo revelava que entre a população analfabeta (35% da população brasileira) 48% era composta por negros e negras, quase o dobro em relação aos brancos (25%). Conforme aumentavam os anos de escolaridade, maior eram as desigualdades entre brancos e negros. "Em 1980, os brancos tinham 1,6 vez mais oportunidades de completarem de cinco a oito anos de estudos, 2,5 vezes mais de completarem nove a onze anos de estudos e seis vezes mais de completarem doze ou mais de estudos" (Gonzalez, 2020, p. 96). Lélia conclui que na época negros e negras tinham praticamente nenhuma chance de ingressarem na universidade.

Ao analisar a situação educacional de pessoas negras hoje, não podemos negar que os avanços no que se refere às políticas educacionais no país imprimiram melhoras nos índices educacionais dessa população. De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Educação 2019), do IBGE, a taxa de analfabetismo entre pretos e pardos caiu em 2022 para o menor nível (7,4%) histórico desde 2016. Importante ressaltar, mais uma vez, que políticas universalistas melhoram os indicadores gerais, mas não conseguem atuar para diminuir as desigualdades entre negros e brancos. Mesmo com a redução do índice de analfabetismo histórico entre negros, esse dado ain-

da é mais do que o dobro do registrado entre brancos (3,4%). De 2019 para 2022, a taxa de analfabetismo entre as pessoas pretas ou pardas de 15 anos ou mais recuou de 8,2% para 7,4% no país. Foi a primeira vez que o indicador ficou abaixo de 8%.

Quanto ao acesso ao ensino superior, em 2021 a Universidade de São Paulo (USP), por exemplo, atingiu pela primeira vez um índice superior a 50% de estudantes oriundos de escolas públicas. Foram 51,7%, dentre os quais 44,1% autodeclarados negros e indígenas. Para o alcance desses índices, a Política de Ação Afirmativa Pretos, Pardos e Indígenas (PPI) adotada pela universidade, com reserva de vagas para estudantes que cursaram integralmente o Ensino Médio em escolas públicas e que se autodeclararam pretos, pardos e indígenas, foi fundamental.

No entanto, quando observamos os dados sobre as condições econômicas da população negra, o prognóstico animador proveniente do maior acesso à educação não se confirma. Dados do IBGE referentes ao ano de 2019, mostram que a população preta e parda representa 71% das pessoas que vivem abaixo da linha da pobreza, já a fração de brancos é de 27%. Quando olhamos os números de extrema pobreza, a discrepância quase triplica: 73% são negros e 25% brancos. Dados de pesquisa divulgada pelo IPEA, intitulada “Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD Contínua”, demonstram que em 2018 no Brasil 18,6% das mulheres negras eram empregadas domésticas, enquanto mulheres brancas nesta atividade representavam 10%. O desamparo econômico das mulheres pretas e pardas é uma realidade ao longo da história brasileira. Elas ocupam os postos com menor remuneração e os mais precarizados.

Quanto ao rendimento, em 2020, a população ocupada branca foi, em média, 73,3% melhor remunerada do que a da preta ou parda, e os homens receberam 28,1% mais que as mulheres, de acordo com o IBGE. As atividades econômicas que, historicamente, apresentam os menores rendimentos médios – serviços domésticos, agropecuária e construção – são as que possuem, proporcionalmente, mais pessoas pretas ou pardas ocupadas. Se olharmos o nível de instrução, percebemos que a população branca possui rendimento maior em qualquer nível, no entanto, a maior distância entre brancos e negros está no nível superior completo, onde brancos costumam ganhar por hora R\$ 33,80 contra R\$ 23,40 de pessoas pretas e pardas.

Esse dado nos sugere que existe um esforço produzido pelo sistema capitalista, patriarcal de hegemonia branca para manter os privilégios do homem branco e a distância entre brancos e negros no mercado de trabalho e na estratificação social. Pois, mesmo quando negros conseguem romper com um determinismo material e simbólico que dificul-

ta seu acesso à educação e a sua ascendência educacional, mesmo quando estão qualificados para disputar oportunidades em condições similares com pessoas brancas no mercado de trabalho, ainda assim, vai haver uma rede e um conjunto de códigos invisíveis que manterão a branquitude em situação de proteção e privilégio. É o que a psicóloga Cida Bento (2022) denomina como "pacto narcísico da branquitude".

As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só os processos, ferramentas e sistemas de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. (...) Esse fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios. (Bento, 2002, p. 18).

Na prática, esse pacto se reflete, por exemplo, na não seleção de pessoas negras para cargos plenos ou *sênior*s em empresas e instituições, se reflete na simples imposição de qualificações como inglês ou outra língua fluente, ou na exigência de ter uma especialização *stritu* ou *latu sensu*. Esses critérios explícitos nas cartas de seleção excluem de imediato pessoas negras que, mesmo tendo alcançado uma formação de nível superior, muitas vezes, não tiveram acesso a formações complementares, o que as coloca em situação de desvantagem para disputar a vaga. Se no passado, as vagas de emprego eram explícitas em excluir alguns perfis de candidatos, inserindo a condição de "boa aparência", hoje, esse código de exclusão está nas formações ou habilidades cada vez mais específicas exigidas para os cargos. Ter no currículo a experiência de um intercâmbio internacional, por exemplo, é considerado uma qualificação altamente desejável por empresas e instituições por caracterizar um perfil de candidato dinâmico, aberto ao novo, ousado e com olhar amplo e sistêmico sobre a vida e o mundo. Sabemos que à maioria da população negra brasileira foi negada a possibilidade material de alcançar oportunidades de viajar para estudar ou viver uma experiência fora do país.

Hoje vivemos um momento histórico em que as denúncias realizadas pelos movimentos negros e de direitos humanos nos últimos 40 anos, e, nos últimos 10 anos, o ativismo presente nas redes sociais, assim como a implementação de políticas públicas que ajudaram a educar a população sobre o reconhecimento do racismo estrutural vigente na sociedade brasileira, têm promovido transformações em vários âmbitos da sociedade. Nos ambientes corporativos, por exemplo, tem havido um movimento que busca se alinhar com as pautas sociais e ambientais, entre elas a questão da diversidade nas empresas. Assim, algumas empresas têm buscado colocar esse tema em pauta e realizam uma

política de reserva de vagas para pessoas negras, trans, e com deficiência¹². É importante entender que essas ações ainda não são uma prática hegemônica e quando acontecem se dão, muitas vezes, de forma superficial, por meio da contratação de um percentual mínimo de pessoas negras, por exemplo, que vão servir para representar a imagem de empresa socialmente responsável e inclusiva. Quando, na verdade, o processo de uma efetiva política de ação afirmativa deve envolver debates e formações sobre diversidades e letramento racial e de gênero junto às equipes; plano de desenvolvimento individual das pessoas contratadas visando provê-las de habilidades que, por ventura, precisem desenvolver para atuar plenamente no cargo; política de cargos e salários adequados e equânimes para homens/mulheres/pessoas trans, brancos/negros e pessoas com deficiências; política de licença parental para homens e mulheres; auxílio creche etc. Além disso, é preciso abrir espaço nos cargos de chefia para pessoas negras, mulheres, pessoas trans e com deficiência. Só assim se colocará de fato um processo de transformação dessa realidade em curso.

Pesquisa divulgada em 2023 chamada "Políticas públicas antirracistas: análise sobre racismo estrutural e programas de transferência de renda", da pesquisadora Mayara Amorim, da PUC de Campinas, aponta a urgência em se pensar políticas públicas específicas para enfrentar as desigualdades de raça, gênero e classe. De acordo com a pesquisa, o racismo estrutural brasileiro organiza a dinâmica social de modo a impedir o desenvolvimento econômico e a ascensão social de pessoas negras, em especial das mulheres negras. A pesquisa constata o que afirmamos anteriormente sobre a questão racial e de gênero dificultar ou impedir o acesso a bens e direitos a essa população, o que faz com que cerca, por exemplo, de 70% das pessoas em situação de extrema pobreza sejam pessoas negras (pretas e pardas). A saída apontada pela pesquisadora é o aperfeiçoamento de políticas públicas, como o Bolsa Família, que levem em consideração o marcador racial, pois a desigualdade de oportunidades, a discriminação e a violência que a população negra ainda vivencia interferem diretamente no seu desenvolvimento socioeconômico. Esses dados e pesquisas comprovam que ainda hoje existem muros, barreiras invisíveis, mas muito concretas, que limitam o acesso de pessoas negras a bens e direitos e continuam perpetuando um cenário de desigualdade entre negros e brancos e mantendo o privilégio material da branquitude.

¹² Esta última possui uma legislação que obriga as empresas a empregar pessoas com deficiência de acordo com a quantidade de funcionários. De 100 a 200 empregados, a reserva legal é de 2%; de 201 a 500, de 3%; de 501 a 1.000, de 4%. As empresas com mais de 1.001 empregados devem reservar 5% das vagas para esse grupo.

4.6. O espectro

Como vimos anteriormente, os dados confirmam que em termos gerais, apesar de alguns avanços, mulheres negras continuam a vivenciar alto grau de confinamento material e simbólico. Além de lhes negarem acessos a bens materiais e direitos básicos, a estrutura colonial, patriarcal de hegemonia branca atua para construir e controlar a subjetividade dessas mulheres. Esse controle acontece por meio da cristalização de papéis sociais e de estereótipos destinados a elas. A disseminação desses estereótipos é o que Patricia Hill Collins (2019) chama de imagens de controle. Uma forma de justificar a objetificação de mulheres negras como "o outro", como um espectro, como um vulto que não se enxerga a essência, um ser sem complexidade, um não humano. "Essas imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana" (Collins, 2019, p.136).

Assim, como mencionamos anteriormente, Collins identificou cinco imagens de controle que simplificam e deturpam o significado de existência de mulheres negras: 1) a matriarca; 2) a *mummy*: uma equivalente à mãe preta brasileira; 3) a mãe dependente do estado; 4) a dama negra; e 5) a jezebel: a mulher negra de comportamento sexual "desviante" (2019).

Na racionalidade eurocêntrica/colonial, os binarismos são fundamentais para realizar os processos de diferenciação, e conseqüentemente, para justificar a empreitada colonial. Logo, o colonizador constrói sua identidade em oposição à identidade do colonizado por meio de polos opostos tais como: eu/outro, civilizado/selvagem, belo/feio, puro/impuro etc. Essa ideia é disseminada como forma de perpetuar a dominação colonial, uma vez que ao designar "o outro" como estranho e não pertencente, evidencia-se o significado de pertencimento do "nós branco". Além disso, as imagens de controle, atuam para regular o comportamento de pessoas negras ao implantar no seu inconsciente uma ideia sobre si e sobre os seus equivocada, inverídica, relacionada a um senso de inferioridade e incompletude que produz profunda ferida nas suas subjetividades.

Percebemos que Lélia Gonzalez já denunciava a pouca possibilidade de existências subjetiva de mulheres negras nos anos 1970-80 que, massivamente, estavam confinadas a esses três papéis sociais, como anteriormente demonstrado: 1) mãe preta: aquela que exerce a função materna para crianças brancas; 2) doméstica: a que exerce os serviços de mais baixa remuneração e precarizados, como empregadas "domésticas", serventes, serviços gerais etc.; 3) mulata "tipo exportação": refere-se à exploração sexual da mu-

lher negra, considerada “gostosa” e altamente objetificada (Gonzalez, 2020). Obviamente que isso se deve a uma constatação a respeito da realidade material dessa população, mas diz respeito também a um projeto de controle, como dito anteriormente, de introjeção no senso comum dos lugares que pessoas negras devem ocupar na sociedade. Sempre que há o rompimento dessa expectativa, esse movimento é visto, pelo *status quo* dominante, como uma ameaça. Mulheres negras, então, que ousam romper com esse confinamento são vistas e representadas como agressivas, arrogantes, inadequadas, perigosas etc.

4.6.1. A invisibilizada / inferiorizada

Nas conversas com nossas entrevistadas foram recorrentes as falas em que expressam terem se sentido colocadas em situação de inferioridade. De esse sentimento ter sido introjetado em diversas dinâmicas da vida e por relações de poder assimétricas no ambiente de trabalho, na escola, na vida social etc. É o que podemos observar na fala de nossa entrevistada, Carolina. Ela relata ter sofrido uma interdição no ambiente de trabalho, um estabelecimento de luxo, ou seja, um espaço que não se espera que ela, uma mulher negra periférica, faça parte. Sua presença neste espaço já denota um primeiro rompimento desses papéis e estereótipos, no entanto, o que ela relata é uma interdição para além da simples posição que ela ocupa, mas num aspecto bastante subjetivo em que para a consciência da branquitude, a pessoa negra, onde quer que ela esteja, deve sempre performar um papel de inferioridade, ou pior, de invisibilidade.

(...) quanto mais invisível melhor, não apareça. E é doido porque anos depois, eu vou trabalhar na X [loja de jóias]. E aí tenho que trabalhar com sapato preto e esse é o dress code do trabalho, o salto preto. Eu comprei um salto que era mais legalzinho, que era da CeA, não lembro. Gastei meu primeiro salário comprando o sapato e aí a chefe me pegou pelo braço, me levou na sala e falou assim: "Quem você acha que é pra estar usando esse sapato?" Porque meus sapatos, segundo ela, eram mais sofisticados do que das vendedoras da loja, então eu estava causando com o sapato.

Quantas mulheres negras são lembradas das mais diferentes formas porque estavam inadequadas em espaços de hegemonia branca. Estar nessa relação com a branquitude exige uma inteligência emocional, uma cognição bastante específica para que elas não se afundem num lugar de subalternidade ou que não introjetem um profundo senti-

mento de inferioridade. É uma luta constante para se colocar, para não ser silenciada ou invisibilizada. Para ser vista para além da imagem de um espectro. Um corpo negro em espaço de branquitude é sempre uma afronta e é sempre um corpo que precisa resistir para não sucumbir à inviabilização completa.

Esse aspecto também aparece na fala de outra entrevistada, Ruth, que é atriz, uma mulher negra que cresceu na classe média de Brasília, vinda de uma família tradicional, formada por pai e mãe negros. Ele militar, ela dona de casa. Ruth conta que sempre conviveu nos espaços da branquitude, inclusive durante todo seu processo de escolarização e que desde criança mantinha uma postura assertiva em relação às diferentes formas de invisibilização e silenciamento vivenciados. Seja reclamando com sua mãe sobre o comportamento da professora na escola, que privilegiava uma aluna "branquinha e bonitinha", e por vezes destratava os alunos, ou estabelecendo um limite na relação autoritária de com alguma coleguinha.

Hoje em dia eu entendo melhor isso, mas é um não pertencimento. Eu lembro como a Cristine...de ter uma posição de superioridade.... Eu lembro da gente no recreio brincando de fazer balé. Aí ela era professora e ela queria me dar aula e ela queria mandar. Eu lembro que eu topei, topei, topei e fui topando. Aí teve um dia que eu falei pra ela tipo...eu devo ter dado um berro, devo ter chorado: "Não vou mais na sua casa".

Ruth traz a palavra pertencimento para abrir a narrativa a respeito do episódio em que a colega de escola se coloca para ela em posição de superioridade. Muitas vezes, pessoas negras, para se sentirem incluídas, fazendo parte de um contexto em que a branquitude é tida como norma, precisam se submeter a essa ideia de superioridade branca que lhes é imposta das mais diferentes formas. A branquitude, por sua vez, se organiza como norma por meio da produção da diferença. O eu hegemônico se constrói em oposição ao outro racializado, que é o inferior. Sueli Carneiro em sua tese "Dispositivo de racialidade: a construção do não ser como fundamento do ser" (2023) dialoga com Michael Foucault a respeito do conceito de dispositivo da sexualidade desenvolvido por ele, que trata de uma rede que conecta vários elementos como discursos, imagens, leis, enunciados científicos etc, ou seja, tecnologias de controle que a burguesia desenvolveu para disciplinar o corpo da classe trabalhadora. Mais do que isso, o dispositivo da sexualidade é um conjunto de instituições, práticas e discursos que regulamentam os corpos, a saúde, o prazer, a vida, enfim, de forma a autoafirmar o corpo burguês como o corpo padrão, como paradigma da humanidade, o "ideal de ser" para todo o resto. De acordo com

a autora, Foucault elabora suas reflexões sobre como os dispositivos de poder atuam nas sociedades de regulamentação instituídas pela modernidade ocidental de forma a garantir o bem-estar do homem branco burguês padrão, a despeito de outros corpos.

Carneiro (2023) desafia essa linha de raciocínio iniciada por Foucault e afirma que a construção da classe burguesa como hegemônica por meio do dispositivo da sexualidade foi acompanhada de outro dispositivo, que também opera como normatizador e construtor de hegemonias, o dispositivo de racialidade, que tem na cor da pele um novo estatuto de distinção e de construção da diferença. O dispositivo da racialidade, portanto, coloca na raça a centralidade para a distinção e, conseqüentemente, das condições para se operar as relações de poder e dominação do homem burguês branco sobre os povos racializados.

A minha proposta é complementar a visão de Foucault, afirmando que esse Eu, no seu encontro com a racialidade ou etnicidade, adquiriu superioridade pela produção do inferior, pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade. O dispositivo de racialidade também produz uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal e a branquitude será sua representação. Constitui-se assim uma ontologia do ser e uma ontologia da diferença. (Carneiro, 2023, p. 31)

É essa construção que inscreve pessoas racializadas em posição de inferioridade e, conseqüente, pessoas brancas na posição oposta. Superioridade x inferioridade, normal x anormal, incluído x excluído, belo x feio etc. É uma construção simbólica muito sólida e incorporada na subjetividade de pessoas não brancas e brancas. Crianças brancas e negras desde muito cedo recebem os discursos que traduzem o sistema de dominação de classe e raça e que naturalizam a relação dual entre a branquitude e as pessoas não brancas, onde pessoas racializadas se localizam no pólo negativo dessa relação. "Aqui está o princípio da autoestima e a referência do que é bom e desejável no mundo, estabelecendo o branco burguês como paradigma estético para todos" (Carneiro, 2023, p. 32)

Carneiro baseia-se na teoria do contrato racial, elaborada pelo filósofo afro-americano Charles Mills, que tem emergência com as expedições coloniais e imperialistas europeias do século XV, fundando a partir daí a ideia de raça para justificar a exploração dos povos não europeus e, assim, se instituir a supremacia branca. Essa supremacia se dá econômica, política e simbolicamente. De acordo com o autor da teoria do contrato racial, os teóricos políticos que desenvolveram análises sobre democracia, liberalismo, governo representativo etc. ignoraram deliberadamente que o privilégio racial é um privilégio político. "A supremacia global branca - é, ela mesmo, 'um sistema político, um poder particular

que estrutura a regra formal e a informal, o privilégio socioeconômico, as normas de distribuição de riqueza e das oportunidades, dos benefícios e das penas, dos direitos e dos deveres” (Carneiro, 2023. p.34). O contrato racial, portanto, não é realizado por todas as pessoas, mas apenas por aquelas que possuem o direito de participar, os considerados iguais, isto é, as pessoas brancas. E mais do que isso, a exploração e a violência racial são legitimadas como forma de manutenção do poder e dos privilégios da branquitude.

Sendo, então, o racismo estruturante das normas e regulamentações sociais, ele tem implicações políticas, econômicas, jurídicas e subjetivas. Os efeitos subjetivos disso são danosos não só para pessoas negras, que introjetam o sentimento de inferioridade, mas também para pessoas brancas, que ao não reconhecerem valor ao outro que é diferente, estabelece uma relação equivocada com uma autoimagem superdimensionada. A consequência disso vai desde a naturalização do genocídio do povo negro pelo Estado e pelo sistema judiciário até situações corriqueiras em que crianças brancas, como vimos no trecho citado por Ruth, se relacionam com crianças negras sempre em posição de autoridade e protagonismo, ou ainda se recusando a se relacionar ou a brincar com elas.

4.6.2. A estrangeira

Apesar de ter um núcleo familiar negro, a vivência de Ruth desde a infância foi na classe média branca militar. Ela conta que a família era muito fechada em seu próprio seio e que não costumava frequentar outras famílias do conjunto habitacional do exército em que vivia em Brasília. Ruth não dormia na casa de amiguinhos e na adolescência não viveu festinhas e eventos com colegas da mesma faixa etária. Podemos supor que esse comportamento familiar foi uma forma, mesmo inconsciente, de seus pais protegerem a identidade familiar num ambiente hegemonicamente branco. Os pais de Ruth sabiam que eram uma das poucas famílias negras daquele contexto e apesar de não problematizarem abertamente as questões raciais com as duas filhas, essa redoma na qual eles as criaram, pode ser entendida como uma forma de proteção às possíveis exposições a violências raciais a que estariam submetidas em um ambiente hegemonicamente branco. Ou ainda um entendimento de que para pessoas pretas no ambiente da branquitude não há ideia de pertencimento.

Só no colégio que eu convivia com pessoas da minha idade. E meus pais sempre me prenderam muito. Nunca dormi na casa de amiga, não podia

dormir na casa de amigas, sair com meus amigos. Nunca pude fazer isso como eles. Só fui fazer isso só quando eu fui para a faculdade.

Quando perguntei se eles conversavam em casa sobre racismo, essa percepção sobre o pertencimento vem à tona:

Racismo assim não, mas era sempre falado sim, mas não dessa coisa de palavras...Tipo: a gente percebia coisas e minha mãe falava...na quadra dos militares uma vez, uma malucona que morava lá, tinha duas meninas da minha idade e da idade da minha irmã, mais ou menos, ela ia fazer uma festa de aniversário. E aí ela convidou minha mãe e falou assim: pode ir lá, a gente não tem preconceito. Minha mãe ficou puta, saiu com ela nas costas e falou "nós não vamos mesmo". Então a gente sabia que a gente era preto num lugar de maioria branca.

Trata-se de uma família negra autocentrada e preservada em sua identidade. Sua estratégia de proteção parece ser se fecharem em seu núcleo familiar, se expondo pouco às relações íntimas com a branquitude para não se colocarem como alvo direto do racismo, que relações mais próximas e íntimas podem fazer submergir. Uma proteção não verbalizada, claramente, mas feita a partir de atitudes de resistência, de autoafirmação e de não subserviência em relação ao contexto branco classe média que estavam inseridos.

Outro aspecto que nos chama atenção é o modelo familiar adotado pela família de Ruth, que passa por uma reprodução dos padrões da branquitude. O pai, provedor da família com três empregos (militar, professor de educação física e árbitro de futebol) e a mãe dona de casa, cujo lar composto por todos os símbolos do status da classe média branca (enceradeira, secador de cabelo de pé, geladeira farta etc.), funcionava perfeitamente sob sua administração. Portanto, é uma família que rompe com uma série de limitações materiais que definiriam por muito tempo a existência da população negra no país.

(...) meu pai trabalhava lá, ele era militar, trabalhava no Colégio Militar, se formou em Educação Física em Brasília, começou a dar aula de Educação física na Ceilândia, cidade satélite, também pela Fundação Educacional. E, além disso, ele era árbitro de futebol, portanto, tinha três empregos e minha mãe decidiu parar de trabalhar quando eu nasci.

Com uma ideia clara sobre o desenho de família que estavam construindo para a si, um status classe média, patriarcal, onde o pai trabalhava acima da média (do que a maioria branca) em três turnos para prover um padrão econômico confortável para a família, enquanto sua mãe pôde optar por cuidar da casa e das filhas. A família também optou por manter as filhas em escolas privadas por considerarem de melhor qualidade mesmo quando passaram por restrições financeiras. A adoção de um modelo com símbolos da classe média, e absorção de alguns valores é clara. No entanto, nessa família uma percepção de que existe uma distinção que quase a interdita nas relações com os vizinhos, amiguinhos do colégio das filhas e colegas de trabalho do pai, por exemplo.

Importante mencionar também que Ruth, faz parte da segunda geração da sua família a acessar a universidade. A geração anterior, a dos pais e tios de Ruth, quase toda possui o terceiro grau completo e, conseqüentemente, já havia experimentado uma ascensão econômica. Essa ascensão social para pessoas negras da geração dos pais de Ruth, de forma geral, é acompanhada por uma assimilação dos valores da branquitude, tais como morais, religiosos, padrões de consumo etc. Isso se deve, possivelmente, ao fato de a identidade negra brasileira ter sido fundada sob o signo de uma suposta democracia racial e sob os efeitos do projeto de embranquecimento da nação que inibiram que identidades negras afirmativas pudessem se manifestar em oposição à chamada cultura nacional (Munanga, 2008)¹³. Neusa Santos Souza (1983), no livro "Tornar-se negro", também fala sobre como o processo de ascensão social representava para o negro brasileiro dos anos 1970/80 o símbolo de uma desejável, porém falsa inserção social. Ascender economicamente tornaria o negro, finalmente, um cidadão respeitável. "E como naquela sociedade, o cidadão era o branco, os serviços respeitáveis eram os "serviços de branco", ser bem tratado era ser tratado como branco" (Souza, 1983. p. 21). Soma-se a isso, o que falamos a respeito da possibilidade escassa de manutenção via memória, via transmissão ancestral das tradições ancestrais da cultura africana e afro-brasileira, que foram sendo apagadas em nome de uma identidade nacional brasileira que se desejava branca.

Percebemos, então, na família de Ruth uma contradição entre reproduzir padrões e comportamentos da branquitude, representada pelo desejo em se inserir num campo de respeitabilidade que só era permitido aos cidadãos brancos, ao mesmo tempo em que havia um entendimento claro do seu pertencimento racial na medida em que se blindavam do convívio com as pessoas brancas que faziam parte do seu círculo social, por se saber diferentes e, em alguma medida, não pertencentes a este o universo.

¹³ Vamos abordar mais detalhadamente a construção da identidade negra x identidade nacional no capítulo 2.

Dionne Brand reflete sobre esse sentimento desconfortável que é viver como um estrangeiro, um outro, alguém que não pertence nem ao local de onde veio seus ancestrais, porque não existem rotas e memórias traçáveis desse retorno, nem ao local onde vivem, porque a vida na diáspora é organizada para preservar a hegemonia branca e excluir pessoas negras e racializadas desse sentimento de pertencimento.

Arremessado e disperso na Diáspora, tem-se a sensação de ser tocado ou vislumbrado por esta porta [do não retorno]. Como se estivesse andando pela rua, alguém toca em seu ombro, mas quando você olha em volta não há ninguém, mas o ar está estranhamente quente com alguma presença viva. Esse toque é cheio de ambivalência, é parcialmente reconfortante, mas principalmente desconfortável, torturado, queimando com raiva, lembrança desconhecida. Ainda mais perturbador porque não é uma memória; você olha ao seu redor e os abraços presentes são igualmente desconfortáveis, os vislumbres presentes são igualmente hostis. (Brand, 2002, p.26)

Essa noção de não pertencimento pode ser observada também no relato de outra entrevistada, Beatriz, jovem negra filha de um casal interracial, formado por mãe negra e pai pardo com passabilidade branca¹⁴, que se separou quando ela ainda era bebê. Beatriz, que foi criada a maior parte do tempo com a mãe na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, conta que quando ficava sob a guarda do pai, de 15 em 15 dias aos fins de semana na zona sul do Rio de Janeiro, convivia com um desconforto, uma sensação de inadequação de seu corpo em relação àquele espaço elitizado e embranquecido. Ela relata que costumava frequentar o ambiente do samba (vale dizer que é o samba embranquecido da zona sul) com o pai e que neste local, percebia que, por ser uma jovem negra acompanhando um homem branco mais velho, sua presença poderia ser confundida a qualquer momento. De acordo com Beatriz, ela sentia ter que provar, por meio de gestos, ou não gestos, na forma de se vestir e se portar, que ela não representava o estereótipo que as pessoas esperavam dela: o da mulher negra jovem, bonita que se "amiga" com um homem mais velho branco para ser sustentada por ele. Uma imagem de controle muito recorrente designada a mulheres negras jovens, que se encaixa no papel social que Lélia identificou como o da "mulata tipo exportação".

(...) mas era um ambiente em que eu me sentia sempre tendo que provar que eu sou uma pessoa que não é aquilo que as pessoas esperavam. Eu já

¹⁴ No Brasil, devido ao processo de miscigenação, a identificação racial torna-se um grande desafio. Pessoas pardas, por exemplo, filhas de casais interraciais, podem assumir um fenótipo relacionado aos traços da branquitude ou aos traços da negritude. Neste caso, o pai de Beatriz é um homem pardo, porém com traços fenotípicos ligados aos da branquitude. A ideia de passabilidade indica que, por mais que se autodeclarar pardo, ele é lido como branco por pessoas que não conhecem sua ascendência racial.

partia desse lugar, entendeu? De que eu tinha que me portar de uma forma que mostrasse que eu não era a pessoa que eles esperavam.

A poeta Dionne Brand toca nesta questão: a pessoa negra precisa estar atenta aos seus movimentos, pois a qualquer momento pode ser confundida, mal interpretada, invadida ou violada. É ter uma consciência dupla: uma que informa quem se é e outra que informa sobre o que pensam a seu respeito. Eu sou o que sou ou sou o que imaginam que eu seja? Essa é também mais uma forma de regulação do corpo negro, que está constantemente sendo vigiado. Será que eles sabem que eu não estou aqui à serviço? Será que eles sabem que não estou aqui para furtar? Será que eles sabem que não estou para me vender?

Viver experiência da porta do não retorno é viver conscientemente. Estar sempre consciente da sua presença fora de você. E fazer com que os outros constantemente observem sua presença como fora de si mesmo. Se pensar é existir, então existimos duplamente. Uma conversa comum não é uma conversa comum. Não se pode dizer a coisa mais simples sem duplicar ou ser duplicado pela imagem que emergiu da porta. (Brand, 2002, p. 40-50)

Dionne Brand reflete sobre a ideia de pertencimento de pessoas negras na Diáspora, com foco na questão de gênero. Ela identifica o corpo da mulher negra como um corpo público, cuja propriedade pertence a todos, um corpo que por mais que esteja em liberdade experimenta constantemente uma noção de cativo, restrição e controle.

Cada espaço que você ocupa é um espaço público, ou seja, um espaço definível por qualquer um. Portanto, a imagem dos corpos negros que emerge da Porta do não retorno é propriedade pública. Temos consciência desta propriedade. Estamos constantemente refutando-a, ou ignorando-a, ou perturbando-a, ou parodiando-a, ou reafirmando-a tragicamente (Brand, 2002, p.50).

Brand nos lembra que somos sempre surpreendidas pelas intervenções sobre nossos corpos. Algumas vezes conseguimos refutá-las, outras vezes somos tragicamente assimiladas por essas intervenções.

4.6.3. A rainha do show

Desde bem criança, Ruth se considerava uma pessoa que não levava desaforo para casa, em alguns momentos performava a engraçadinha entre os amigos, e expres-

sar o que sentia nunca foi uma questão para ela. Sempre denunciou algo que considerava errado ou quando se sentia desprestigiada ou negligenciada.

Eu lembro de eu perguntando pra minha mãe, e eu falando pra minha mãe de como a tia Marilda fazia diferença entre eu e a Cristine. E aí eu lembro de falar pra minha mãe: "Ela faz isso só porque eu sou preta". Eu lembro de falar isso pra minha mãe. E a minha mãe falou: "Eu não quero que você se sinta assim. Não é porque você é preta"... não lembro como ela elaborou, mas ela estava dizendo que eu não era menos que ninguém por causa disso. Mas eu lembro de falar isso pra minha mãe.

Em outra passagem podemos perceber que esse comportamento questionador e combativo em relação às possíveis ofensas e atitudes "inadequadas" direcionadas a ela repercutiu em mudanças concretas, por conta também da não subserviência de seus pais, que estavam atentos à atuarem para também denunciar e prevenir qualquer violência.

Lá na [escola] Santa Maria, isso era prezinho, então eu estava sendo alfabetizada. Eu lembro, minha filha, que tinha a professora Rita, que um colega meu chamava de Rita irritada e ela era irritada mesmo. E ela era maluca do tipo: ela chamava a gente de burro. Eu lembro dela falar de aluno que tinha a letra muito pequena "essa letra é um cocô de mosquito". Aí eu tinha uma letra muito grande e não lembro se foi ela que falou ou se alguém por comparação falou "essa letra é um cocô de elefante". E aí eu lembro que eu achava o comportamento dela errado. Eu falei em casa. Aí a minha mãe e meu pai foram lá no colégio e falaram com a Direção e chamaram a professora e tal. Eu lembro da tia Rita entrando na sala, chorando, falando o que tinha acontecido, pedindo desculpas e falando, conversando com a turma. E fui eu que falei, sempre fui essa bocuda aqui.

Ruth fez faculdade de Artes Cênicas numa instituição privada e logo se envolveu com um grupo de teatro majoritariamente branco, como a maioria dos espaços universitários e artísticos no Brasil. No entanto, era um espaço que promovia alguma reflexão crítica sobre as questões sociais brasileiras, onde, pela primeira vez, Ruth se sentiu pertencente e onde esteve envolvida de forma mais sistemática em debates políticos e sociais. Pela primeira vez, ela percebeu que integrou o que percebia em suas experiências enquanto mulher preta - as ausências, os silêncios, as negligências - com uma reflexão crítica, leituras e estudos sobre a questão racial. Nesse momento, ela continua se colocando de forma ainda mais questionadora:

Eu lembro de perder a paciência com comentários do tipo: [se] alguém fala que é moreno, alguém fala cabelo ruim... de eu falar: "O que você tá falando? O quê que tem?" Eu lembro disso. Então eu acho que eu sempre fui muito "a vanguardista".

O termo vanguardista sugere uma atitude pouco convencional ao que se espera de uma mulher negra em um espaço de hegemonia branca. Gritar, questionar, confrontar é tudo o que uma mulher negra não deveria ou poderia fazer nesses espaços, que esperam dela discrição, invisibilidade ou subserviência. Mas Ruth não se enquadrava no *script* que a branquitude redigiu e tinha perfeita dimensão que esse comportamento poderia causar estranhamento ou mesmo retaliações:

Outra coisa é uma pessoa preta ter a personalidade que eu tenho. Porque eu sou do tipo faladeira, eu falo as coisas, eu falo o que eu penso. Eu sou da família do meu pai, sou sacana. E aí que é meio inaceitável, uma afronta.

Afrontosa, a rainha do show, são imagens de controle bastante eficientes para estigmatizar mulheres negras e mantê-las sob um véu de desconfiança ou mesmo uma justificativa para excluí-las. Quando uma mulher negra se posiciona, fala o que pensa, grita e não se deixa silenciar, ela automaticamente assume o papel de afrontosa ou barraqueira. Atuando hoje no audiovisual *mainstream*, Ruth nos conta que precisa se impor das mais diferentes formas para ser respeitada no exercício de sua profissão. Ela entende que precisa se colocar enfaticamente, seja berrando, gritando ou chorando para ser ouvida e vista num *set* de filmagem, onde as relações são bastante desumanizadas de maneira geral, mas, em se tratando de uma mulher e mulher negra, a necessidade de se impor se torna vital.

Pesquisadora

E você percebe algum mecanismo de defesa que você tem elaborado?

Ruth

Dar uns berros. Ainda mais em set no audiovisual. Porque as pessoas são muito invasivas... Então, o trabalho por si só já é um trabalho que meio que desumaniza os atores, porque com tudo, é uma máquina industrial e o negócio tem que dar tempo e dinheiro. Um dia de um set de filmagem é muito

caro. Um dia de estúdio na TV é muito caro, tudo muito caro e a coisa precisa acontecer. E nessa coisa da pressa passam muito por cima. É muito comum passarem por cima da nossa subjetividade, do nosso limite físico. Então, várias vezes, por exemplo, você está lá concentrado em falar seu texto, pra emoção da cena, aí vem alguém sem te avisar e arruma a sua roupa, vira a sua gola, ajeita seu cabelo... Ou então o diretor, que te posiciona na cena como se você fosse um boneco, que pega e te põe uma marca. Eu não gosto que me peguem, não gosto que fiquem me pegando...E no cinema o povo tem isso. Aí eu era a rainha do show... Do tipo, eu sei que tem muita gente que não gosta de mim, que me acha enjoada. E eu: foda-se! Me acha estrela? Pode achar. Me acha metida? Pode achar. Cada um acha o que quiser, né?

Pesquisadora

Eu acho que isso tem um lugar de muita potência da sua parte. Porque é muito fácil a gente querer ser bem quista. O corpo negro no espaço embranquecido quer ser aceito, quer ser bem quisto pelas pessoas, querer agradar, querer cumprir o papel que a branquitude espera. E me parece que você não faz isso. Quando você fala que dá esses berros, é uma coisa recente, é uma conquista? Isso está num lugar de conquista, ou num lugar que você está tentando controlar?

Ruth

Acho que é um lugar de conquista, de libertação, de apropriação, de afirmação do meu espaço. E eu acho que eu já estou na volta, de talvez já ter, quiçá, conquistado esse espaço para eu não precisar fazer isso. Mas se for preciso também eu não tenho mais pudor de dar show. Mas também é uma coisa que sei que eu estou podendo fazer no lugar da carreira onde estou, que eu posso fazer isso. E aí, junto com a terapia entendendo, tipo, as formas que eu tenho de fazer isso. Mas eu não me tolho se eu precisar, entendeu? E eu estou exercitando o não constrangimento.

Nesta passagem podemos notar que Ruth resolveu assumir para si o estigma da rainha do show. Ela assimila essa imagem e a ressignifica enquanto estratégia para não ser invadida, não ser atropelada pela máquina do audiovisual. Ao mesmo tempo, essa estratégia pode ser utilizada por Ruth por ela ter já galgado algum reconhecimento no seu ambiente de trabalho. Junta-se a isso, um efeito das conquistas dos últimos anos a respeito da denúncia do racismo estrutural brasileiro, da ausência de negros na mídia, e percebe-se que a indústria do audiovisual responde a isso "aturando" algumas pessoas ne-

gras que são representativas dessa suposta preocupação em promover a inclusão de pessoas negras no elenco do audiovisual.

Eu acho que tem duas coisas: hoje em dia as pessoas têm medo de pessoas pretas e junto com isso veem o lugar que eu ocupo, que as pessoas acham que tem um pouco de medo de mim ou do que eu posso falar. Não sei o que é. Pode ser funcional, mas é chato, porque aí você deixa de ser gente e passa a ser uma mulher negra. Só queria ser atriz.

4.7. Confinamento de narrativas

Ruth é uma atriz que está atuando em produções *mainstream* na televisão e no cinema, e também participa de projetos alternativos, produções com menos recursos, porém mais livres narrativamente. Quando entramos na conversa sobre o confinamento existencial de mulheres negras ela trouxe uma perspectiva a respeito da construção imagética que as narrativas, em específico no audiovisual, podem atuar na produção de subjetividades. Ruth nos relata uma percepção a respeito do confinamento existencial de pessoas negras, especificamente, de mulheres negras nas narrativas e produções de audiovisual, assim como e, conseqüentemente, a limitação que se coloca para atrizes negras nesse meio. A mídia (televisão, cinema, publicidade) é um equipamento ideológico dos mais eficientes para a criação e manutenção de imagens de controle. Um dos mecanismos mais eficazes que o racismo encontrou para a perpetuação do poder colonial de hegemonia branca. Não basta só produzir diferentes tipos de violências física e material, mas a forma como essas violências são anunciadas, registradas e naturalizadas por imagens e mensagens são mecanismos de manutenção de poder e opressão.

Se daqui a 100 anos realizarem uma pesquisa sobre os modos de vida de mulheres negras sobre as duas primeiras décadas do século XXI, qual será o resultado? Será que a produção de conhecimento em torno do pensamento de mulheres negras sobreviveria ao arquivamento? Existem registros suficientes sobre as formas de viver dessas mulheres, para que no futuro possa-se ter uma fotografia a respeito da diversidade de experiências do que é ser mulher negra no mundo de hoje? Sabemos que atualmente a produções de audiovisual ampliaram a presença de personagem negros, ou seja, de “pessoas comuns” que podem ser interpretadas por atores negros, uma vez que há anos atores negros eram confinados a papéis marcados pelos signos estereotipados da negritude: escravizados, empregadas domésticas, marginais, subalternos etc. Hoje também surgem profissionais do audiovisual, roteiristas, diretores e produtores negros, que têm produzido

narrativas ampliando as possibilidades de existência de personagens negros para além dos estereótipos. No entanto, essa mudança é ainda muito incipiente e compreende ainda pequenas frestas em um muro muito denso de exclusões e apagamentos. Quando fazemos o recorte de gênero, ainda são poucas as mulheres ocupando espaço de poder, ainda é mínima a inclusão de suas produções nas obras de audiovisual, por exemplo.

Essas ausências e conseqüente criação e manutenção dessas imagens é uma das tarefas mais bem-sucedidas do que conhecemos como modernidade capitalista. Representa o roubo da subjetividade de pessoas negras: um dos mecanismos mais eficientes que o racismo encontrou para a perpetuação do poder da hegemonia branca. Assim como o apagamento e o silenciamento sistemático das histórias, das vozes, da memória do povo negro é uma forma de se retirar dele toda a noção de humanidade e assim justificar as formas de exploração. É sobre esse apagamento que Saidiya Hartman, escritora e professora de Letras e Literatura Comparada na Columbia University, encontra nos registros e arquivos da escravidão nas Américas. Em seu ensaio “Vênus em dois atos”, a autora reflete sobre a representação da mulher negra do final do século XIX e início do século XX nos registros oficiais, buscando vestígios sobre as vidas de mulheres negras a partir desses documentos. Mas o que encontra é Vênus, representada por uma garota negra escravizada ou alforriada, que figura nos arquivos como uma jovem morta por um capitão de navio negreiro, ou como uma amante de soldado mercenário, e ainda como uma personagem menor em um romance pornográfico do século XIX. Todas são Vênus. Todas ocupam um imaginário e um lugar social: “O entreposto de escravos, o oco do navio negreiro, a casa de pragas, o bordel, a jaula, o laboratório do cirurgião, a prisão, o canavial, a cozinha, o quarto do senhor de escravos acabam por se revelar exatamente o mesmo lugar e, em todos eles, ela é chamada de Vênus”. (Hartman, 2020, p. 14).

Hartman em sua pesquisa se incomoda e contesta o testemunho daqueles a quem foram permitidos realizar esses registros. Quem eram? De que lado estavam? Mais do que isso, a autora questiona o que está escondido por trás dessas narrativas oficiais. Alguém permitiu que Vênus pudesse falar sobre o seu ponto de vista? Alguém escreveu ou a deixou contar sobre todas as vezes que resistiu ao ato do opressor, sobre as noites que chorou a ameaça de ter seu filho arrancado de si, ou as vezes que sentiu uma fresta de beleza e liberdade? Nunca saberemos sobre essas vidas, simplesmente porque elas não foram contadas, quase não há registros sobre elas. Todas essas Vênus, com suas histórias distintas foram apagadas pelas narrativas hegemônicas, que as retratam apenas pelo viés da violência, objetificação, subjugação e escárnio. É esse o retrato que temos hoje, 100 anos depois, dessas mulheres.

É a partir de um método que denominou “fabulação crítica” que Hartman encontrou um meio de contar outra história. Uma em que seja possível subverter o lugar de desumanização legado às mulheres negras no mundo colonial e (neo)colonial. Através da pesquisa histórica associada a um intenso exercício imaginativo, a autora especula sobre os arquivos oficiais, interpretando seus vazios, fragmentos e ausências. O exercício de trabalhar sobre o não-dito dos documentos, sobre os fragmentos da história, não é feito sem conflito, sem questionamento ético do papel dos arquivos sobre a narrativa ou a relação da narrativa com a história. Ela se questiona: “como narrar o impossível?”¹⁵: É possível construir um relato a partir do “*locus* da fala impossível” ou ressuscitar vidas a partir das ruínas? Pode a beleza fornecer um antídoto à desonra, e o amor uma maneira de “exumar gritos enterrados” e reanimar os mortos? (Hartman, 2020, p. 15).

Hartman força a fronteira entre história e literatura. Debruça-se sobre as lacunas dos documentos históricos preenchendo-as com outras possibilidades de vida para essas mulheres. Subverter as narrativas oficiais com contra-histórias de afeto, beleza e potência é uma forma de reparação para a escritora. A ficção ou a autocriação talvez seja a única forma possível de reparação e, mais ainda, de superação do trauma colonial.

Estamos vivendo no Brasil um momento de virada de uma total ausência, invisibilização ou estigmatização da população negra no audiovisual brasileiro, especialmente nas novelas, produto mais rentável e popular da indústria, para uma preocupação do meio em se afastar das inúmeras denúncias de negligência sobre a representação da diversidade brasileira, assim, temos visto nos últimos anos maior representatividade da população negra nas narrativas, especialmente na publicidade e novelas brasileiras. Essa mudança pode ser entendida, entre outros fatores, pelo aumento nos últimos anos do poder de consumo das classes C e D, composta hegemonicamente por pessoas negras, e no que se refere às novelas, por estes serem o público prioritário que as consome. Assim, essa representatividade também gera lucro e beneficia a indústria.

O testemunho de Ruth, uma mulher negra inserida neste poderoso meio de produção de sentidos que é o audiovisual, nos é relevante para entender como ela tem vivenciado essa mudança paradigmática. Quando pergunto para ela se há um sentimento de objetificação do seu corpo, enquanto mulher, negra e atriz num espaço dominado pela branquitude patriarcal, ela associa essa ideia diretamente a um confinamento da possibilidade de ser e existir no seu meio profissional.

¹⁵ Proposição de Derrida que aponta para a impossibilidade da linguagem em alcançar completamente o significado do que está sendo comunicado. Nesta passagem, diz respeito à condição de impossibilidade a qual as vidas de mulheres negras assumem nas narrativas.

Mas aí quando você fala dessa coisa da objetificação, me vem, acho que eu nunca tinha pensado nisso, mas eu acho que também tá virando ou já se tornou, não sei, um tipo de objetificação esse lugar do sofrimento preto, o lugar da mãezinha da favela que perde o filho. E que daí toda uma trama se desenrola. Bem complexo essa fala, porque quando eu falo isso, acho que eu posso ter como resposta: "Ah, então agora eu só posso contar histórias felizes, não posso mais contar a violência, então, é o que? Censura para as narrativas?" E não é isso. (...) Eu topei fazer porque foi a oportunidade que eu tive de fazer um filme do X [um diretor de cinema renomado]. Mas assim, não tenho mais condição de todo filme...porquê eu fiz uma vez um filme e aí chorei direito, aí todo mundo me quer pra esse personagem da mãezinha chorona e que eu acho muito válido, tem que contar mesmo a história dessas mulheres. Mas não tem só isso pra falar.

É possível observar com a fala de Ruth que ela se sente estigmatizada pelo fato de sempre ser convidada para interpretar o mesmo perfil de personagem em vários projetos: uma mulher sofrida e que passa por muitas privações na vida. Ela se ressentida de ter poucas oportunidades de performar em outros papéis, em narrativas nas quais possa exercer variados tipos de interpretações. Apesar de hoje em dia ser evidente a ampliação de papéis para atores negros interpretarem personagens ocupando diferentes posições sociais nas tramas, Ruth percebe ainda uma falta de complexidade na construção desses personagens. Às vezes é o médico negro que é apenas uma ponta na novela, ou uma advogada negra que não tem vida própria e atua à margem da trama. Mesmo ocupando um dos papéis principais em uma produção, Ruth lamenta a pouca complexidade da sua personagem, sobretudo em comparação com as outras protagonistas brancas.

Aí eu fui entendendo todo o jogo, é muito bom pra eles que eles tenham na frente [da trama] uma cara de uma mulher preta, porém, quando você vai assistir a novela, joga meu nome no Twitter, joga [o nome da novela], ou [o nome da personagem], o povo fala assim: "O personagem mais chato da novela". Ela fala o tempo inteiro a mesma frase (...) Eu sou uma protagonista de cota porque não tem trama. Eu lembrei disso porque você falou do cubículo [existencial]. Eu fico a novela inteira repetindo a mesma coisa. Ela não tem vida. Ela é linda com aquele cabelão, com as roupinhas bonitinhas. Nada aconteceu com ela, só ficou ranhetando.

A repercussão disso se reflete também no desdobramento da carreira, pois, de acordo com Ruth, a projeção que ela ganhou sendo umas das protagonistas da novela foi muito menor do que a projeção das outras atrizes brancas.

E aí eu te pergunto: Eu fiz alguma capa de revista? As quatro fizeram.

Podemos concluir que mesmo quando conquistam prestígio e ocupam espaços de poder, pessoas negras continuam em desvantagem estrutural em relação a pessoas brancas. Uma atriz negra talentosa não recebe o mesmo reconhecimento que uma atriz branca, unicamente por sua condição racial. Percebemos que mudanças estruturais no sentido de eliminar essas desigualdades não vão ocorrer apenas com a maior quantidade de presença negra na mídia, apesar de essa também ser absolutamente necessária, é preciso, de fato, produzir narrativas transgressoras da lógica racista/colonial, que projete o negro para diferentes espaços e possibilidades de existência, que complexifique suas histórias de vida, que existam cada vez mais personagens com camadas de subjetividade, que sejam bons e sejam ruins, corajosos mas também frágeis e sensíveis. Humanos. É preciso eliminar os personagens "espectros", como Ruth denunciou ter sido a sua personagem.

CAPÍTULO 2: A CONSTRUÇÃO DA CONSCIÊNCIA CRÍTICA RACIAL

A partir da análise das narrativas de memória de quatro mulheres negras buscaremos identificar como se dá em suas trajetórias de vida, momentos ou circunstâncias de vida que fundam suas construções identitárias, sua ideia de pertencimento racial e orientam para uma tomada de consciência crítica racial. Nos deter sobre a noção da “tomada de consciência crítica racial” ães parece tarefa por si só relevante no contexto brasileiro em que, desde o período colonial e no pós-abolição, vive-se um processo de alienação de identidades negras por conta de políticas de branqueamento da nação e da exaltação de uma suposta democracia racial.

5.1. Identidade racial no Brasil: breve histórico

O sociólogo Carlos Hasenbalg (2022) informa que, ainda no século XVIII, o universalismo burguês, paradoxalmente, com seus ideais de igualdade e liberdade acentuou a necessidade de exclusão entre brancos e não-brancos na Europa. “Já no século XIX, o darwinismo social, o evolucionismo, as doutrinas do racismo científico e a ideia da 'missão civilizatória do homem branco' aparecem intimamente relacionadas à expansão imperialista dos países europeus” (Hasenbalg, p.88, 2022). No final do século XIX e início do século XX, teve início a empreitada da elite intelectual e científica brasileira pela construção de uma identidade nacional republicana. Influenciada pelas teorias racialistas europeias que hierarquizaram a humanidade a partir do critério racial, colocando o branco europeu no topo dessa gradação e a população negra no seu extremo oposto, inicia-se o projeto de construção de uma identidade nacional brasileira. No entanto, diante de um país predominantemente negro, o pensamento racial brasileiro, embasado pelo racismo científico que associava a questão racial como determinante para o sucesso ou fracasso da nação, não podia conceber a constituição de uma identidade nacional negra. Logo, visando driblar o futuro “comprometido” do país pela presença significativa de negros, inicia-se o projeto de branqueamento da nação entre as décadas de 1920/1930 com políticas voltadas para a imigração europeia e pela valorização da mestiçagem enquanto efeito de um país cordial e democrático racialmente. (Oliveira, 2007).

Para as teorias racialistas, a mestiçagem sempre teve caráter controverso, ora ocupava o papel de degeneradora da pureza da raça, ora era entendida como caminho para reconduzir a espécie ao seu estado original. Diante de um Brasil altamente negro,

essas ideologias eugenistas encontram repercussão entre a elite intelectual brasileira do início do século XIX preocupada em não permitir que se forjasse uma identidade nacional negra. Em *Casa Grande e Senzala* (1933), Gilberto Freire subverte as teorias racialistas, que veem como negativa a presença dos negros para a construção da identidade nacional, e destaca como positiva uma suposta característica harmoniosa do colonizador português, que realiza um tipo de colonização “branda”, permitindo a “mistura” racial. Nasce aí a noção de democracia racial brasileira que, de acordo com Hasenbalg (2022, p.105), torna-se a “mais formidável arma ideológica contra o negro”, uma vez que se cria a ideia de inexistência do preconceito racial no Brasil e de que existe igualdade de oportunidades sociais e econômicas para negros e brancos. A valorização da miscigenação como mecanismo para o embranquecimento da nação, além de trazer implícito o cruel aspecto da violência sexual cometida pelo colonizador contra a mulher negra, ajudou a produzir a alienação racial ou o branqueamento das identidades.

Apesar de o processo de branqueamento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças de negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada “na negritude e na mestiçagem”, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior (Munanga, 2008, p. 15).

Em seu texto “O negro na Publicidade”, de 1981, Carlos Hasenbalg aponta que o processo de miscigenação brasileira resultou na redução do contingente negro da população e reforçou a criação do que chamou da “metarraça” mestiça. Esse apagamento foi fruto também de outras medidas apontadas pelo autor como:

O lugar irrisório que a historiografia destina à experiência negra e à contribuição do negro na formação dessa sociedade; a queima dos documentos relativos ao tráfico de escravos e ao regime escravista; a retirada do quesito sobre a cor da população nos censos demográficos de 1900, 1920 e 1970; e a negação obstinada a discutir a existência de qualquer problema de índole racial (Hasenbalg, 2022, p. 125).

Essa invisibilização do negro afeta indiscutivelmente o processo de construção de sua identidade que está ligada a um registro “confuso” sobre seu pertencimento. Ora se entende como o negativo do ser branco (a falta, a oposição), ora sua identidade aparece colada à ideia de democracia racial, ou seja, acreditando que o “negro é um brasileiro como qualquer outro” e tem chance de ocupar qualquer espaço, já que não existem aparatos oficiais de impedimento de acesso ao negro, como ocorreu em outros países que viveram o apartheid como os Estados Unidos e África do Sul. Essa narrativa a respeito do

lugar ocupado pelo negro no Brasil encontrou sua melhor tradução na famosa frase do humorista Millôr Fernandes: “No Brasil não há racismo porque o negro sabe o seu lugar”. Na verdade, como apontou Hasenbalg, há uma construção muito sofisticada de mecanismos que acabam por confundir o negro sobre seu pertencimento racial: 1) por conta da miscigenação e do ideal de branqueamento que faz com que o mestiço tenha possibilidade de ingressar na branquitude, 2) pela ausência do debate público sobre as violências e desigualdades causadas pelo racismo, simplificando a discussão a uma questão de classe¹⁶.

Assim, para Kabenguele Munanga (2008) a construção da identidade negra é um processo e nunca produto acabado, e para que seja possível entrar nesse processo é preciso partir do ponto que denomina de autodefinição, ou seja, a auto-identificação de cada indivíduo negro como parte integrante de um grupo étnico-racial que teve sua identidade negada e a cultura inferiorizada. Essa construção identitária, portanto, não é um processo isolado e individualizado, mas sim uma plataforma mobilizadora para a superação coletiva do racismo e a recuperação da negritude. Ainda sobre o processo de assimilação que o ideal de branqueamento produziu nas consciências dos indivíduos negros brasileiros, podemos citar a atuação da Frente Negra, surgida em 1931 e considerada o primeiro movimento racial reivindicatório pós-abolição. A Frente Negra estava preocupada em ressignificar a imagem do negro perante a sociedade, mas não a partir de uma postura contra-hegemônica, e sim se aproximando da proposta da “democracia racial”, ou seja, pregava que a “educação, formação e assimilação do modelo branco forneceria as chaves para a integração” (Munanga, 2008, pg. 92). Assim, essa construção de uma identidade nacional brasileira foi pautada em um modelo assimilacionista da cultura europeia e dos valores da branquitude.

Ideal esse perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial, o que teve como consequência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social (Munanga, 2008, p. 95).

Lia Vainer Schucman (2013) refletindo sobre o papel da branquitude a apresenta como um lugar de vantagem estrutural na sociedade. De acordo com a autora, a branqui-

¹⁶ Sobre a evolução das linhas de pesquisa que vão relacionar a questão racial às questões de classe, ora subjugando raça a classe, ora defendendo a importância da questão racial como mecanismo de inibição de mobilidade social de negros na estrutura capitalista, ver o artigo “Relações entre negros e brancos no Brasil”, de Carlos Hasenbalg.

tude é tomada como padrão e entendida como desracializada, ou seja, ela define o "outro", mas não a si. No entanto, não é absoluta, mas atravessada por gamas e nuances de privilégios e subordinações. Assim como pode haver a passagem de cor dentro da negritude, a branquitude também deve ser entendida como relacional, por isso seus significados não são fixos, podendo variar de acordo com local, culturas e tempos históricos. A construção da identidade do indivíduo no Brasil é afetada pela leitura social que cada um recebe de acordo com sua configuração fenotípica e inserção social. Além disso, o processo de miscigenação, assim como os reflexos do ideal de branqueamento como estratégia para a construção da identidade nacional, permitem que ocorram as tais "passagens na linha de cor", favorecendo que indivíduos pardos, ou negros de pele clara, sejam em alguns contextos lidos como brancos, ou seja, incorporados à branquitude, e em outros contextos estejam sujeitos à sofrerem violência racial. Tudo isso torna a construção da identidade racial bastante complexa no Brasil.

Esse processo de alienação do negro brasileiro quanto à sua negritude e sua desarticulação enquanto classe é o que dificulta sua tomada de consciência racial. Diante disso, um dos temas que nos interessou investigar neste estudo foi como se dá o processo de construção da consciência crítica das nossas interlocutoras. A ideia foi captar, por meio de entrevistas como entendiam seu lugar no mundo, seu pertencimento e sua identidade racial. Importante lembrar que a escolha das mulheres parte de um pressuposto de que elas já passaram pelo processo de tomada de consciência crítica racial, logo buscou-se entender se essa consciência já estava presente na infância, ou como não raro acontece com mulheres negras, se ocorreu já na vida adulta.

5.2. O trauma do racismo brasileiro

Pelo viés psicanalítico, a construção da identidade brasileira, de acordo com a psicanalista Jô Gondar (2017), passa por dois traumas: o primeiro deles é o processo de colonização e o segundo é a experiência da escravidão. Segundo a autora, esses dois traumas continuam a se reatualizar no presente, seguindo a lógica de funcionamento do trauma: a repetição. E se desdobra no funcionamento de toda a estrutura social, representada pelos diferentes níveis de desigualdades materiais e simbólicas existentes entre brancos e negros na sociedade brasileira até os dias de hoje. Soma-se a isso o projeto de branqueamento da sociedade brasileira, representado, como mencionado anteriormente, pela louvação à miscigenação que no Brasil é um tipo de racismo especialmente perverso. Esse aspecto do racismo brasileiro é o que Gondar (2017) chama de racismo desmen-

tido. Sob a perspectiva psicanalítica, a autora recorre a um mecanismo psíquico denominado clivagem para descrever o funcionamento do racismo “à brasileira”.

Em geral, a psicanálise costuma associar o racismo a um outro recurso de defesa psíquica que é o recalque. O recalque se refere a um aspecto da nossa identidade que não queremos admitir em nós e, por isso, projetamos em um outro, dessa forma recalcamos tudo o que poderia comprometer essa imagem que desejamos ter de nós mesmos. Ou seja, para construirmos nossa identidade, que é sempre uma construção ficcional, precisamos segregar tudo aquilo que a desafia, o que seja diferente. "O curioso é que essa intolerância não se dá com o que é muito diferente de nós, com o exótico, e sim com aquilo que está desconfortavelmente próximo. O medo do diferente não é o medo do exótico, mas do quase igual" (Gondar, 2017, p. 49).

No entanto, a autora defende que o recalque é insuficiente para entender o racismo brasileiro, justamente porque aqui nosso racismo assume essa característica de ser dissimulado, poroso, silencioso e, por sua vez, o mecanismo do recalque demanda fronteiras, separações e diferenciações claras entre o eu e o outro, entre quem exclui e quem é excluído. O que não ocorreu no Brasil de forma explícita, como em outros países como os Estados Unidos e África do Sul, por exemplo. Por isso, faz mais sentido para a construção psíquica do racismo brasileiro um outro mecanismo de defesa, que é a clivagem. Freud fala em clivagem quando duas posturas opostas diante da realidade coexistem sem se chocarem, ou mesmo se considerarem anacrônicas. Não tem a ver com negação, mas um repúdio da realidade, mesmo sabendo que essa realidade existe. Cria-se então o fetiche, que é o recurso ou objeto que vai substituir a ausência e criar a “ilusão” de que a falta não existe. "O fetichista acredita em alguma coisa, porém a realidade o desmente; ele então desmente a realidade para manter a crença" (Gondar, 2017, p. 51). Neste sentido, a autora lembra que:

O recalque é a resposta de um neurótico ao conflito psíquico, mas a clivagem, como mostra Freud, é o mecanismo da perversão. Penso que ainda que exista recalque em toda forma de racismo, a clivagem é uma maneira especificamente brasileira de processar, na cultura, o sofrimento gerado pelo passado de escravidão e pelo presente de injustiça social (Gondar, 2017, p. 52).

No racismo brasileiro o fetiche pode ser considerado o projeto de construção do ideal de embranquecimento da nação, um projeto de valorização da mestiçagem e de celebração de uma suposta cordialidade entre as raças. Na verdade, esse é um projeto nacional das elites políticas, científicas e econômicas de desvalorização do negro, para omi-

ti-lo e aniquilá-lo.¹⁷ Assim, por muito tempo no Brasil, a questão racial foi subdimensionada e subjugada em relação à questão de classe. Por muito tempo colocou-se um véu sobre esse tema, o que inclusive repercute em uma dificuldade em lidarmos com a questão e pessoas negras se autoidentificarem como negras. Esse é o desmentido do racismo no Brasil. Todos sabem que o racismo existe, porém ninguém conhece o racista, ou se assume racista, afinal, “todo mundo tem até um amigo negro” ou uma “mãe preta”. Desta forma funciona o desmentido do racista, no entanto é preciso deslocar esse conceito para a perspectiva de quem sofre o racismo. Diferente do que o senso comum acredita, pessoas negras não são vítimas de racismo apenas quando são insultadas ou agredidas por conta de seu tom de pele e tipo fenótipo. O racismo é estrutural, ou seja, está na forma como a sociedade e as relações são construídas, e também é cotidiano, ele está nos mais sutis episódios da vida. A pessoa negra vive como um estrangeiro em um mundo branco-cêntrico e a todo momento pode ser confrontada com situações que lhe gerem desconforto por conta de um olhar, um sentimento de não se sentir adequada ou bem-vinda em determinados espaços, a sensação de estar sendo vigiada ou de que as relações são cordiais da porta pra fora. Da porta para dentro, não.

Para entender como isso se dá, Gondar (2017) recorre a outro psicanalista, Sándor Ferenczi, que se preocupou com a situação do sujeito que é vítima de um desmentido. Para tratar do desmentido, Ferenczi se apoia no mito fundado numa situação de abuso sexual em que uma criança, após vivenciar a violência, procura um adulto para compreender o que houve e esta figura de confiança, que por não suportar o que escuta, descredibiliza o ocorrido, negando-o ou insinuando que a vítima está imaginando coisas. É a isso que Ferenczi chama de *desmentido* (*Verleignung*). A criança, então, é jogada num limbo entre a experiência dolorosa que viveu e a palavra do adulto de confiança. Ela passa a duvidar do que houve, de si e do mundo. Para Ferenczi esse desmentido conduz ao aniquilamento subjetivo e ao trauma invalidante.

Também projetando o racismo no campo da produção de subjetividades, o pensador camaronês Achille Mbembe (2020), afirma que o racismo é uma força de deturpação do real e um fixador de afetos. Raça, nesta perspectiva, não é só um efeito ótico, mas uma forma de estabelecer e afirmar poder. Para o racista, ver o negro é não vê-lo de verdade, mas ver o conteúdo da sua imaginação deturpada, do seu distúrbio, de uma ausência de relação. Representa o horror do branco colonizador diante do espelho, diante da

¹⁷ As teorias racialistas determinavam que, a partir das políticas eugenistas, entre elas a miscigenação, o Brasil num prazo de 100 anos se tornasse uma nação branca, eliminando a raça negra do território brasileiro.

imagem que ele não quer ver, para não enxergar em si o projeto odioso que criou. O racismo é "operação do imaginário, o lugar de contato com a parte sombria e as regiões obscuras do inconsciente" (Mbembe, 2020, p.69-70).

Diante disso, como imaginar a construção identitária ou subjetiva de pessoas negras? Como se constituir como ser em uma zona do não-ser, como projeta Franz Fanon¹⁸? Acreditamos que é preciso subverter, romper com narrativas e representações que sistematicamente têm buscado silenciar e invisibilizar as culturas, desmentir os valores, estéticas e tradições de pessoas negras. Identificar, emancipar e visibilizar histórias - nos macro e micro campos sociais - que deem conta de apresentar todo um contradiscurso, um "terceiro espaço" diante desse apagamento. Mbembe (2020) afirma que a negritude a despeito do escândalo que o projeto colonialista forjou em torno da sua existência, carrega em si a possibilidade infinita de insurreição. Tanto é que o projeto de extermínio em curso há 500 anos no Brasil, por exemplo, não se concluiu.

Segundo o autor, a *razão negra* representa uma série de discursos, narrativas e saberes cujo objeto é a "coisa" ou a pessoa de origem africana. Consiste numa fabulação, que na era moderna foi potencializada pelo colonialismo e pelo capitalismo global, transformando o africano num espectro, um ser primitivo, um não-ser. Essa ideia sedimenta as bases dessa razão em senso comum. É um sistema de pensamento e de narrativas, mas principalmente, de práticas, cuja função é legitimar o surgimento do sujeito racial, o chamado negro. É um trabalho cotidiano de recontar, inventar e repetir discursos e práticas que colocam o negro no lugar do racializado e do selvagem.

A este primeiro texto da razão negra, Mbembe chama de *consciência ocidental do negro*, que estatele a diferença enquanto anormalidade. No entanto a este primeiro texto, responde um segundo que é um movimento de autodeterminação, é um processo de reflexão crítica a respeito de "quem eu sou" e não o sobre "o que dizem que eu sou". E neste segundo texto, se soma a necessidade de se restituir aos negros a sua história, que se faz entre zonas de memória e esquecimento, afinal muito do que é a história dos negros sequer deixou vestígios ou está contada por meio de fragmentos. Essa escrita se esforça por fazer surgir uma comunidade que precisa ser forjada a partir dos restos dispersos por todos os cantos do mundo. A escrita desse texto é a possibilidade dos descendentes de escravizados voltarem a ser agentes da sua história e de tomar sua liberdade. É um ato de imaginação, autorização e autocriação. A esse segundo texto, Mbembe denomina *consciência negra do negro*.

¹⁸ Conceito de Franz Fanon referente ao lugar de anulação e alienação que o olhar do branco condiciona a existência do negro.

5.3. A autodefinição

Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto.

Neusa Santos Souza

A alienação sobre o pertencimento racial que observamos na realidade brasileira tem a ver também com o que Franz Fanon, em “Peles negras, máscaras brancas”, denomina de “consciência alienada” em que os discursos e padrões do colonizador são impostos ao colonizado e adotados por ele como forma de proteção e de negação da violência racista, um mecanismo de defesa da psique. Portanto, a tomada de consciência de mulheres negras brasileiras passa necessariamente por um processo que a autora norte-americana Patrícia Hill Collins (2019) chama de “autodefinição”. A autora informa que essa consciência tem a ver com um entendimento profundo das condições estruturais que as colocam em lugar de opressão de raça, classe, gênero e sexualidade na sociedade. Referindo-se ao contexto norte-americano, Collins (2019) observa que apesar das imagens controladoras construídas a respeito de mulheres negras na sociedade, suas experiências na vida íntima e familiar apresentem contradições em relação a essas imagens, abrindo a possibilidade da desmistificação desses estereótipos. Como se elas percebessem que existe uma desconexão, uma inverdade entre as imagens de controle atribuídas e elas - aquelas espectrais, difusas e equivocadas - e o seu verdadeiro eu. É preciso uma força interior considerável para resolver contradições desse âmbito: eu sou o que eu vejo que sou, ou eu sou aquilo que enxergam de mim?

Para aprender a falar com uma voz única e autêntica, as mulheres devem 'pular fora' das estruturas e sistemas dados pelas autoridades e criar suas próprias estruturas (...) o conhecimento construído do eu emerge da luta para substituir imagens controladoras por conhecimento autodefinido considerado pessoalmente importante, de ordinário, um conhecimento essencial à sobrevivência das mulheres negras (Collins, 2019, p.276).

Se a dominação é inevitável como fato social, ela pode não ser no nível da consciência. Esse é o primeiro espaço de resistência. A história de resistência de mulheres negras desde a época colonial passa por pequenos atos de subversão e desobediência cotidianos em relação ao colonizador. A partir desse movimento no sentido da autodefinição

que mulheres negras conseguem se organizar para a ação no nível coletivo, seja por meio do ativismo social ou da militância política. "Quando institucionalizadas, essas auto-definições se tornam fundamentais para desenvolver pontos de vista feministas negros politizados. Assim, é muito mais do que a expressão da voz que está em jogo aqui" (Collins, 2019, p. 290).

Collins segue refletindo a respeito da consciência enquanto uma esfera de liberdade. É uma jornada que parte da opressão internalizada na direção de uma mente livre, de uma consciência autodefinida. É uma jornada que se origina no plano individual, ou seja, um autoconhecimento para, então, se deslocar em direção ao outro e às estruturas que dinamizam as relações sociais em um mundo capitalista, patriarcal e colonial. É um processo, como bell hooks (2013) menciona em seu livro 'Ensinando a transgredir', doloroso mas também de cura. Essa dor que vira raiva é a motivadora da ação. Portanto o que estamos apontando aqui é que todo processo envolvendo a experiência de construção de consciência de mulheres negras fatalmente reverte-se em ação, seja por meio de organização política para alcançar direitos na esfera macrossocial, seja na forma como essas mulheres se colocam no mundo visando apoiar umas às outras e desarticulando as forças opressoras dentro das suas esferas de atuação, nas microestruturas. A formação do eu, portanto, acontece dentro da esfera da família e da comunidade, não é um processo isolado ou individualista. Essa jornada, de acordo com Collins, tem um significado político, no sentido de que nunca é um ato isolado, mas que vai sempre repercutir sobre outras mulheres do círculo social e de uma maneira ainda mais abrangente quando atuam articuladamente para questionar a credibilidade das imagens de controle e ainda tensionar as estruturas que as aprisionam nesses papéis. Usamos o termo tensionar por reconhecer que as estruturas são espessas e rígidas demais, mas que as diversas ações e micro-ações desencadeadas por esses processos de resistência podem produzir mudanças e balançar as estruturas. "Uma massa crítica de indivíduos com uma consciência modificada pode, por sua vez, promover o empoderamento coletivo de mulheres negras. Uma consciência transformada encoraja as pessoas a mudar as condições da sua vida" (Collins, 2019, p. 300).

Avanços nas discussões e reivindicações no âmbito dos movimentos negro e feminista foram observadas a partir dos anos 1990 graças à mobilização de mulheres negras, que passaram a dar os contornos para a ação política feminista e antirracista na sociedade brasileira. A intelectual negra Sueli Carneiro aponta que a crescente participação de mulheres negras nos movimentos políticos e na agenda racial e de gênero em nível internacional têm sido umas das mais proeminentes conquistas no campo dos direitos huma-

nos nos último 30 anos: “Cresce entre as mulheres negras a consciência de que o processo de globalização, determinado pela ordem neoliberal que, entre outras coisas, acentua o processo de feminização da pobreza, evidencia a necessidade de articulação e intervenção da sociedade civil em nível mundial” (Carneiro, 2019. p.317).

Collins (2019) lembra também que mesmo quando mulheres negras se encontram em condições limitantes de vida, que não permitem grandes movimentos emancipadores para além da luta pela própria sobrevivência e dos seus, muitas delas vivenciam esse processo de autodefinição e autoconsciência. Ou seja, não estar envolvida em movimentos coletivos e políticos não necessariamente significa não viver essa construção da consciência. Uma mulher negra consciente racialmente e, conseqüentemente, com consciência de classe, provavelmente criará seus filhos atentos a essas questões e atuará no campo do trabalho de forma a questionar as opressões vividas. São micro-ações no campo pessoal, mas que ajudam a tensionar as estruturas do sistema colonial, capitalista e patriarcal. No Brasil, observa-se que mesmo sem uma reflexão teórica sobre sua prática, mulheres negras moradoras de favela ocupam majoritariamente o papel de lideranças comunitárias nas associações de moradores, atuando para a melhoria da qualidade de vida da comunidade¹⁹.

Outro aspecto da desalienação da mente, de acordo com a feminista e intelectual negra brasileira Lélia Gonzalez, deve derivar não só de um caminho de autoconhecimento e reflexão sobre as próprias experiências, mas também do reconhecimento histórico e cultural do povo afro-brasileiro e suas origens africanas. O acesso a esse conhecimento que foi sistematicamente omitido pelo projeto colonial para justificar sua investida contra a população negra apagando suas narrativas de potência. Portanto, (re)conhecer os valores de África ancestral, pré-colonial, as diversas manifestações da cultura afro-brasileira e das religiões de matriz-africana, os movimentos de luta e libertação negra no período colonial, os nomes dos nossos heróis, é um elo potente para a libertação das mentes colonizadas. “Uma ideologia de libertação tem que encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios. Deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular” (Gonzalez, 2020, p.137).

Neusa Santos Souza em seu livro "Torna-se negro", afirma:

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também e sobretudo, a experiência de

¹⁹ Sobre esse tema ver tese "Mulher de favela: a feminização do poder através do testemunho de quinze lideranças comunitárias do Rio de Janeiro", de Rogéria Nunes.

comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades (Souza, 1983, p. 18).

Assim, estamos considerando como tomada de consciência crítica racial: 1) se reconhecer negra numa estrutura social racista e integrante de um grupo/coletividade que foi historicamente silenciado e violentado nos seus direitos; 2) a construção - nunca acabada - de uma identidade positiva de si, uma narrativa sobre si e sobre as estruturas de opressão que envolvem as vidas de mulheres negras; 3) poder tomar decisões e fazer escolhas para fora da estrutura ideológica da branquitude; 4) ideia de (auto)criação: como a possibilidade de se inventar, se projetar em oposição à imagens de controle que a colonialidade impõe cotidianamente às suas vidas.

5.4. A construção da consciência racial de Carolina

Carolina²⁰ desde criança foi confrontada com seu pertencimento racial por meio de uma história de vida marcada por uma tragédia inaugural e por sucessivas situações de violência racial a que foi exposta ainda na tenra idade. O primeiro episódio é fundador de sua identidade/subjectividade. Trata-se do assassinato do pai, que relata ter ocorrido durante uma chacina na Baixada Fluminense dois dias após o reencontro amoroso entre ele e sua mãe - que estavam afastados há 10 anos - e que vai resultar na sua concepção.

Eu fui feita em 1988, depois de dez anos de separação dele com a minha mãe. E aí eles se reencontram me fazem e dois dias depois, ele é assassinado em uma chacina. Então, ele não sabia sequer que estava deixando uma filha no mundo. E eu cresço com esse fantasma que ronda minha vida.

A morte de um homem negro em uma chacina no Rio de Janeiro é mais um número nas páginas dos jornais. Segundo pesquisa realizada pelo Grupo de Estudos dos Novos Illegalismos da Universidade Federal Fluminense (GENI-UFF) em parceria com o Instituto Fogo Cruzado, nos últimos 15 anos ocorreram 27 megas chacinas no Estado do Rio de Janeiro. O relatório identificou que um terço dessas 27 mega chacinas se concentraram no período de 2020-2022: a mais letal (Jacarezinho, com 27 mortos civis, em maio de 2021), a segunda mais letal (Penha, com 23 mortos, em maio de 2022) e a quarta mais

²⁰ Optamos por analisar o processo de construção de consciência racial de Carolina, pois sua narrativa nos apontou várias circunstâncias de sua vida que levaram a esse processo. Todas as entrevistadas trazem pontos que podem ser considerados marcos para essa construção crítica, porém a história de Carolina nos pareceu mais ilustrativa sobre esse aspecto.

letal (Alemão, com 16 mortos, em julho de 2022). A marca da impunidade acompanhada esse tipo de violência estatal: apenas dois casos foram denunciados pelo Ministério Público à Justiça e nenhum deles passou da fase de instrução e julgamento.

O assassinato do pai de Carolina aconteceu em 1988, a única informação que obtivemos sobre a chacina foi o ano em que ocorreu e que teria acontecido na Baixada Fluminense. De acordo com o GENI, nos anos 80/90 as chacinas eram executadas por grupos de extermínios compostos por polícias da ativa ou da reserva, fora de serviço. Hoje esse perfil mudou, os executores são principalmente policiais em serviço, com a anuência dos seus superiores hierárquicos. A partir dos números apontados acima, podemos refletir sobre a probabilidade de pessoas negras, familiares de homens negros assassinados diariamente no Brasil, viverem traumas e violências dessa natureza na sua vida e o impacto disso na formação das suas subjetividades.

Outro evento traumático relacionado ao assassinato do pai de Carolina aconteceu na escola, durante uma aula de História, quando uma professora expôs o fato de forma absolutamente descuidada junto aos alunos.

A forma como eu soube formalmente que meu pai estava no outro céu, que não era o de avião, foi na escola quando uma professora, colega da minha mãe, contou na aula de história a chacina da Baixada e eu estava entrando na sala e a professora falou: "ó lá, o pai dela, inclusive, foi morto assim". E a turma toda olhou perplexa, mas também jocosamente para mim.

A cena aponta duas violências consecutivas, a primeira é o fato de a professora ter trazido o tema e se reportado a ela sobre o ocorrido de forma absurdamente leviana, sem nenhum cuidado, acolhimento ou empatia. A segunda violência está resumida na frase “e a turma toda olhou perplexa, mas também jocosamente para mim”. Receber um olhar jocoso é algo muito comum para pessoas negras. Meninas negras, em especial na escola, são expostas cotidianamente a olhares e comentários jocosos relacionados aos seus cabelos, formato de nariz, cor de pele, jeito de se expressar etc. No caso de Carolina, a camada de falta de empatia com este fato traumático, extremamente doloroso da sua história nos remete ao processo de naturalização das opressões vividas por pessoas negras por parte da sociedade. Além de conviver com um fato doloroso que funda a sua existência, o desrespeito demonstrado pelos colegas acrescenta ao trauma novas camadas de dor que, ao cabo, podem ter funcionado como impeditivo para que ela elaborasse o sofrimento. Além disso, ela possivelmente deve ter sido lembrada reiteradamente como a “órfã de um pai assassinado”, o que pode ter contribuído para que ela na infância se construís-

se subjetivamente a partir de uma ideia de “desvalor”. Uma menina negra perder o pai numa chacina não mobiliza afetos da mesma forma que uma pessoa branca. Essa naturalização vai ao encontro do que a psicanalista Grada Kilomba vai denominar de efeito do racismo cotidiano, que atinge o campo concreto das vidas dos sujeitos negros por meio de discursos, imagens, gestos, ações e olhares que os colocam não só como o outro - a diferença - mas como a outridade, ou seja, a personificação de aspectos reprimidos da branquitude. "No racismo cotidiano o sujeito negro é usado como tela para projeção do que a sociedade branca tornou tabu" (Kilomba, 2020, p.78). Nesta lógica, o sofrimento do negro não é capaz de afetar a branquitude, que está blindada em relação a esse contato com o "outro".

Franz Fanon em "Peles negras, mascaras brancas", aborda que o negro ao ser exposto a diversas formas de violência racista tende a querer se “salvar” da violência vivida se aproximando da branquitude, buscando sua permissão e aceitação. A esse processo Fanon vai associar ao conceito psicanalítico de "retração do ego", que seria uma ação da psique que faz com que sujeitos que vivem em contextos de opressão internalizem um sentimento de inferioridade e uma imagem negativa sobre si. Desta forma, a constituição identitária do negro se constrói referenciada aos padrões e aos ideais da branquitude. Esse é um processo de autodefesa ou de negação, uma forma de lidar com a dor profunda que é viver sob os efeitos dos discursos e práticas racistas. No entanto, é o próprio Fanon que nos declara: “Tenhamos coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado" (Fanon, 2020, p. 112). Podemos constatar essa informação no relato abaixo:

A gente entrou na galeria Condor e minha mãe comprou um All Star pra mim. Eu cheguei na escola com esse All Star e a turma inteira me execrou, tipo "Quem você acha que você é com esse sapato colorido?". E foi uma humilhação (...) eu me sentindo esculachada. Acho que é isso que o racismo mais fez comigo. Não deixava ter espaço para tomar as minhas escolhas. Nem para ter a minha voz. Qualquer escolha minha fora da caixa era tida como uma coisa muito violenta pra eles.

Como vimos no capítulo anterior, esse episódio trata da questão do confinamento existencial de mulheres negras, que além de material é simbólico, uma regulação social para a manutenção de papéis relacionados à subalternidade, eroticidade, promiscuidade, etc. mas também nos ilustra um processo de violência psíquica ao qual crianças negras são submetidas em espaços de socialização, como a escola. Esse processo causa um enorme sofrimento psíquico quanto a ideia de construção do eu. Seu sentimento é ser um

espectro, um ser com camada difusa e borrada que não é vista nem compreendida na sua essência, nas suas complexas e diferentes camadas, na sua subjetividade.

(...) e se, em determinado momento da sua história, ele foi levado a se perguntar se era ou não um homem, era porque lhe questionavam essa realidade de homem. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser um branco na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, extorque de mim todo o valor, toda originalidade, diz que eu parasito o mundo, que preciso o quanto antes acertar o passo com o mundo branco, "que somos bestas brutas; [...] que não temos nada o que fazer no mundo"²¹. Então tentarei basicamente me tornar branco, isto é obrigarei o branco a reconhecer a minha humanidade (Fanon, 2020, p.112-113).

O que nos interessa no momento é entender como a despeito da exposição a formas simbólicas e concretas de violências raciais, nossa interlocutora foi capaz de construir uma identidade, ou uma consciência questionadora e não assimilacionista da branquitude para ser aceita na sua humanidade. Não quis ser tornar branca, nos termos de Fanon, ou seja, incorporar os valores da branquitude. Pelo fato de estarmos todos inseridos numa cultura de hegemonia branca, nascemos e crescemos com valores referenciados a essa cultura, Neusa Santos Souza (1983) observa que pessoas negras que dividem espaços sociais com a branquitude, em especial as pessoas negras que ascendem socialmente, desenvolvem um Ideal de Ego espelhado na branquitude. O Ideal do Ego, segundo a autora, é um modelo que busca recuperar o narcisismo original perdido, um modelo perfeito, ideal, no qual o indivíduo possa se constituir e se referenciar. Sendo as pessoas brancas essa referência do que se toma por positivo e ideal na sociedade, pessoas negras imersas nessa ideologia, tendem a desejar a assimilação aos padrões da branquitude. No entanto, como ser branco lhe é impossível, esse Ideal do Ego engendra no sujeito negro uma "ferida narcísica grave e dilacerante" (Souza, 1983, p.43). A saída para isso, segundo Souza, é a construção de um outro Ideal de Ego, que lhe confira novas referências, novos valores e padrões culturais afro-referenciados.

Como veremos adiante numa fala de Carolina, a introjeção desse complexo de inferioridade ou a baixa autoestima convivem no seu interior, mesmo estando num processo de autodefinição e numa vivência que busca romper com as amarras psicológicas do racismo. Superar esse sentimento parece ser um caminho tortuoso, não linear, pois se instala num lugar muito profundo da subjetividade humana que, vez por outra, retorna à superfície. Por isso, dizemos que esse processo de construção da consciência é um processo nunca acabado. Essa construção de consciência também significa tomar ciência das

²¹ Nesta passagem Fanon cita o trecho do texto *Diário de um retorno ao país natal* de Aimé Césaire.

contradições presentes na formação identitária. É assumindo essas contradições e fazendo a escolha por não reproduzir ideais que não lhe servem, é se colocar no lugar de luta política rumo a transformações pessoais, coletivas e sociais mais amplas.

É muito comum que pessoas negras, especialmente num contexto como o brasileiro, onde temos a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial muito enraizados, vivam a relação com o racismo pela chave da negação, pela alienação a respeito das violências cotidianas que sofre, pela cegueira em relação aos olhares jocosos e aos traumas que a materialidade de uma vida negra, altamente exposta a diversas violências e privações de direitos, podem causar. Ou simplesmente não conseguem se enxergar como negras, pois essa constatação seria causa de muito sofrimento. No entanto, a percepção sobre seu pertencimento racial, nunca foi uma dúvida ou um não-tema para Carolina. Ela nos conta no relato abaixo:

Então, como ser consciente sobre esse meu lugar aqui no mundo? Mas o que me permite, desde muito cedo, ter uma consciência racial é a minha formação familiar, mas também a minha "desformação" familiar. Perceber a ausência do meu pai, e entender que o meu pai tinha sido um homem negro retinto assassinado pela polícia numa cidade pobre, preta e entender que no dia dos pais, quando eu levava a foto do meu pai para a escola, as crianças falavam: "Ele tem cara de bandido!" Me deixava muito ciente de que putz, tem alguma coisa aqui em mim. Ligar a televisão na década de 90 e ver todas aquelas campanhas de salve a África, as crianças morrendo, as crianças com todas aquelas doenças, mas com a barriga cheia de água, vão morrer. Eu lembro de Carolzinha, com uns seis, sete anos de idade, chorar copiosamente vendo televisão porque eu achava que aquelas crianças eram parecidas comigo. Elas não eram as crianças que estavam no programa da Xuxa. Então, pra mim era isso: o "eu" era fome. O destino de uma criança como eu era passar necessidades. Essa dor que me batia desde cedo. Minha mãe falava: "Porque você tá chorando?" E eu: "Mãe, olha aqui!". Eu desesperada porque eu sabia que aquilo ali era algo sobre o tom da pele.

Carolina, neste relato, nos apresenta as diversas formas de violências a que uma garota negra ainda bem jovem pode ser exposta e é confrontada com os possíveis lugares no mundo destinados a meninas como ela: órfã de pai, filha de bandido, faminta, doente, pobre, invisível na estrutura brancocêntrica midiática. Ela resume: "O 'eu' era fome. O destino de uma criança como eu era passar necessidade". Mas sua narrativa já apresenta a resposta à pergunta que vamos fazer a seguir: O que permite que Caroline subverta essa predestinação e dê um giro em torno dessa conjuntura tão violenta e opressora

e se lance para um novo lugar? Ela responde: a formação familiar e a desformação familiar. De acordo com Santos (1983) o contexto familiar é o primeiro lugar onde a ação do Ideal do Ego se constitui.

É aí que se cuida de arar o caminho a ser percorrido, antes mesmo que o negro, ainda não sujeito a não ser ao desejo do Outro, construa seu projeto de chegar lá. Depois é a vida de rua, a escola, o trabalho, os espaços de lazer. Muitas vezes, é nesses espaços segundos, pleno de experiências novas, que o Ideal de Ego - cujas vigas mestras já foram erigidas - encontra ocasião de reforçar-se, assim adquirindo significado e eficácia de modelo ideal para o sujeito. (Souza, 1983, p. 36)

Parece ser importante entender a relação de Carolina com sua mãe, que a criou e a seu irmão sozinha por conta de uma tragédia que assassinou o pai de seus filhos. Uma realidade comum a mulheres negras brasileiras, que são as principais responsáveis pelo sustento e criação dos filhos e que, por sua vez, carregam o estereótipo de fortes, de pessoas que carregam o mundo nas costas, que não têm tempo para se fragilizar. Essa mãe estava ali na contenção do desespero de Carolina. Ela, possivelmente, era uma "mãe fortaleza", por sua história de vida, mas uma mãe sensível o suficiente para acolher a expressão dos sentimentos ou da fragilidade de sua filha. "Porque você está chorando?", e Carolina em frente à televisão, despedaçada, aponta para a imagem que revela seu desespero. Essa possibilidade de acessar o que sente e de se expressar, em si, já é um recurso importante que Carolina vai carregar na sua vida. Podemos supor que isso foi possível porque teve uma mãe que não negligenciou essa expressão, e que não cobrou que a filha reproduzisse um padrão de força, que se encaixasse no estereótipo forjado às mulheres negras.

Além disso, quando Carolina se refere à formação familiar, também notamos o papel da mãe na formação intelectual e cultural dos filhos.

Vivia eu, minha mãe e meu irmão. Meu irmão tendo dez anos a mais que eu. E o meu irmão, do mesmo jeito que eu arrumei a fuga com a morte do meu pai, meu irmão arrumou o teatro. Então desde muito cedo ele fazia cursos. Com 13 anos ele já estava atuando. Eu vendo todos aqueles ensaios dele, falando sozinho no quarto, comecei a me empolgar com isso também. E ele falou "não vou deixar você fazer teatro". Você vai estudar. Ele também tinha essa preocupação de que eu tivesse recursos financeiros e não vivesse de arte. E deu certo, isso sei também. Porque até hoje eu que empresto uma grana pra ele. Eu acho que a minha infância foi muito marcada pela arte do meu irmão e pela contação de história com E e com H da

minha mãe. Eu queria muito ser uma criança imaginativa e ao mesmo tempo saber da história real do mundo. E essa coisa da interpretação do Leandro sempre me fez falar de um jeito meio um sonho.

De acordo com o relato de Carolina, a mãe sempre nutria os filhos com representações positivas da cultura negra por meio de histórias, livros, passeios a espaços culturais etc. Esse comportamento, possivelmente, contribuiu para a construção de uma subjetividade negra afirmativa de Carolina, que a fez acreditar que poderia acessar qualquer espaço que desejasse:

Minha mãe tinha uma pira de viajar e ela sabia que não poderia ir. Mas ela comprava Atlas, mapas e fazia questão de me levar pro teatro pra ver meu irmão, mas para ver outras peças também, essas peças sempre falavam de estar no mundo.

O que a mãe de Carolina exercia ainda nos anos 90 é o que chamamos de uma educação antirracista, uma educação voltada para a valorização da cultura negra e desconstrução de uma ideologia da branquitude entendida como superior. Uma educação que buscava mostrar para seus filhos toda a potencialidade do povo negro, e a potência presente neles próprios, na sua autoria e lugar enquanto sujeitos. Ela também os ensinava sobre a possibilidade de sonhar. Portanto, acessar espaços artísticos e culturais na cidade do Rio de Janeiro, a capital, era uma das estratégias da mãe de Carolina.

No entanto, importante notar que viabilizar essa oportunidade aos filhos não é algo trivial para uma mãe solo, professora de História da rede estadual, moradora da Baixada Fluminense. Esse movimento demandou, possivelmente, um esforço de mobilização financeira de tempo e de deslocamento para acessar esses espaços. Para a maioria da população negra, o acesso à cultura, lazer e mobilidade urbana é um direito negado pelo Estado. A garantia desses direitos aos filhos foi um esforço individual da mãe de Carolina. Um esforço que se torna inviável, por exemplo, para a maioria das chefes de famílias brasileiras, mulheres negras periféricas e faveladas, que precisam encarar uma jornada de 12 horas por dia de trabalho, de segunda a sábado, para garantir o sustento e os direitos básicos dos filhos.

Patrícia Hill Collins aponta, além da importância da autodefinição, outros fatores como centrais para a construção de uma consciência transformada: o significado de 1) autovalorização e respeito; 2) autoconfiança; e 3) independência. Me parece que a mãe de Carolina possuía todas essas dimensões, em algum nível. “A ligação de auto-suficiên-

cia econômica como uma dimensão fundamental da autoconfiança com a exigência de respeito permeia o pensamento feminista negro” (Colins, 2019, p.299). Na luta cotidiana de mulheres negras, a premissa da independência financeira sempre foi uma realidade. Essa ideia aparece na fala de Carolina, a menina inteligente que foi estimulada a estudar e não se distrair com a possibilidade de carreira "incerta" como o Teatro. A questão de gênero se faz presente aqui pelo fato de meninas negras estarem mais aptas a serem bem-sucedidas na trajetória escolar do que meninos negros, tidos como mais indisciplinados e rebeldes. A escolarização formal, portanto, aparece como um caminho possível para a construção dessa independência econômica e possibilidade de valorização para Carolina. E independência econômica num mundo capitalista é uma dimensão fundamental também para a emancipação.

Na minha vida eu agarrei muitas oportunidades. Eu, apesar da baixa auto-estima, uma professora falou assim pra mim: minha filha, você é feia, você tem que estudar. É louco que, cara, mas eu poderia ter ficado muito mal com essa frase, como fiquei. Afetou muito meu lado afetivo, demorei muito para ter namorado, para me aceitar dentro de uma relação, mas eu peguei o conselho. Tá bom, então eu vou estudar.

5.4.1. A dimensão do sonho

O que estamos constatando é que o movimento da mãe de Carolina foi possível por, pelo menos, dois motivos: 1) havia uma condição mínima material/financeira para que pudesse proporcionar essas vivências aos filhos (o que não é dado para muitas das famílias negras que são a base da pirâmide social do país) e 2) havia a dimensão do sonho, a percepção de valor para um bem que não é material, mas simbólico, o entendimento de que a vida poder ser mais do que a materialidade concreta e dura do dia a dia.

A mãe da minha mãe era dona de casa, casada com um militar e minha mãe, dos cinco filhos que eles tiveram, foi a única que fez universidade, que foi estudar História, mais uma vez movida pelos discursos do pai dela, que era cozinheiro da Marinha, mas enquanto cozinheiro ele viajou muito, e sempre contando: “Ah, viajei não sei pra onde”. Olha como volta, né? Meu avô viajava o mundo e fotografava, mesmo sendo cozinheiro. Então minha mãe ficava de butuca acesa. Cada vez que ele voltava de uma viagem, ficava encantada com isso. E foi fazer História e me contava as histórias das viagens do meu avô.

A importância de as histórias serem contadas, serem compartilhadas, passadas para frente de geração em geração. As histórias de vida, as histórias sonhadas, as histórias inventadas, os mitos, os *itãs*²². Para comunidades e famílias negras, possivelmente, será uma das formas mais potentes de se manter a dimensão do sonho, do sensível diante de uma realidade brasileira repleta de escassez, precariedade e violência. Walter Benjamin, no seu texto, “O narrador”, vai nos dizer que o capitalismo, já nos anos 30, produzia como sintoma a expulsão da narrativa da esfera do discurso vivo. Podemos complementá-lo dizendo que a colonialidade também promoveu essa alienação de forma exemplar por meio das diferentes formas conhecidas da violência colonial, desde o tráfico transatlântico até a manutenção do racismo e da colonialidade até os dias atuais. Neste sentido, é fundamental reconhecer o papel das religiões de matriz africana e as diversas manifestações populares da cultura afro-brasileira para a manutenção da memória e da dimensão do sonho, da arte, do sensível junto ao povo negro. São espaços de verdadeira resistência negra, no entanto, ainda são campos que lutam para existirem e se manterem frente às violências e falta de incentivos financeiro e simbólico para a sua preservação. A proteção e o investimento a essas áreas pelo Estado brasileiro representam um caminho para a reparação desse processo de apagamento da memória das diferentes comunidades negras.

Além do aspecto voltado para a preservação da memória, Benjamin, no mesmo ensaio, aponta que a arte de narrar o cotidiano, as experiências simples, os modos de vida, as micro-histórias, as gentes “sem importância” como prática fundante da subjetividade de um povo. “O narrador retira o que ele conta da experiência: da sua própria experiência ou da relatada por outros. E incorpora, por sua vez, as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes” (Benjamin, 2012, p. 217). Essa seria a diferença entre o narrador e o romancista: o narrador se mistura com as histórias que lhe atravessam e que lhe são experimentadas, se coloca em relação ao outro, em alteridade, o romancista, ao contrário, isola-se. O narrador se tece no tecido da vida vivida. A matéria do narrador é a vida humana e o seu resultado é a sabedoria - o lado épico da verdade. “Metade da arte narrativa está em, ao comunicar uma história, evitar explicações” (Benjamin, 2012, p.219). O interesse primordial do narrador e do ouvinte é conservar o que foi narrado. Aí está sua relação com a memória, musa da narrativa. Segundo Benjamin, comum a todos os narra-

²² *Itã* (em iorubá: *ítan*) são os relatos míticos (lendas) da cultura iorubá. Essas lendas são consideradas sagradas e passadas oralmente de geração a geração, seguindo a tradição iniciática de cada religião de Matriz Africana.

dores está sua capacidade em transcorrer pela experiência, não apenas a experiência individual, mas a experiência coletiva, aquela que dá sentido e unidade à a um grupo, a uma comunidade.

Aqui podemos tangenciar com o que Maurice Halbwachs, em seu livro "A Memória Coletiva", de 1968, elabora sobre a ideia de memória não só como uma faculdade individual, mas como um ato social, trazendo a dimensão da coletividade e do pertencimento ao grupo. Nesta perspectiva, memória é entendida como prática, experiência, não só como uma habilidade fisiológica e individual. Portanto, como toda experiência, a memória é social e coletiva. Também assume a característica de ser capaz de conter o imaginário de um grupo, os acontecimentos históricos vividos por ele, que são conhecidos e repassados de geração em geração via livros, revistas, oralidade, filmes etc. O autor constrói o conceito de quadros coletivos para informar que toda memória individual carrega os significados e simbolismos de um grupo e de uma época. Pertence, portanto, a quadros de toda uma coletividade, contém suas lutas, seus legados. Para Halbwachs (1990), as lembranças individuais são pontos de convergência de diferentes influências sociais e é, a partir do ponto de vista dos grupos que pertencem, que os indivíduos vão lembrar o passado, reconstruí-lo e ressignifica-lo no presente.

Assim, as memórias narradas do avô de Carolina, seus testemunhos sobre um mundo poético, as histórias contadas sobre as vivências de belezas e possibilidades, a despeito de uma realidade possivelmente cheia de desafios e limitações, fez com que a mãe de Carolina pudesse viver a dimensão do sonho de seu pai. E mais do que isso, que pudesse passar adiante essas histórias, plantando também a mesma semente em Carolina. Podemos chamar de tecnologia de resistência essa capacidade imaginativa, essa dimensão do sonho muito presente na construção subjetiva dessa família e, de certa maneira, dessa comunidade. Talvez o que estejamos buscando entender é como é possível viver em contextos de tamanha violência causada pelo racismo cotidiano e estrutural, e ainda assim, ser capaz de elaborar uma existência ou uma subjetividade que se movimenta a superar essas condições e se impulsiona a imaginar e inventar uma outra vida.

Eu sempre senti que eu não cabia, que eu estava errada, que eu não pertencia àquele espaço, que as pessoas me diminuíam por ser uma menina negra que não tinha nenhuma autoestima nessa época, mas acho que todos nós passamos por questões. Mas a minha história me dava uma outra camada de dor que eu ficava: "Em algum momento que eu sair dessa cidade, em algum momento eu preciso ver o mundo dos livrinhos de mapa que minha mãe, professora de História, me dava" (...) Então, eu acho que muito

cedo entrei nessa de que existe uma solução pra fora e que existia uma possibilidade de ser eu no mundo e não só ser eu ali.

Carolina desde a infância foi exposta a situações de violência racista, seja violência física, seja violência verbal, seja a violência estrutural do Estado que assassinou seu pai e o tornou estatística antes mesmo que ela o pudesse conhecer. No entanto, a dimensão do sonho, do desejo e da possibilidade de imaginar outras formas de estar no mundo compõem também essa subjetividade tão marcada por traumas. Mesmo reconhecendo sua baixa autoestima, Carolina carrega o entendimento do direito de sonhar em acessar outros lugares, em assumir outros papéis, de não ser regulada ou a estar fadada a reproduzir estatísticas. Sobre o desejo ser uma gama de experiências estéticas complexas, por vezes, contraditórias que atravessam todas as subjetividades, Dionne Brand vai dizer:

O desejo também é a descoberta da beleza como milagrosa. Desejo diante da ruína. Como nessas linhas em que há tantos destroços e também tanta beleza, como nessas linhas em que há um pavor tão nítido, um conhecimento tão profundamente autêntico, e isso também é desejo. (...) Em qualquer noite, mesmo com a história contra você, em qualquer lugar sofrido, a beleza se instala. A ruína da história que atinge um povo não anula a firmeza desse povo. Não é uma beleza ingênua, mas árdua. A beleza, ao que parece, é feita constantemente. É uma sorte e uma infelicidade. Surpreendentemente, para alguns, encontrar a beleza é procurar nas ruínas. Para alguns, a beleza deve ser feita continuamente a partir do que, às vezes, é frágil e, às vezes, é perigoso (Brand, 2011, p.193).

A autora Saidiya Hartman, no livro “Vidas rebeldes, belos experimentos” (2022), busca colorir e recheiar as histórias de meninas e mulheres estadunidenses a partir dos registros escassos sobre suas vidas na historiografia daquele país. Ela faz o movimento de se aproximar e olhar com gentileza e delicadeza para essas vidas e histórias. Um novo ângulo em que essas mulheres possam ser representadas, não só pela dimensão da ausência e da barbárie que costumam acompanhar os relatos sobre suas vidas, mas pela ideia de que elas possuem agência, potência e intelecto: “foram pensadoras radicais que imaginaram incansavelmente outras maneiras de viver e nunca deixaram de considerar como o mundo poderia ser de outra forma” (Hartman, 2022, p. 13).

Sobre a dimensão do sonho e do desejo, Saidiya Hartman relata em seu livro que estes sempre estiveram presentes impulsionando movimentos no sentido do rompimento com as situações de opressão e de, conseqüentemente, criar uma nova vida para fora do confinamento existencial que a colonialidade impõe. Ela relata a história de uma jovem, chamada Mattie, que se passa possivelmente nos anos 1920, que abandona a fazenda em que vivia no sul dos Estados Unidos e parte sozinha rumo à Nova York. Ela está fu-

gindo do destino que lhe fora reservado, o de reproduzir o trabalho servil doméstico exercido por sua mãe e avó. Fuga para uma suposta ideia de liberdade.

Até aquele exato momento, sua vida tinha sido restrita a um raio de cem quilômetros, que incluía a casa e a fazenda em Gloucester, a escola de um cômodo, a igreja que sua família frequentava, e a casa deles na cidade. Esperava que 294 milhas náuticas fossem uma distância suficiente para criar uma nova vida. Mattie queria algo a mais. Era simples assim, algo tão ilusivo e vago quanto insistente. Algo a mais nunca era listado entre as razões pelas quais as pessoas iam embora, que incluíam apenas coisas terríveis e verificáveis - o bicudo-do-algodoeiro, o linchamento, a turba branca, o trabalho forçado, o estupro, a servidão, a escravidão por dívida; e ainda assim o desejo insipiente que você quer mas não pode nomear, um desejo resoluto e teimoso por um outro lugar, outra forma ainda por se mostrar mais claramente, uma noção do possível cujos contornos eram confusos e amorfos, exercia uma força não menos poderosa e obstinada (Hartman, 2022. p.64).

Viver a liberdade é um desejo presente em almas inquietas e rebeldes desde a colonização e continua no pós-abolição. Porque a liberdade, de fato, não nos foi concedida com o fim do regime colonial, ela nunca será cedida. Ela só será possível conquistada. É ato, é movimento, é luta coletiva. Tanto Carolina quanto Mattie carregam um tipo de desejo específico de experiências colonizadas, que é o desejo de liberdade, de viver uma outra realidade que não a da subjugação racial. Esse desejo aflora a partir do momento em que o sujeito percebe os fios de opressão aos quais está preso. A grande perversidade do sistema capitalista, colonial, patriarcal está em justamente dissimular esses fios da opressão, sob uma lógica neo-liberal e meritocrática. Logo, a ideia que se vende para boa parte das massas subalternizadas é que todos podem acessar o que desejam, basta querer muito e se esforçar. Nesta lógica, não há nada contra o que lutar ou se opor. A naturalização das opressões é a mais eficiente arma de subjugação.

Portanto é preciso ter um nível de compreensão e consciência para que o desejo seja colocado a favor de mudanças. Foi isso que permitiu que muitas mulheres negras criassem as estratégias e as lutas de resistência de diferentes maneiras. A algumas foi possível se lançar numa travessia em busca de um outro mundo, de uma reinvenção, muitas foram atropeladas pelo projeto colonial, capitalista, patriarcal que as aprisionaram em imagens de controle e em espaços confinados.

Então acho que eu sempre tive pânico de cair nesse lugar. Pânico de representar a história que eles queriam para mim. Voltar ao destino do meu pai, voltar ao destino da minha vó, que era uma mulher que nunca sentou na mesa. (...) Ela tinha sido treinada pra servir. Eu muito criança já estava

ligada que aquilo ali era uma marca da escravidão. E eu falei: Cara, isso não vai acontecer comigo.

Representar uma história que foi sistematicamente contada a mulheres negras, significa fazer cumprir um destino pré-determinado de subalternidade e opressão. Por mais que Carolina já não vivesse o nível de opressão que constatou ter sua avó vivido, esse passado se rerepresentava como realidade, correndo o risco de se impor com toda força a qualquer momento. Ela sabia disso. Nenhuma conquista para pessoas subalternas no mundo de hoje está concluída. No âmbito coletivo é preciso estar atento às conquistas porque as forças hegemônicas estão operando o tempo todo para manter seus privilégios e recuar nas conquistas de direitos dos classificados como os "outros". É preciso estar atenta e forte permanentemente. É como Carolina se posiciona diante da vida, numa postura defensiva, de embate, de não se permitir nenhum retrocesso.

Outras mulheres negras puderam, como a mãe de Carolina, plantar a semente do desejo em suas filhas. Sua estratégia, assim como o de muitas mulheres, foi o de instrumentalizá-la via educação e recontar sua história incessantemente para que seus descendentes não a repetissem. Carolina conta que quando sua mãe era estudante, numa ocasião iam dividir as turmas da escola entre "bons" e "maus" alunos. Para isso, a direção da escola fez uma consulta entre os alunos sobre quem já sabia efetuar contas, e sua mãe, por vergonha, não levantou a mão embora já tivesse a habilidade matemática desenvolvida. O resultado de não ter ser posicionado foi ter ido para a turma dos "maus alunos". Na visão da mãe de Carolina, essa história foi um divisor de águas na sua trajetória, pois, segundo ela, se tivesse levantado a mão e se colocado, teria tido uma outra oportunidade educacional, e poderia ter dado melhores oportunidades econômicas a ela e a sua família.

Quando ela me contava essa história, ela sempre falava assim: o maior arrependimento da minha vida foi não ter levantado a mão naquele dia. Se eu tivesse levantado a mão eu teria tido uma outra educação. Eu teria tido mais acesso. Eu teria tido mais dinheiro. Hoje você não estaria comendo feijão e farinha. Ela me repetiu essa história quase como uma ideia fixa: tenha coragem de levantar a mão, tenha coragem de levantar. E aí eu acho que, por mais que eu tivesse uma vergonha abissal de ser quem eu era, de estar onde eu estava, tudo o que me formava, para saber que eu era capaz de estar nos espaços, me dizia: levanta a mão.

A mãe que não queria que a filha repetisse seu destino, repete essa história para Carolina, que a toma como ponto de honra. É para honrar a história de sua mãe, seu desejo não cumprido, que uma consciência a toma e a ajuda a se mover dentro de um sistema que a quer submetida. E Carolina levantou a mão inúmeras vezes e se apresentou em espaços que não se esperava que uma menina negra circulasse. Espaços de educação formais e informais, mercado de trabalho que a projetou a inúmeras conquistas materiais e a oportunidades de construção de um autovalor e de uma consciência racial crítica sobre sua realidade pressionando, por exemplo, a rede de hotéis em que atua como diretora para uma transformação nas relações servis presentes em espaços de luxo e promovendo oportunidades e formações para a equipe que chefia.

O que podemos verificar com a história de Carolina é que o processo de construção de uma consciência racial crítica passou por muitos fatores, de diferentes maneiras não lineares e por vezes contraditórias. Mas o que podemos constatar é que toda construção subjetiva carrega a dimensão da coletividade, da comunidade e da ancestralidade. Carolina nos mostra:

Minha mãe me mandou um poeminha falando assim: as filhas das mulheres que mal conseguiam andar estão voando.

CAPÍTULO 3: ROTAS DE FUGA DE UM MUNDO IMPOSSÍVEL

Ao analisar as trajetórias de nossas entrevistadas, constatamos que todas passaram por processos formativos que as capacitaram a assumir um lugar crítico a respeito da sua inserção racial e que também, de alguma forma, as colocam em condições de questionar e tensionar as estruturas coloniais de diferentes formas, se projetando de maneira afirmativa e decolonial em suas práticas cotidianas. Foi possível observar que essa construção se dá por diferentes fatores, entre eles: a formação familiar que nutriu nossas entrevistadas com uma subjetividade capaz de superar as violências cotidianas do racismo, e por participações em coletivos ou organizações sociais que ajudaram a integrar as experiências de opressão cotidianas com embasamento teórico para refletirem criticamente sobre as opressões. Diante disso, o campo das teorias feministas negras foi fundamental para a formação intelectual e para o processo decolonial de nossas entrevistadas.

Podemos localizar no tempo o momento em que o debate sobre o feminismo negro ganha repercussão nas redes sociais, atingindo mulheres negras com perfis semelhantes aos de nossas entrevistadas. No início dos anos 2010, o pensamento de feministas negras brasileiras e norte-americanas começa a ganhar destaque nas redes sociais como Facebook, de 2004, Twitter, de 2006, e Instagram, de 2010. Organizações do movimento negro como Geledés, ONG Criola, Blogueiras Negras etc. começam a promover um processo de educação por meio das redes sociais e algumas intelectuais negras também passam a usar as redes como uma plataforma para fomentar debates, apresentar e discutir conceitos das teorias raciais e feministas. Entendo esse como um momento de erupção de todo um trabalho de décadas de movimentos negros e de mulheres negras que, proporcionado pela capacidade de disseminação das redes sociais, acabaram por chegar a um maior número de pessoas.

Concomitante ou impulsionada por essa onda, publicações de feministas negras brasileiras e norte-americanas são editadas ou reeditadas no Brasil, como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, Beatriz Nascimento, Conceição Evaristo, bell hooks, Patricia Hill Collins, Angela Davis etc. Em 2017, a coleção *Feminismos Plurais*, coordenado pela mestre em filosofia Djamila Ribeiro, traz edições sobre uma diversidade de temas relacionados à reflexão racial no Brasil, tais como: "lugar de fala", "interseccionalidade", "racismo estrutural" entre outros. Esse é um momento político e econômico do país em que o racismo e a colonialidade da sociedade brasileira são confrontados mais abertamente e a produção de obras como estas demonstra uma predisposição da sociedade em consumir esses temas, assim como é um reflexo do aumento no poder de consumo e ascensão in-

telectual de parte da comunidade negra, impulsionado por políticas afirmativas como a Lei de Cotas de 2012, por exemplo. Outro movimento que ganha força na década de 2010 tem a ver com uma onda chamada de “empoderamento” estético²³ de mulheres negras por meio da transição capilar, um movimento de mulheres negras nas redes sociais incentivando outras mulheres negras a vivenciarem a transição capilar e a aceitação de seus cabelos crespos. Um processo que, embora muitas vezes, não veio acompanhado de uma reflexão crítica racial por parte das *influencers*, possivelmente promoveu reflexões importantes sobre opressões estética e racial junto às mulheres negras interessadas na transição capilar²⁴.

Este período de instrumentalização das redes sociais para repercutir as mensagens, mobilizações e campanhas do movimento feminista hegemônico é localizado na história como a terceira onda do feminismo. As redes sociais, como mencionamos, tornaram-se arenas públicas para a disseminação de informações, debates e mobilizações, permitindo que muitas mulheres anônimas negras, brancas e racializadas pudessem repercutir experiências e inquietações a respeito das opressões raciais e/ou de gênero. Um grande número de mulheres passou não só a se instrumentalizar, como a militar virtualmente sobre o tema. Não estamos aqui trazendo juízo de valor a respeito da militância virtual ou sobre qual a abordagem feminista explorada, mas trazendo a constatação a respeito do aumento da popularização e mobilização em torno do tema. É possível que esse tipo de popularização ajude a empurrar os limites do muro da branquitude um pouco mais para frente. Assim como também é evidente o aumento de movimentos de característica conservadora e de direita/extrema-direita como reação a essas tendências mais progressistas do pensamento.

A tentativa de localizar no tempo alguns dos movimentos que propiciaram um aumento do debate público sobre o racismo e o sexismo é relevante para localizar também neste contexto nossas entrevistadas que certamente foram influenciadas por esse momento histórico. É o que fica evidenciado na fala de uma das entrevistadas, a atriz Ruth,

²³ Usamos o termo empoderamento entre parênteses porque nem sempre esse processo associado ao movimento das blogueiras de transição capilar representou uma emancipação da consciência racial, mas esteve mais relacionado a um movimento estético, frequentemente explorado por grandes corporações capitalistas. No entanto, não podemos negar que o cabelo de mulheres negras é um elemento fundamental da sua formação subjetiva e que valorizá-lo já é um giro importante para o rompimento de padrões coloniais.

²⁴ É relevante ressaltar a importância dos movimentos e instituições negras e de mulheres negras que atuam para o trabalho de educação de base da população negra, denúncia do racismo estrutural brasileiro e por produção de políticas públicas que sempre estiveram lutando para que as mudanças acontecessem na realidade brasileira. O que estamos destacando aqui é uma repercussão propiciada pela internet do aumento do público que passou a acessar mais conhecimento e informações sobre as opressões raciais e de gênero.

quando define que foram as redes sociais e a internet um dos principais espaços de acesso às informações sobre a questão racial e sobre feminismo. Ela recorda um momento marcante provocado pela aprovação da Lei de Cotas (Lei 12.711, de 2012) para o debate público a respeito da importância de políticas de reparação histórica ao racismo brasileiro. Essa política pública, portanto, além de aumentar o acesso de pessoas negras na Universidade, foi fundamental também para a produção de conteúdos e debates na arena pública que fomentaram a formação e o letramento racial de parte da população, inclusive de pessoas brancas.

Ruth

Eu acho que isso veio com as cotas e depois Facebook. E aí as notícias começaram a ganhar muito mais velocidade, mais alcance. As notícias de crimes de racismo...começou a se falar disso muito abertamente. E aí me veio muito essa sensação de tipo eu não estou falando que isso acontece, gente? Estou percebendo isso há tanto tempo! E quando você fala dessa virada de chave...então, eu não sei se tive uma virada de chave, mas eu tive uma...

Pesquisadora

Integrou.

Ruth

Isso, uma integração do que eu sinto ou sentia ou senti durante a minha vida, com o que estava sendo finalmente falado e exposto, colocado na roda. E essa informação chegou muito nesse momento de boom de redes sociais. Na minha percepção foi isso.

Esse sentimento de integração é o que emerge quando as percepções experimentadas pelo oprimido, porém ainda não nominadas, confluem com a reflexão, a teorização dessas experiências. É sobre essa confluência entre teoria e prática que Paulo Freire (1987), bell hooks (2013), Lélia Gonzalez (2020), María Lugones (2014) e outros intelectuais que se dedicaram a examinar os processos de libertação dos oprimidos chamam de práxis. É quando o processo de integração entre teoria e prática toma o corpo da ação e o indivíduo passa a atuar individual e coletivamente para transformar a realidade.

Ruth é um reflexo de como esse período de assunção da temática feminista e racial no debate público atinge um perfil de mulheres negras escolarizadas, porém não necessariamente acadêmicas ou militantes, que estão construindo suas reflexões críticas a respeito das opressões que vivem e que, até então, não conseguiam nomear. Mulheres

negras que passam a refletir sobre suas experiências e, não só, passam a exercer agência sobre o seu meio, de forma institucionalizada ou não, para promover mudanças na lógica racista, patriarcal e colonial que estão inseridas.

6.1. Do feminismo negro ao feminismo decolonial

Para muitas de nós, mulheres negras, não necessariamente acadêmicas, a maior visibilidade, a partir do final dos anos 2000 e início dos anos 2010 de publicações de autoras feministas e intelectuais negras, o aprofundamento do debate público a respeito do racismo e do sexismo, a onda de afirmação estética da identidade negra feminina entre outras manifestações, contribuíram para o processo de reflexão crítica sobre nossas condições de vida enquanto mulheres e negras. O feminismo negro se estabelece como campo teórico que permite que mulheres negras criem essa conexão, essa integração entre teoria e experiências práticas e, assim, possam se colocar de forma decolonial, ou seja, em oposição aos imperativos da colonialidade impostos às suas realidades.

Esse momento de grande visibilização que dissemina informações com a ajuda das tecnologias e redes sociais é conhecido como a terceira onda do feminismo. O movimento feminista hegemônico pode ser traçado em quatro grandes fases ou ondas. A primeira onda do feminismo se deu no final século XIX e início do século XX, quando houve mobilizações em torno dos direitos políticos, sociais e econômicos para as mulheres. O período pós Revolução Industrial e marcado pelas Primeira e Segunda Guerra mundiais favoreceu na Europa e Estados Unidos a formação do movimento de mulheres proletárias e pela igualdade das condições de trabalho, e o movimento sufragista, que era formado pela burguesia. No Brasil, a primeira onda do feminismo esteve associada ao movimento de mulheres operárias anarquistas, associadas a “União das Costureiras, Chapeleiras e Classes Anexas” e ao movimento pelo direito ao voto das mulheres, denominado sufragetes, lideradas por Bertha Lutz, que fundou a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino. O direito ao voto foi conquistado em 1932, quando foi promulgado o Novo Código Eleitoral brasileiro. Após essa conquista do movimento sufragista, o movimento de lutas em torno dos direitos das mulheres praticamente desapareceu. Foi um primeiro movimento, considerado ainda de cunho conservador, que não estava interessado em questionar a divisão sexual dos papéis de gênero, inclusive reforçava esses papéis, estereótipos e tradições ao valorizar as virtudes das atividades domésticas e maternas.

A segunda onda, que ocorre das décadas de 1960 até 1990, caracterizou-se pela revolução sexual e pela ampliação da luta pelos direitos reprodutivos – o que coincide

com o advento da pílula anticoncepcional – a questão do aborto e do divórcio, assim como a denúncia da violência doméstica. Neste período, as feministas também estão reivindicando o papel da mulher no mercado de trabalho e o combate às desigualdades salariais e de oportunidades entre homens e mulheres. É durante esse período que Lélia Gonzalez realiza suas críticas às pautas do feminismo brasileiro que não refletiam a realidade e as demandas específicas das mulheres negras. No ensaio “A mulher negra e a sociedade brasileira”, de 1982, Lélia já acena para a ausência das análises sobre as interseções de raça, classe, gênero e sexualidade nas estruturas sociais de opressão. Lélia, já naquele momento, questionava um comportamento míope e negligente de mulheres brancas feministas que estavam reivindicando por igualdade no mercado de trabalho em relação aos homens brancos à despeito de toda uma realidade que excluía mulheres negras - e também homens negros - de uma gama de direitos básicos que ninguém estava falando naquele momento. De influência marxista, Lélia questiona a invisibilização do papel da mulher negra para o desenvolvimento econômico brasileiro, ao realizar as tarefas de cuidado e limpeza indispensáveis, porém as mais precarizadas, para o perfeito funcionamento da engrenagem capitalista. Tarefa que, inclusive, libera até hoje mulheres brancas da classe média para ocuparem vagas no mercado de trabalho. Portanto, o que Lélia denuncia ainda nos anos 70, é uma ferida que ainda sangra na contemporaneidade, que é a questão da exploração da mulher negra pela mulher branca e o não olhar interseccional para as opressões em especial de classe e raça do movimento feminista.

A terceira onda chega, então, nos anos 1990 com as pautas identitárias, em que se ressaltam as necessidades específicas de cada grupo de mulheres, ampliando o conceito "mulher" para além de uma categoria universal orientada pelos padrões eurocêntricos. Neste período, destaca-se uma noção de desconstrução, influenciada pelo pós-estruturalismo, em que ganha força o questionamento do caráter binário de gênero, superando a dicotomia masculino/feminino e colocando em pauta a ideia de gênero como uma construção múltipla. Neste período surgem vertentes identitárias do feminismo buscando assim evidenciar as especificidades de cada grupo: mulheres negras, pessoas LGBTQIA+, feminismo com orientação marxista etc. Neste momento, a produção de feministas negras norte-americanas ganha visibilidade trazendo como uma das principais bandeiras a necessidade, já denunciada no Brasil por Lélia Gonzalez, de uma abordagem interseccional das opressões para se entender as múltiplas opressões sobre mulheres de cor na sociedade norte-americana.

A partir do início do século XXI vem se afirmando, especialmente no Sul Global, um pensamento feminista de política decolonial que busca colocar a questão dos processos

de colonização/imperialismo no contexto do capitalismo mundial como uma categoria chave para se analisar as relações de dominação estrutural que países imperialistas impõem aos países do Sul Global, especialmente sobre as mulheres negras e racializadas destes territórios. A colonialidade do poder, conceito desenvolvido pelo peruano Aníbal Quijano, que é uma forma de poder que estrutura por meio do racismo e da exploração econômica todas as relações no mundo capitalista e da modernidade, é central para as análises das feministas decoloniais.

Portanto, o feminismo decolonial não exclui ou se opõe ao feminismo negro, mas entra em coalizão às reflexões propostas pelas feministas negras e aprofunda as reflexões sobre as relações coloniais que permitiram a exploração e, mais do que isso, a desumanização de pessoas negras e povos originários nas Américas (Vergés, 2020).

A filósofa argentina María Lugones, (2008/2014) contribuindo para a produção do conhecimento feminista de abordagem decolonial, elabora o conceito de colonialidade de gênero como um aprofundamento das análises de Quijano sobre a colonialidade do poder. Para Lugones, o conceito de colonialidade de poder não problematiza a forma como o poder colonial constrói e impõe como uma ficção a categoria gênero. Nesta ideia de gênero hegemonicamente construída está implícito o dimorfismo biológico, a dicotomia entre homem e mulher, a heterossexualidade e o patriarcado. Portanto, na lógica colonial, os colonizados não se enquadram nas categorias normativas e dicotômicas de homem e mulher e, sim, nas categorias macho e fêmea colonizados, porque uma vez racializados não são entendidos enquanto humanos. Lugones explica abaixo:

Desse ponto de vista, pessoas colonizadas tornaram-se machos e fêmeas. Machos tornaram-se não-humanos-por-não-homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas-por-não-mulheres. Consequentemente, fêmeas colonizadas nunca foram compreendidas como em falta por não serem como homens, tendo sido convertidas em viragos. Homens colonizados não eram compreendidos como em falta por não serem como-mulheres (Lugones 2014, p. 937).

Para a racionalidade colonial e para a constituição do poder colonial existe, portanto, uma contradição inerente na compreensão do que seria uma mulher colonizada. "A consequência semântica da colonialidade do gênero é que "mulher colonizada" é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher" (Lugones, 2014, p. 939), ou seja, as fêmeas não brancas eram consideradas animais, seres sem gênero, e sem as características da feminilidade.

Assim, Lugones complexifica a abordagem sobre os processos de opressão colonial, ampliando a ideia de colonialidade do poder, dando enfoque ao sistema colonial de

gênero como parte estruturante desse modelo. A possibilidade de superar a colonialidade do gênero, nesta perspectiva, é o feminismo decolonial, que é um feminismo radicalmente antirracista, anticapitalista e anti-imperialista. Esse feminismo não pode universalizar a categoria "mulher" a partir da experiência europeia burguesa colonial, nem promover uma divisão binária entre homens e mulheres.

No artigo *Colonialidade e Gênero* (2008), Lugones também nota o papel da heteronormatividade como constituinte para a manutenção do poder colonial. “Porque heterossexualidade não está simplesmente biologizada de uma maneira fictícia, também é obrigatória e permeia a totalidade da colonialidade de gênero, na compreensão mais ampla que estamos dando a este conceito” (Lugones, 2008, p. 920).

O relato de Érika, uma de nossas entrevistadas, uma liderança comunitária transvestigênera²⁵, ilustra essa subordinação à uma ideia colonizadora de gênero para as subjetividades colonizadas.

Então, eu sempre fui uma criança transviada e que não me identificava com as brincadeiras. Isso é muito latente também, apesar de não discutir diversas coisas, a comunidade adquire algumas coisas da sociedade como um todo. Então, homem brincava com bola, menina ficava na cozinha, brincava de boneca. Inconscientemente, você já estava educando aquela criança para ser mãe e aquele menino para ser jogador. Esses eram os sonhos que nos eram construídos (...) e com o passar do tempo que a gente vai se tornando essas lideranças, a gente vai transformando isso e dizendo que homem não tem só a bola e as mulheres não têm apenas o brinquedo de casinha. Então acho que a gente vai construindo uma nova realidade de visão de mundo, né? Então minha identidade ali já era latente, porque eu não me enquadrava nesse masculino. Mas também não me enquadrava nesse feminino, que também não tinha o desejo de ficar brincando de bonequinha, de casinha, porque também não é isso que eu queria pra minha vida. Eu tenho essa identificação feminina, porém o que me era apresentado não era o que eu, enquanto ser humano, queria vivenciar.

Assim, Érika assume desde sempre um sentimento de inadequação com as normas de gênero a quais foi socializada. O sistema colonial ao impor essas normas destrói, violenta e aniquila a possibilidade de ser de pessoas que, como Érika, não podem ser enquadradas por esses modelos. Lugones cita autoras como a norte-americana mestiça

²⁵ Termo usado pela entrevistada, refere-se a travestis, mulheres transexuais e transgêneras.

Paula Gunn Allen (1986/1992) e a nigeriana Oyèrónke Oyewùmí (2021) que jogam luz sobre como se organizavam as sociedades pré-coloniais ameríndias e africanas a respeito do sexo e do gênero denunciando, dessa forma, a magnitude da colonialidade de gênero para a desintegração das cosmologias e das práticas comunitárias que regiam essas sociedades.

De acordo com Paula Gunn Allen e outras, os indivíduos intersexuais foram reconhecidos em muitas sociedades tribais anteriores à colonização sem os assimilar a classificação sexual binária. É importante considerar as mudanças que a colonização trouxe para entender o alcance da organização do sexo e do gênero sob o colonialismo e no interior do capitalismo global e eurocentrado (Lugones, 2008, p.85).

Lugones (2008) também vai refletir sobre a ideia de intersecção de opressões de raça, classe, gênero e sexualidade. Ela reconhece a importância da interseccionalidade (Crenshaw, 2002) adotada pelo pensamento feminista negro, fundamental para denunciar as falhas das instituições e aparelhos de controle do Estado em incluir discriminações contra mulheres negras e racializadas, no entanto, traz uma novidade a respeito da ideia de intersecção. Segundo a autora, a intersecção entre as categorias "mulher" e "negro" existe uma ausência, uma vez que, de acordo com a racionalidade colonial, "mulher negra", não se encontra nem dentro da categoria "mulher", tão pouco na categoria "negro", destinada a machos não brancos. Portanto, a interseccionalidade evidencia o que está perdido e é preciso reconceitualizar a lógica da intersecção para evitar a separabilidade de determinadas categorias (Lugones, 2008). A autora propõe, então, uma fusão, uma inseparabilidade entre os conceitos "raça" e "gênero" para se enxergar as mulheres negras, racializadas e intersexos, porque apenas as mulheres brancas burguesas heterossexuais compreendem a ideia "mulher".

No entanto, em seu artigo "Rumo ao feminismo decolonial", de 2014, a autora prefere focar em compreender como mulheres negras e racializadas constituem-se subjetivamente diante da dinâmica colonial como seres originalmente resistentes, ou seja, enquanto seres oprimidos e, ao mesmo tempo, produtores de uma série de ferramentas e tecnologias de resistência, produzindo uma contra-força, atuando como seres duplos que são constituídos pela opressão colonial mas que também se autoconstituem, se autocriam num contexto que denomina de "lócus fraturado", pois é nesse espaço que vão fazer surgir as fissuras e as frestas nas estruturas do poder colonial. Portanto, quando focamos nas formas de produção de resistência e de processos de libertação subjetiva não é possível desagregar opressões pois "desagregando opressões, desagregam-se as fontes

subjetivas-intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas” (Lugones, 2014, p. 939).

Um exemplo dessa impossibilidade de desagregar as opressões experimentadas por subjetividades expostas a altos níveis de opressão e ausência de direitos se revela no depoimento de Érika. Quando pergunto como se deu seu processo de formação identitária, tanto em relação à questão racial quanto de gênero e sexualidade, Érika responde:

Esse espaço [a comunidade] me tornou, me ajudou a ser um ser humano para além dessas categorias que a gente tende a todo tempo categorizar. A questão da negritude sempre me atravessou mesmo não sendo uma mulher retinta, porém já estar nesse lugar que eu vivo, dentro da X [comunidade em que nasceu e atua], já é um demarcador desse lugar [da negritude]. Porque as favelas são compostas majoritariamente por pessoas negras. Em diversas tribos, algumas mais retintas outras não, mas quando a gente olha pelo tipo sanguíneo e a formação familiar você vai identificar essa negritude muito forte. Então esses espaços contribuíram pra mim enquanto ser humano, sabe? Acho importante isso, quando a gente se constrói dentro de um espaço favelado a gente não se constrói na perspectiva...em identidades, a gente se constrói enquanto seres humanos, primeiramente, porque eu entendo que hoje por mais que exista um debate muito grande dos espaços favelados sobre a pobreza, sobre o racismo (...) os negros continuam sendo violentados cotidianamente, a população de travestis e transexuais continua sofrendo transfobia, então esses seres se constroem a partir dessa humanidade e dessa vivência desse coletivo, dessa coletividade dentro desse território. Então hoje se discute muito essas coisas que atravessam nossos corpos mas o principal que nos une e sempre nos uniu é a sobrevivência dentro desse lugar.

Pesquisadora

Então você disse que a questão comunitária e de estar nesse contexto é que foi a identidade que prevaleceu para você.

Érika

Exatamente. Que aí envolve a questão da segurança alimentar, envolve a questão do enfrentamento ao racismo. Há anos atrás essa discussão não era pautada dentro desses espaços, o que a gente pautava o tempo todo era a sobrevivência. Sobreviver dentro desse espaço que é retirado o tempo todo...que não existe políticas públicas. Como pensar a partir desse lugar de sobrevivência? E não é só uma questão de violência urbana, é

uma subtração dos direitos, né? Então, esse lugar é construído e essa pessoa é construída a partir desse combo não-social, mas de se autoafirmar dia após dia dentro desse lugar.

O que Érika está afirmando é que dentro de espaços como a que ela nasceu e foi criada, as opressões das mais diferentes ordens, a questão da miséria, segurança, moradia, emprego, renda, racismo, homofobia, transfobia etc. não são desagregadas. Existe um imperativo que é a sobrevivência e a luta pela dignidade humana. A expressão mais evidente da opressão do poder colonial está colocada aqui: a desumanização. O que Érika afirma constantemente é que o seu projeto de construção identitária é a conquista da humanidade que lhe é retirada o tempo todo. Retirada dela e de outras pessoas como ela viventes dessa "vida nua" neste território.

Apesar de ter fundado uma organização cuja missão é a luta pela causa da população LGBTQIA+ moradora de favela, da qual é uma representante, Érika nos conta ser impossível atuar na comunidade segmentando as ações apenas para este público, tamanha são as demandas vindas desse território e que um tipo de opressão não é superado isoladamente sem se enfrentar os outros tipos de violações.

Então, o nosso trabalho, surtiu efeito. Só de ter o espaço [físico] e de ter uma credibilidade, e de ter um cuidado, a nossa casa hoje, a Casa X [nome fictício], ela não só atende a nossa população LGBT, a gente atende a comunidade como um todo, porque esse é o senso, de coletividade, que tudo que atravessa o meu corpo, os corpos transvestigêneres, vai atravessar a comunidade como um todo. Então, é uma necessidade de pensar nesse projeto de longo prazo, mas na questão horizontal, de coletividade.

Érika, menciona que atuar não segmentando as demandas e os grupos aos quais sua organização atende é, antes de tudo uma estratégia, uma metodologia ou pedagogia de resistência para a própria população LGBTQIA+, conforme podemos observar no relato abaixo:

Porque esse espaço também foi pensado como uma metodologia de sobrevivência, uma metodologia de sobrevivência para a nossa comunidade LGBT, porque quem vai garantir a existência dessa população são, infelizmente, as pessoas cis, heteronormativas. Então, por exemplo, se tem uma menina que vai apanhar na boca [de fumo], essas pessoas que estão frequentando esse espaço [a organização fundada por Érika] vão ser defensoras desse direito [a não violência contra mulheres e pessoas

LGBTQIA+], e vão estar mais sensibilizadas. Então são metodologias que a gente vai criando para a existência da nossa população. Então essa troca é importante porque a gente sai desse lugar de segregação, e [vai] da educação dos pares para si mesmos. Na verdade o que X [organização social] fomenta, quando fala em conexão, ele vai conectando todas as diversidades, é uma diversidade dentro de um globo. Então, como conectar não só para a garantia de direito, mas da vida dessas pessoas.

A colonialidade do poder e do gênero produzem um reducionismo do colonizado a ponto de retirar dele parte do seu entendimento de quem ele é, de suas origens, de seu passado e memória. A necessidade de se constituir como um ser coletivizado, no entanto, é uma reação ao processo de desumanização, é uma ação em defesa da sua humanidade. Assim, o ser espectral, que não é visto nem reconhecido pela lógica do poder colonial, é apenas uma construção do mundo colonial, a pessoa colonizada não se enxerga pela mesma lente, ele não representa apenas a imaginação do projeto colonial, ele desenvolve suas tecnologias, como o senso de coletividade, as conexões, os abraços à diversidade, como vimos no testemunho de Érika. Lugones explica abaixo.

A presença invasiva os subjuga brutalmente, de forma sedutora, arrogante, incomunicante e poderosa, deixando pouco espaço para ajustes que preservem seus próprios sentidos de si mesmos na comunidade e no mundo. Mas, em vez de pensar o sistema global capitalista colonial como exitoso em todos os sentidos na destruição dos povos, relações, saberes e economias, quero pensar o processo sendo continuamente resistido e resistindo até hoje. E, desta maneira, quero pensar o/a colonizado/a tampouco como simplesmente imaginado/a e construído/a pelo colonizador e a colonialidade, de acordo com a imaginação colonial e as restrições da empreitada capitalista colonial, mas sim como um ser que começa a habitar um lócus fraturado, construído duplamente, que percebe duplamente, relaciona-se duplamente, onde os “lados” do lócus estão em tensão, e o próprio conflito informa ativamente a subjetividade do ente colonizado em relação múltipla (Lugones, 2014, p. 942).

María Lugones se pensa como uma teórica da resistência, uma perspectiva adotada por esse trabalho, cujo foco é olhar para os pontos de giro de mulheres negras e racializadas sobre os processos de opressão aos quais estão submetidas. Para tratar da questão da resistência, Lugones (2014) recorda o conceito de “subjetividade ativa”²⁶ para desenvolver a ideia de agenciamento daquela que resiste a múltiplas opressões e cuja subjetividade é reduzida pelas compreensões hegemônicas coloniais. E é justamente o per-

²⁶ Esse conceito foi introduzido no artigo *Street Walker Theorizing*, de 2003.

tencimento dela às comunidades que possibilita a noção de agenciamento. Assim, o processo de resistência é negociado mediante uma tensão entre a sujeitificação, que é a formação do sujeito, e a subjetividade ativa, que é a noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão x resistência seja uma relação ativa. "Como tal, a decolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir ← → resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão" (Lugones, 2014, p. 940). Nesta lógica, a colonialidade do gênero é só um ingrediente ativo na história de quem resiste.

Érika menciona a relação opressão x resistência como uma imposição colocada ao seu corpo, um corpo dissidente da lógica de dominação colonial: mulher-negra-transvesti-gêner-militante-favelada. Ela não entende como uma escolha de vida estar atuando nesse processo de resistência, mas uma necessidade. Essa imposição sugere o quanto que processos de resistência, contra-forças, estão constantemente atuando para tensionar projetos opressores hegemônicos.

Eu fui empurrada, né? Não foi uma escolha. Tem uma questão de necessidade. Eu emprestei o meu corpo para que, de uma certa forma isso deslanchasse. E aí você pergunta do sonho, a gente não tem tempo pra sonhar. Eu acho que é importante ressaltar isso, que é um lugar que coloca a gente em evidência, porém também é um lugar solitário e eu tenho pensado muito nisso, não na solidão, mas na solidude. E o quanto parte da minha vida, não é que eu perdi (...) Eu não pude sonhar e não posso sonhar. Várias coisas foram atravessadas a partir da realidade institucional. Então, se é um projeto, um sonho? Não. Tem coisas que acontecem na minha vida e que eu não levo para esse lugar de sonho. Porque é um sonho em prol do coletivo. Eu considero sonho mesmo, quando é algo individualizado. E isso eu tenho trabalhado na minha analista que pergunta o tempo todo: tá, mas e a Érika para além da X [instituição]? A Érika para além da instituição X não existe. A Érika é essa máquina de pensar as demandas, de pensar soluções, de pensar garantia de vida. Então, gostaria de poder ter esse momento de sonhar para a minha vida. (...) Eu sou condecorada com a mais alta honraria do Estado do Rio de Janeiro. Se você me perguntar: "O que isso representa para você"? Não está falando sobre mim, está falando sobre o meu trabalho. Esse reconhecimento parte de um histórico de atuação na organização. Eu queria ser reconhecida enquanto Érika apenas. Muito prazer, eu existo!

E aqui evidencia-se o caráter contraditório das subjetividades que resistem. São corpos que lutam, que se forjam na tarefa de construção coletiva, comunitária, mas que ainda assim reivindicam serem vistas na sua humanidade, reivindicam sua existência. Apesar de 1 a 4% da população mundial ser intersexo e embora legalmente seja possível em algumas sociedades a autoidentificação sexual em determinados documentos, a maioria das instituições legais continuam a basear a atribuição sexual como algo binário e biológico (Lugones, 2008). Portanto, na prática, pessoas intersexo ou transvestigêneres, como Érika, não existem para fins legais na grande maioria das situações. A reivindicação por existência se torna imperativo para essa população.

A artista multidisciplinar, negra, não-binária, nordestina, Jota Mombaça refere-se a este mundo colonial como um mundo impossível para pessoas que não cumprem os padrões da branquitude, patriarcal, cisgênero, heteronormativa. A artista reflete sobre a transgeridade como mais uma camada identitária que está na base das opressões da sociedade moderna contemporânea. Esses corpos repulsivos para o projeto homogeneizante de identidades que é o projeto capitalista/colonial. Os corpos dissidentes à norma ameaçam a estabilidade e a segurança, tornam-se alvos do ódio e da violência. De acordo com o IBGE a média de vida de uma pessoa trans no Brasil é de 35 anos. É um projeto genocida que está em curso.

Mombaça vai propor a necessidade de redistribuir a violência sistêmica por princípios de diferenciação racista, sexista, classista, cis e heteronormativa. Redistribuir a violência nada teria a ver com declarar guerra, o que seria apenas a reprodução do texto colonial, mas de ‘afiar a lâmina para habitar uma guerra que foi declarada a nossa revelia, uma guerra estruturante da paz desse mundo e feita contra nós’ (Mombaça, 2021, p.74). Essa redistribuição da violência na perspectiva da autora deve ser entendida como um processo de preservação e autocuidado diante de uma condição extrema. É a necessidade de perceber e estudar nossos limites dentro das estruturas de violência sistêmica entendendo que a paz é uma condição incontornável. É desenvolver táticas de fuga deste mundo impossível. Rotas provisórias, suspiros de possibilidades de existências impossíveis. Até que nos seja possível colocar fim a este mundo.

6.2. Pedagogias decoloniais: caminhos para a reinvenção do mundo

A decolonialidade do gênero é necessariamente uma práxis. Essa é uma afirmação de María Lugones. A tarefa da feminista decolonial é saber ler o mundo colonial tal qual ele se apresenta e praticar uma postura de reinvenção desse mundo. Isso implica impres-

cindivelmente abandonar a ideia encantadora de “mulher” universal e passar a olhar para as experiências de mulheres que habitam o lócus fraturado, negociando suas existências com base em outras cosmologias e epistemologias.

Essa mudança de forma de enxergar e entender o mundo e as estruturas de opressão está em confluência com a abordagem desenvolvida pelo intelectual brasileiro Paulo Freire sobre sua pedagogia do oprimido. Uma abordagem que, em colaboração com o oprimido, busca instrumentalizá-lo para a leitura do mundo que o oprime e, dessa forma, poder se libertar da consciência alienada e iniciar a transformação da realidade.

Catherine Walsh, diretora de Estudos Culturais Latinoamericanos da Universidade Simón Bolívar, na Colômbia, elabora em estreita relação e articulação com a abordagem crítica de Paulo Freire e o pensamento decolonial o conceito de pedagogia decolonial. Walsh (2014) propõe a articulação entre a abordagem freireana de promoção de uma educação crítica e popular com a perspectiva de Franz Fanon, na qual a superação das opressões e, com isso, a assunção de uma nova humanidade, passa necessariamente pela transformação das relações coloniais que racializaram e desumanizaram os povos colonizados.

A pedagogia decolonial, portanto, não é pensada no sentido da instrumentalização do conhecimento ou da transmissão do saber, mas, como uma prática-política insurgente de caráter e intenção decolonial forjada na luta e para a luta de libertação (Walsh, 2014). Walsh, que trabalhou com Paulo Freire, acompanhou de perto seu processo de amadurecimento a respeito das condicionantes de opressão em suas obras. A autora nota que o pensador brasileiro de orientação marxista vai aprofundando sua crítica à sociedade capitalista, especialmente em seus últimos trabalhos, passando a confrontar as condições de opressão e suas manifestações para além da discriminação de classe, mas também de gênero e também relativamente à questão racial/colonial. "Assim, Freire passa de falar sobre os oprimidos e sobre a consciência da classe oprimida para a consciência do homem e da mulher oprimida, da humanização para mais diretamente a desumanização, e para a relação opressores-oprimidos, colonizador-colonizado, colonialismo-(não)existência" (Walsh, 2014, p.30).

Como podemos perceber no trecho acima, em seus últimos trabalhos, Freire passa a dialogar com as proposições de Fanon a respeito da relação central da colonialidade para a estruturação das opressões e que para a libertação do sistema colonial/capitalista é preciso buscar um novo sentido de racionalidade, de entendimento e leitura desse mundo que está posto, ou seja, despertar a consciência para um processo decolonial.

A decolonização, segundo Fanon, é uma forma de (des)aprender: desaprender tudo o que foi imposto e assumido pela colonização e pela desumanização para reaprender a ser homem e mulher. A decolonização só ocorre quando todos, individual e coletivamente, participam na sua derrubada, para a qual o intelectual revolucionário – assim como o ativista e o professor – tem a responsabilidade de ajudar ativamente e participar no “despertar”: “A educação política significa abrir mentes, despertar [as massas] e permitir o nascimento da sua inteligência, como disse Césaire “é inventar almas” (Walsh, 2014, p. 34).

A pedagogia decolonial busca descortinar os padrões de poder que regem o mundo e criar novas formas de ver, de pensar, e apreender o mundo. Demanda desaprender o que a racionalidade colonial introjetou sobre os povos colonizados, afroamericanos e indígenas, e fazer emergir novos saberes, novas epistemologias e novas práxis. É acima de tudo, um caminho para se resgatar a humanidade desses povos. Portanto, a transformação subjetiva que vem com a tomada de consciência crítica sobre a colonialidade deve assumir um caráter coletivo, de engajamento de novas pessoas na transformação subjetiva e social. “Pedagogias que buscam abrir fissuras e provocar aprendizagens, desaprendizagens e reaprendizagens, desapegos e novos apegos; pedagogias que visam plantar sementes, e não dogmas ou doutrinas, esclarecer e enredar caminhos, e mover horizontes de teorizar, pensar, fazer, ser, sentir, olhar e ouvir – individual e coletivamente – em direção ao decolonial” (Walsh 2014, p. 70).

As pedagogias decoloniais são estratégias, metodologias socioeducativas desenvolvidas por homens e mulheres em situação de opressão, dentro das lutas, visando compreender criticamente as estruturas que devem ser enfrentadas, atuando a partir da realidade concreta de existência e de resistência para revelar e confrontar as raízes da opressão e da desumanização. É o desenvolvimento de uma cognição de defesa e sua sistematização como forma de se coletivizar estratégias de luta e resistência. São práticas insurgentes de intervenção, construção, criação e libertação.

Sinteticamente, esta pedagogia destaca quatro abordagens ou componentes acionais centrais: despertar, encorajar a autoagência e a ação, facilitar a formação da subjetividade e da autorreflexão e promover e revitalizar “outras” racionalidades político-éticas que se distanciam da razão ocidental-moderna-colonial, que estão enraizadas e visam agir no sentido da liberdade, transformação e criação de estruturas sociais e condições de existência radicalmente diferentes. Juntos, esses componentes constroem uma pedagogia e uma práxis de libertação voltadas não apenas para uma nova humanização, mas também para novas perspectivas de humanidades, ciências e pensamento fundadas em uma “outra” razão: na razão, na esperança, na possibilidade e no imaginário/imaginação decolonial (Walsh, 2014, p. 39-40).

6.3 Pedagogias decoloniais e estratégias de resistência de Beatriz

Uma de nossas interlocutoras, Beatriz, teve os processos de opressão racista e patriarcal nominados e refletidos desde a infância pela mãe, uma mulher engajada no Movimento Negro, e experimentou a valorização da cultura negra e a cultura do quilombamento, ou seja, a convivência comunitária com pessoas negras, desde que nasceu.

A gente era de São João de Meriti, na Baixada Fluminense, como eu falei, e a minha mãe e minha tia tinham outras duas amigas que uma era de São João e outra de Nilópolis e as quatro tinham essa passagem pelo Movimento Negro, seja de fato participando ou seja sendo amiga de alguém e tal. Então as quatro combinaram de criar os filhos de uma forma consciente racialmente. Então eu tenho esses meus amigos de infância e cada um foi por um caminho diferente. Mas todo mundo tem uma discussão racial desde sempre.

Já existia para Beatriz mesmo antes dela nascer um projeto de educação antirracista emancipadora da lógica colonial, um movimento intencional por parte de sua mãe, principal cuidadora, e de suas amigas pra proteger seus filhos da violência racista. Esta pode ser considerada uma pedagogia decolonial realizada por esse grupo de pessoas que se uniram em formato comunitário para educar seus filhos mediante outros valores que não os hegemônicos da sociedade capitalista, patriarcal, de hegemonia branca. Assim, ela experimentou a possibilidade de refletir sobre as opressões coloniais, que lhe eram denominadas como opressões de classe, raça e gênero, muito precocemente e, com seu amadurecer intelectual, essas reflexões foram também naturalmente se aprofundando a partir de sua participação em órgãos de representatividade política na escola, na Universidade e, por fim, no Movimento de Mulheres Negras.

Ela relata que a educação que recebeu em casa e a postura afirmativa não a salvaram de experimentar e sofrer as consequências do racismo e até mesmo negá-lo em determinado momento da vida. O processo de negação da violência aconteceu quando Beatriz ainda não estava madura intelectualmente para entender o funcionamento do racismo brasileiro, que acontece das mais sutis formas no cotidiano, muitas vezes disfarçada por *bullying*, ou por sutis exclusões de situações na escola ou pelo chamado racismo recreativo, em que o racismo aparece em forma de "piadas" e "brincadeiras". Beatriz relata ter vivido uma educação escolar ainda pouco afetada pelas mudanças trazidas pela Lei 10.639, de 2003. Portanto, viveu, como a maioria das meninas dessa geração e das gerações anteriores, uma escola ainda opressora e com pouca ou nenhuma construção crí-

tica a respeito do racismo e das questões raciais. A violência vivida neste ambiente afeta subjetivamente Beatriz que diz ter dificuldade de lembrar desses episódios, que foram apagados da memória pelo trauma e que hoje trabalha essas questões na terapia.

Eu estudei [em determinada escola] da quinta até a oitava série. E aí foi o período pra mim, assim que eu acho que eu mais vivenciei essa questão do racismo pelo bullying na escola, hoje em dia eu consigo identificar. Mas isso naquela época eu achava que era mais porque eu era nerdzona e tal, então achava que era mais por isso. E, inclusive, foi a época que eu neguei o que a minha mãe estava me ensinando, que tinha momentos que eu falava para ela que eu achava que ela estava exagerando, que o racismo não era mais assim. E, na verdade, eu acho que tinha a ver com esse sofrimento que eu estava vivendo na escola e entrava em negação. Então, esse foi um período, foi um período que eu acho, eu estou com 33 anos, que foi curto na minha vida, mas aconteceu nesse período o conflito com a questão racial e não saber lidar com isso.

Podemos perceber no relato de Beatriz e também nas entrevistas de todas as interlocutoras que a escola se apresenta como um espaço de grande violência para essas mulheres. Lugar de silenciamento da identidade negra, de reprodução da política pedagógica colonizadora e homogenizadora, com pouca ou nenhuma possibilidade de abertura para novas apreensões de mundo e saberes.

No relato abaixo, percebemos que o espaço familiar, onde era muito valorizada na sua estética e na sua inteligência e onde a valorização da cultura negra era incentivada de forma geral, parece ter ajudado Beatriz a elaborar uma autoimagem positiva de si, no entanto, a força da ideologia racista que retira a possibilidade de beleza e valor de pessoas negras, especialmente de mulheres negras pela alto valor estético cobrado às mulheres, fazia com que Beatriz vivesse o conflito, que já mencionamos anteriormente, relacionado ao espectro: a estrutura colonial enxerga um vulto, uma imagem deturpada de nós, que é diferente da imagem que nós nos vemos, até que passamos a incorporar essa ideia hegemônica. No entanto, a força dessa deturpação se torna tamanha que passa a afetar e a minar a autoestima de mulheres negras até o ponto de deixarem de acreditar em si mesmas.

Mas eu era sempre tratada de uma forma diferente. Por exemplo, num ambiente das crianças eu era tida como uma pessoa feia, por exemplo, entendeu? Até os meus 14 anos fora desse ambiente mais familiar eu era

tida como uma pessoa feia. E não é que eu me achasse feia, mas eu entendia que as pessoas me achavam feia. Era muito doido.

Beatriz percebeu uma mudança em relação à sua autoimagem e à imagem que as pessoas tinham dela, por conta de uma experiência estética no baile charme do Viaduto de Madureira. Ela considera que esse foi o momento da integração entre o que ela aprendia e escutava no seu ambiente familiar e o que ela estava vendo e experimentando no baile. Uma integração entre teoria e prática que se materializa num sentimento de pertencimento e de autovalorização. Sentimentos fundamentais para a autodefinição e para uma libertação subjetiva das opressões da colonialidade.

Beatriz

Tipo assim, aquela coisa de eu me sentir num clipe daqueles de hip hop americano, que é a galera dançando, um monte de gente linda, negra, todo mundo negro. Eu me lembro dessa cena assim, todo mundo negro, todo mundo lindo. E tipo, todo mundo dançando, se amando. Então, aquilo pra mim foi extraordinário. Porque é isso, o ambiente da escola, né? Tipo, a galera zero olhava pra mim.

Pesquisadora

E nesse espaço você se sentiu valorizada?

Beatriz

Me senti valorizada.

Podemos perceber, então, espaços de aquilombamento cultural, de possibilidade de criação e fruição estética da cultura negra, seja o baile charme, o samba, o funk, a capoeira, o jongo, as manifestações da cultura popular de origem afro-brasileira e indígena etc. como lócus em que as pedagogias decoloniais circulam e se afirmam de forma absolutamente empírica e mágica. São manifestações que promovem por meio do sensível e da poética a invenção de uma outra sabedoria, uma outra forma de existência para fora do espectro da colonialidade, para fora dos ensinamentos que nos foram passados sobre uma ideia de inferioridade e de desumanização. É onde a dimensão criativa da invenção da vida de um sujeito e também de um povo, de uma comunidade, se materializa e toca o sensível, que está no corpo, que não se relaciona com a intelectualidade presente na lógica e na racionalidade colonial. Se estamos buscando pedagogias que se conectam com novas epistemologias e reinventar a vida, esses espaços são exemplos primorosos de como fazer isso. Fanon afirma que o grande salto está em introduzir na vida a invenção.

"A invenção é entendida como criação; a capacidade de criação é a parte ativa do ser, parte da prática da liberdade e de criar, inventar e viver com os outros – o que implica ser radicalmente humano" (Walsh, 2014, p. 36). Inventar-se valorizada, inventar-se pertencente, inventar-se sendo amada. É isso que Beatriz experimentou quando adentrou o universo negro do baile charme do Viaduto de Madureira.

Assim, viver essa experiência foi transformadora para sua subjetividade. E a partir daí ela parte para se colocar no mundo de forma política e consciente, visando o engajamento social. Walsh, ao analisar as reflexões de Paulo Freire e Franz Fanon sobre os processos de libertação dos "oprimidos", identifica que ambos apostam em estratégias voltadas para a construção de consciência crítica sobre as estruturas coloniais que produzem a opressão e a desumanização. Um processo que implica conexão entre o subjetivo e o objetivo.

Para Fanon, assim como para Freire, o processo de humanização exige estar consciente da possibilidade de existência; requer também agir de forma responsável e consciente – e sempre contra – as estruturas e condições sociais que procuram negar a sua possibilidade. A humanização e a libertação individual exigem humanização e libertação social, o que implica a ligação entre o subjetivo e o objetivo; isto é, entre a natureza internalizada da desumanização e o reconhecimento das estruturas e condições sociais que tornam esta desumanização (Walsh, 2014, p. 50).

Aos 14 anos, no Ensino Médio, Beatriz já parece ter tomado posse dessa consciência. Quando passa a estudar em uma escola técnica na Zona Norte do Rio de Janeiro (quando deixa pela primeira vez a Baixada Fluminense) percebe que sua postura afirmativa, representada por uma estética na qual usava o cabelo estilo *Black*, numa época em que poucas mulheres negras assumiam essa estética, a colocava num papel de protagonismo em relação à "causa" negra. Ela conta que nessa escola começou a participar do Grêmio Estudantil e que era convocada constantemente a manifestar opiniões sobre a questão racial. Neste espaço Beatriz também experimentou uma mudança de perspectiva no sentido do seu pertencimento e entendimento do seu lugar no mundo.

E aí, na escola do Ensino Médio, eu era tipo assim, foi uma mudança de um ano que tipo a galera colava "me chuta" atrás de mim e tal, pra ser a diva da escola. Eu cheguei de [cabelo] black, já era dessa época do viaduto [de Madureira]. Uma escola que você entra, já tem uma galera LGBT super assim, posicionada, sabe? Uma escola que você entra e tem o T.C., que era um trio negro que fazia uma programação cultural na escola, que eram coisas que os próprios alunos iam fazendo também. Então é tipo muito especial até hoje...

Vale ressaltar que a educação formal para a família de Beatriz, desde seu avô que valorizava o ingresso em escolas técnicas, que preparavam para o mercado, e que investiu num curso de inglês para a mãe de Beatriz, sempre foi vista como o caminho para melhoria da qualidade de vida. Quando chega a vez de Beatriz, sua família não esperava menos do que a pós-graduação. Três das quatro entrevistadas apresentam passagens por escolas técnicas federais, o que pode denotar uma estratégia familiar de impulso para a garantia de melhores condições de vida e preparo para o mercado de trabalho.

Então, essa coisa de fazer escola técnica vinha já de uma cultura do meu avô que foi metalúrgico, fez aquela coisa de Senac, para poder ter um emprego, né? E aí a minha mãe e minha tia puderam fazer Universidade. A gente já partia de um lugar assim: “A universidade é o mínimo”. Tanto que até hoje minha mãe, antes de eu entrar no Mestrado, me cobrava tipo: “E o mestrado?”. Porque elas fizeram universidade. A minha mãe fez inclusive uma pós, né? Então, já a partir daqui a gente ia fazer faculdade, mas elas viam com muito bons olhos essa coisa de fazer o técnico já pela cultura do meu avô.

A escola técnica que Beatriz frequentou era um ambiente diverso, ou seja, com representação de pessoas de diferentes origens sociais, econômicas, sexualidade e raça - que a ajudou a ampliar a concepção de quem ela poderia ser no mundo. Apesar do currículo não ter conteúdos específicos sobre uma educação antirracista ou de gênero, foi um espaço que favoreceu o convívio com a diversidade.

Foi neste período que se descobre bissexual, o que a condiciona a ampliar suas reflexões e práticas no sentido de integrar as múltiplas opressões vividas pelos corpos de mulheres negras. Podemos concluir que o ambiente familiar, espaços culturais, artísticos e os grupos os quais frequentou ao longo da vida, foram fundamentais para moldar a intelectualidade, a noção de mundo e o alinhamento ideológico de Beatriz. Portanto, coletivos formais e informais são espaços de grande potência formativa, logo também são espaços de construção de pedagogias decoloniais. Quanto mais diversos forem esses espaços mais rica a possibilidade de invenção da existência.

A gente começou muito a sair pra Cine Ideal, rolê LGBT, porque o nosso grupo era majoritariamente LGBT. E aí eu fui me entendendo como bissexual nesse ambiente, entendeu? Aí na faculdade, eu fui da Executiva Na-

cional de Estudantes de Comunicação e aí sempre trabalhando na pauta de opressões, trabalhando a questão racial e de gênero.

Se reconhecer uma mulher bissexual ainda jovem sinaliza para nós esse processo de desconstrução colonial que Beatriz passa ao longo da sua vida até aquele momento. Se entendemos que a heterossexualidade é mais um fundamento de imposição poder colonial, como afirma Lugones (2008), se colocar no mundo experimentando romper com essa normatização da vida, que é a heteronormatividade, representa um movimento importante de demarcação identitária no sentido da decolonialidade.

Atuar ativamente em órgãos representativos institucionais faz parte da vida de Beatriz, que cresceu num lar em que esse tipo de participação política é valorizada e praticada pelo exemplo de sua mãe. Não é a realidade da maioria das mulheres jovens negras e racializadas, que têm a noção de participação política alienada de sua experiência pela lógica capitalista/individualista e também por uma questão econômica, relacionada à sobrevivência. Muitas mulheres negras jovens, mesmo as que, como Beatriz, perseguiram uma trajetória escolar, concluindo o Ensino Médio e/ou a Universidade, tiveram que conciliar estudos com geração de renda para ajudar a prover a família. Aspecto que dificulta ou inviabiliza o engajamento e a articulação desse público em movimentos políticos e sociais. Esse aspecto é mencionado por Beatriz como um desafio a ser enfrentado pelo movimento de negro para garantir e aumentar a articulação e participação de jovens negras: engajá-las na luta antes que a imposição do “corre” pela sobrevivência assuma quase todos os aspectos da vida dessas mulheres.

Beatriz, então, chega ao movimento negro em 2016 movida pelo que percebe ser uma necessidade de dar continuidade a um processo natural de formação intelectual que vinha experimentando ao longo da vida, seja através da formação e exemplo familiar, experiências estéticas e culturais, espaços formais e informais de educação e coletivos de participação política.

E aí em 2016, a galera [do movimento de jovens negras] falou assim: “vamos retomar esse processo” [articulação para o Encontro de Jovens Feministas Negras], porque elas estavam tentando fazer articulação como um processo de aprendizagem, porque as mulheres negras começam nessa coisa de trabalhar muito cedo e tal. Então, se você tem um movimento que, de certa forma, abarque jovens negras, a chance de você impulsionar o movimento de mulheres negras é grande, né? Então a ideia era um pouco essa. E aí essa galera se encontrou na W. [evento para o desenvolvimento

de mulheres negras financiado por uma organização internacional] e falou: "Vamos fazer o segundo encontro [o primeiro aconteceu em 2009] e vamos ver se a gente consegue agora lançar articulação. (...) Então você tem jovens negras que estão num corre muito intenso e aí a dificuldade de você manter essa articulação acontecendo é muito grande, mas ela está aí, existindo e eu fiquei esses anos todos durante até eu fazer 30 anos, que foi 2020.

O encontro de jovens feministas negras buscou ser um espaço de articulação de base para impulsionar o movimento de mulheres negras. É espaço de formação, de circulação e produção de conhecimento no campo do feminismo negro e decolonial e de levantamento de demandas, de acolhimento, de construção de senso de pertencimento, de aquilombamento. Um espaço onde se produzem saberes e tecnologias que vão nutrir essas mulheres para o enfrentamento ao sistema opressor colonial. Beatriz ressalta que uma das pedagogias decoloniais produzidas neste último encontro em que foi organizadora, foi a preservação de um espaço de auto-cuidado para as mulheres negras. Um aspecto altamente negligenciado a esse público que historicamente assumiu as tarefas de cuidado do sistema capitalista colonial e, mesmo quando saem desse campo de atuação, vivenciam um processo de autocobrança para superar diariamente os desafios de se equilibrar num sistema que cobra em dobro. Ser um corpo militante, um corpo consciente dos processos de opressão, e estar a todo tempo tensionando as estruturas coloniais exige muito da saúde mental de mulheres negras.

Então tem muito essa coisa de ser muito exigente comigo mesmo, de cobrar. Isso acontece muito com as mulheres negras, né? Eu acho que é porque tem a ver com o que o Bob Marley fala dessa prisão mental que eu acho que é como a colonialidade opera mentalmente para as mulheres negras. A um ponto de que, às vezes, você não precisa ter uma coerção tão grande, porque você gera esse lugar de uma necessidade de excelência, de uma cobrança de coisas que vão mantendo a gente no lugar onde a gente está.

A escolha de Beatriz pela área de atuação profissional é coerente com esse percurso. Ela vai trabalhar ainda durante a faculdade como estagiária de comunicação em uma ONG que atuava para o questionamento dos padrões de gênero por meio de formações e campanhas educativas. Numa sociedade capitalista, e para uma mulher negra, poder atuar numa área que esteja alinhada a um projeto ideológico, pautando mudanças

sociais, mesmo que essa transformação seja barrada pela própria lógica do capital e do sistema colonial, representa um nível de agência relevante. Quantas pessoas conseguem conciliar trabalho com escolha ideológica? Profissionalmente Beatriz buscava aplicar sua bagagem intelectual para tensionar e aprofundar as mudanças nos projetos da organização em que trabalhava. Ela pautou e conduziu alguns projetos que articularam a dimensão racial para as discussões de gênero. No entanto, apesar de atuar em ambientes profissionais cujas causas dialoguem ideologicamente com seus valores, o fato de serem controlados por uma elite branca masculina, como são os espaços de poder de forma geral, torna-se altamente desafiador e, até mesmo, adoecedor para ela.

A gente [ela e a mãe] tem conversado muito também sobre questões que eu tenho no ambiente de trabalho, ambiente super branco, e ela viveu muitas dessas dimensões também. Estou envolvida num ambiente muito, muito embranquecido e muito violento. Apesar de eu não me pautar nesse lugar de violência, é muito adoecedor isso. Então eu converso muito com minha mãe sobre isso e aí ela fala assim: "Olha, eu vivi isso (...) A gente trabalhou muito pra que vocês não passassem por certas situações, mas têm coisas que vocês vão ter que passar mesmo, né?"

A conversa entre mãe e filha nos apresenta algumas informações relevantes. A primeira delas é a dimensão da opressão. Nas palavras de Beatriz, quanto mais perto se chega das estruturas de poder, mais adoecedor é a convivência com a branquitude elitista que controla esse poder. Por mais progressista o discurso vendido por essa branquitude, as questões de classe e raça associadas torna a convivência nesse espaço muito violenta. Quer dizer, as bases da torre onde habita essa elite branca é o privilégio branco que se mantém via sistema de dominação colonial. Essas pessoas não estão dispostas a derrubar esse prédio, que significa abrir mão de privilégios e poder para realizar mudanças estruturantes. Existem reformas que uma elite branca "bem intensionada" está disposta a apoiar, no entanto, existe uma barreira que dificilmente será derrubada com o apoio da branquitude. Enquanto corpo preto presente nestes espaços, portanto, há que se produzir estratégias, pedagogias decoloniais para se proteger dessas violências. É preciso desenvolver uma cognição para tatear nesse escuro, nesse limite entre a tensão em se manter na disputa, mas sem deixar que partes do muro desabem sobre nós.

A segunda informação que essa conversa nos traz é que mulheres que, como Beatriz, romperam o confinamento existencial e estão assumindo uma postura de tensionamento das estruturas coloniais estão fazendo isso porque outras mulheres que vieram an-

tes e que prepararam o terreno para elas passarem. A fala da mãe de Beatriz: “têm coisas que vocês vão ter que passar mesmo” nos mostra que a tarefa ainda não está cumprida e que as mulheres que virão depois vão precisar contar com a sua participação na luta. A revolução não acontece de uma hora para outra, ela é feita todos os dias há muito tempo.

Assim, eu acho que a gente vai estar sempre nesse processo de disputa, entendeu? Eu não acredito mais na possibilidade de tipo a gente chegar no momento em que você vai ter, enquanto contingente populacional, um grupo de pessoas brancas conscientes racialmente a um ponto de abrir mão do poder. Porque na realidade é isso o que as pessoas brancas, que têm privilégio, que estão ali da branquitude olhando para a sociedade, vão ter que fazer para de fato praticar o antirracismo: é abrir mão de poder. E elas não estão dispostas. Chega um momento que você vai ter a barreira delas, que é o colchão delas, que elas não querem abrir mão e vai cair uma porta no túnel da desesperança na sua frente. E você não vai dialogar mais, entendeu? Isso já aconteceu muitas vezes comigo no trabalho. Aí o que eu tenho feito também, para além de me voltar a minha espiritualidade é poder é claro, fazer terapia é fundamental, assim, cuidar desses momentos também.

Todas as mulheres entrevistadas nesta pesquisa disseram fazer uso de algum tipo de atendimento terapêutico psicológico. Esse parece ser um aspecto relevante de mudança na realidade de mulheres negras jovens com o perfil das entrevistadas - mulheres escolarizadas, periféricas ou de classe média - em relação às mulheres das gerações anteriores. De alguns anos para cá a discussão a respeito da saúde mental da população negra tem ganhado força e, ainda muito timidamente, começam a surgir atendimentos psicológicos com preços mais populares facilitando o acesso dessa população a esse cuidado.

Beatriz menciona também a espiritualidade enquanto espaço de proteção, enquanto um cuidado que pode ser identificado também como uma estratégia de resistência. Das quatro entrevistadas, Beatriz e Érika trazem essa dimensão da espiritualidade e o envolvimento nas religiões de Matriz Africana como fundamentais para permitir que seus corpos estejam erguidos no processo de luta e militância política e social. Essa relação é fundamental para a reconexão com os saberes e o reencantamento da vida frente às violências coloniais.

O professor Luiz Rufino denominou de pedagogia das encruzilhadas as vivências de outras epistemologias para fora da lógica colonial, como os "modos de educação prati-

cados em terreiros de candomblé, umbanda, macumbas cruzadas, ruas, esquinas e rodas. Sabedorias de jongueiros, capoeiras, sambistas, sujeitos comuns praticantes dos rituais cotidianos" (Rufino, 2019, p. 76). São espaços de construção de conhecimento e sabedorias implicadas na reinvenção da vida, se opondo dessa forma às injustiças cognitivas e sociais. Por pedagogia das encruzilhadas, ou seja, encarnada pelos poderes de Exu, o dono das "encruzas", Rufino se refere à emergência de novos saberes que se fundam nas dinâmicas criadoras das gentes subalternas que vivem a opressão colonial mas estabelecem as mais diferentes conexões com o meio para a manutenção de práticas de resistência cultural, artística, espiritual e comunitária.

Além da espiritualidade, Beatriz relata ter desenvolvido um outro tipo de estratégia de resistência para conviver no ambiente embranquecido que é o seu ambiente de trabalho. Pode-se entender essa estratégia como uma inteligência, uma cognição que é preciso desenvolver para saber agir diante de relações desproporcionais de poder. É uma resistência furtiva, uma transgressão, que pode se expressar pelo silêncio ou pela não colaboração em alguns processos.

E eu tenho pensado, eu tenho buscado pensar sobre o que é meu e o que não é meu, entendeu? Então, por exemplo, tem horas que ainda mais lá no meu trabalho que me requer muito. Eu, por exemplo, sou de Comunicação, não sou da Área Programática, mas às vezes requerem que a gente fale, querem ver a nossa visão sobre não sei o que lá. E aí você dá sua visão e aí você começa a ser bombardeada, entendeu? Porque quanto mais crítico você está e você também vai acessando certos espaços, mais você vai percebendo as coisas. E aí eu tenho buscado também, como várias mulheres negras que têm essa estratégia, que é assim: "Não vou... aquilo que ele consegue escutar é isso aqui, entendeu? Então, assim, pra quê que eu vou me enfiar nisso?" Então é isso. E eu acho que eles vão ter que aprender também sobre isso. A minha visão hoje em dia é a seguinte, a gente sempre foi atrás das brechas, a gente foi abrindo brechas.

O desenvolvimento dessa cognição é uma tecnologia de sobrevivência e uma tecnologia de resistência. É o que Maria Lugones compreende por manter uma relação ativa entre opressão ← → resistência, ou seja, manter um nível de agência sobre os processos de opressão mesmo que essa agência se expresse infrapoliticamente. É saber identificar quando é possível mobilizar um nível de agenciamento que vai promover mudanças estruturantes, quando, por exemplo, se está à frente de um movimento de mulheres negras articulando ações e políticas e quando esse enfrentamento, por conta da despropor-

cionalidade de forças, deve ser feito pelas beiradas, como o filósofo e pensador franco-africano Dénètem Touam Bona sugere com a ideia de marronagem em seu texto "Cosmopoética do Refúgio" (2020). Bona propõe que repensemos as estratégias de resistência eficazes para escapar da barbárie e das formas de controle cada vez mais sofisticadas da sociedade capitalista, patriarcal, colonial. Partindo da premissa de que em todo processo de subjugação está inscrito processos de sublevação, o autor resgata o conceito de marronagem, como eram chamados os movimentos de fuga negra nas Américas para pensar a elaboração de estratégias de residência aos dispositivos de controle da colonialidade, ou seja, dispositivos que estão a serviço do capitalismo, do racismo antinegros e anti-indígenas, do sexismo, da LGBTQI+fobia etc. Assim, Bona (2020) compreende uma concepção ativa e criadora da fuga, que não necessariamente significa escapar de algo, mas sobretudo, se relaciona com a ideia de ser criar dispositivos de sabotagem ao sistema de controle ao qual estamos submetidos. Dessa maneira, a marronagem é uma via de resistência na qual o confronto não se dá de frente, uma vez que é desproporcional as forças hegemônicas opressoras, no entanto, deve ser entendida como um dispositivo de subtração do poder, por táticas furtivas de des-captura. É uma fuga, ainda sem destino certo, mas uma fuga de um mundo impossível rumo a uma liberdade que ainda não sabemos o que significa.

E eu olho pra esse lugar também da liberdade, de às vezes a gente poder dar aquela cambaleada, de tropeçar e não saber para onde vai direito. Como esse lugar também, que tem a ver com uma dimensão decolonial, de como que você pode viver a vida de uma forma menos rígida, né? E a minha mãe também trabalhou pra que eu tivesse um pouco mais de liberdade. A gente tá sempre nessa construção da liberdade. Eu acho que decolonialidade tem a ver com isso também. Uma construção de liberdade de um outro lugar que não é essa liberdade francesa e europeia, que não serve pra nada pra gente, mas uma construção de liberdade que a gente nem conhece ainda, né?

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos analisar com este trabalho o testemunho de mulheres negras diaspóricas que estão na construção de um presente moldado por práticas decoloniais: tais como 1) a ideia de agência: de poder tomar decisões e fazer escolhas para fora da estrutura ideológica da branquitude; 2) ideia de (auto)criação: como a possibilidade de se inventar, se projetar em oposição aos estereótipos e aos confinamentos existenciais que a colonialidade impôs historicamente e continua impondo às suas vidas; e 3) a noção de pedagogia decolonial (Walsh, 2014), abordagem que propõe a necessidade de desaprender os ensinamentos coloniais que nos desumanizaram enquanto sujeitos para produzirmos novas aprendizagens que nos capacitem para a luta de libertação e subvertam a lógica colonial tanto no plano subjetivo mas, também, no plano coletivo.

Assim, realizamos entrevistas em profundidade sobre as trajetórias de vida de quatro mulheres negras, nascidas entre 1980 e 1990, que cresceram e se constituíram em centros urbanos (Rio de Janeiro e Brasília) de um país como o Brasil, onde a colonialidade é marca constitutiva da formação da identidade nacional e de cada uma. Fizemos uma reflexão sobre os confinamentos existenciais que aprisionam e regulam corpos de mulheres negras a partir das provocações e denúncias de Lélia Gonzalez (2020) ainda nos anos 1970/80, a respeito dos papéis sociais destinados a mulheres negras da época, massivamente ligados ao trabalho doméstico e de cuidado. Empreendemos também uma análise de possíveis imagens de controle, conforme conceitua Patrícia Hill Collins (2019), nas experiências de vida de nossas entrevistas e encontramos o reforço de estereótipos que buscam regular esses corpos como: 1) a inferiorizada: que em qualquer circunstância não deve se colocar, não deve se destacar, deve apenas se manter silenciosa e obediente. 2) a estrangeira: que não se sente pertencente aos espaços que frequenta, está sempre precisando provar que não é aquilo que pensam sobre ela. 3) a rainha do show: a imagem da mulher negra barraqueira, que não atende aos modos e padrões da branquitude, fala demais e é lida como arrogante.

No entanto, apesar de identificarmos essas imagens de controle ainda muito presentes nas subjetividades de mulheres negras, processos de resistência e construções afirmativas da identidade sempre as acompanham. Lélia Gonzalez (2020), por exemplo, identifica na imagem de mãe preta, as domésticas, babás e cuidadoras dos domicílios da classe média branca, como uma figura central na formação da estrutura psíquica e dos valores culturais brasileiros. "(...) coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber* a africanização do português falado no Brasil, o pretuguês, e, conseqüentemente, a própria

africanização da cultura brasileira” (Gonzalez, 2020, p. 54). Lélia percebe que essa participação das mulheres negras por mais violenta que seja a condição de explorada pela branquitude é uma espécie de resistência (mesmo que passiva), uma vez que, a partir das suas construções subjetivas, vai moldando e tensionando as dinâmicas e estruturas que se sustentam no racismo e imprimindo a sua identidade na formação cultural brasileira. Portanto, identificamos que apesar do confinamento existencial, sempre houve, no passado e no presente, processos de contra-força, de resistência que imprimem tensões no muro da branquitude e da colonialidade. Lélia conclui que a mulher negra brasileira é quem desempenhou o papel mais importante na dinâmica social. É ela, quem vai realizar os trabalhos elementares de cuidado que mais ninguém está disposto realizar e que vão sustentar a máquina capitalista. Além disso, para a autora é a mulher negra que, com sua coragem e força, vai transmitir a outras mulheres negras mais afortunadas as condições materiais e subjetivas que as vão instrumentalizar para a luta. Como afortunadas, Lélia está se referindo a si mesma e a outras mulheres negras, suas contemporâneas e as que viriam depois, que, com a força do trabalho de suas ancestrais, tornaram-se a primeira geração a romper a barreira do confinamento existencial, sendo as primeiras gerações a acessar a Universidade e a assumir novos espaços sociais e econômicos na sociedade brasileira. E dessa forma, puderam continuar o tensionamento contra o poder colonial de hegemonia branca, por meio da militância política e intelectual. Lélia deixa uma contribuição enorme ao pensamento feminista negro brasileiro ao promover rupturas e alargamentos dos debates dos movimentos feministas hegemônicos que, até então, inviabilizavam os atravessamentos raciais e de classe na realidade de mulheres negras. Seu legado repercute em cada linha deste trabalho.

A pesquisa também buscou contribuir para a emergência de testemunhos de experiências, histórias, memórias e estratégias de resistência de mulheres negras e com elas de toda uma comunidade, que estiveram sistematicamente silenciados. Enquanto descendentes de sobreviventes do processo de colonização, vivendo em diáspora africana num mundo de poder colonial, a possibilidade de termos registrado esses testemunhos assume um papel político e ético importante para o desmonte de uma história única onde a narrativa que prevalece é a do colonizador. É preciso que nossas histórias sobre beleza, potência e esperança repercutam em nós e que possamos aprender cada vez mais com elas, desconstruindo a ideia central da colonialidade que busca nos desumanizar. Seguimos, então, os rastros de memória de nossas entrevistadas sobre suas infâncias, sobre as/os que vieram antes, sobre suas travessias e seus processos formativos.

Dione Brand, nos fala sobre a importância da tomada de consciência histórica sobre nossa existência enquanto povo que vive a experiência da diáspora negra.

A porta [do não retorno] significa o momento histórico que colore todos os momentos da Diáspora. É responsável pelas formas como observamos e somos observados como pessoas, seja pelas lentes da injustiça social ou pelas lentes das realizações humanas. A porta existe como ausência. Uma coisa de fato que não conhecemos, um lugar que não conhecemos. No entanto, existe como o chão em que caminhamos. Cada gesto que nossos corpos fazem de alguma forma aponta para esta porta. O que me interessa principalmente é sondar a porta do não retorno como consciência. A porta lança um feitiço assombroso na consciência pessoal e coletiva na diáspora. A experiência negra em qualquer cidade ou vila moderna nas Américas é uma assombração. A pessoa entra em uma sala e segue a história; a pessoa entra em uma sala e a história precede. A história já está sentada na cadeira da sala vazia quando se chega. A posição de alguém em uma sociedade parece estar sempre relacionada a essa experiência histórica. Onde alguém se localiza é relativo a essa história. Todo o esforço humano parece emanar desta porta. Como eu faço isso? Apenas pela auto-observação, reparando. Apenas sentindo. Apenas tomando parte, sentando na sala com a história (Brand, 2011, p. 25)

Investigamos, portanto, as circunstâncias de vida que favoreceram a construção da consciência racial de nossas entrevistadas. Num contexto em que a ideologia do branqueamento, o processo de miscigenação, o mito da democracia racial e interseções de gênero e raça desafiam o reconhecimento de mulheres negras como sujeitos racializados, analisar este aspecto nos pareceu de grande relevância. Além disso, padrões de gênero ligados à estética, como alisamento do cabelo, ou mesmo a incorporação de normas de feminilidade da banquitude, acabam por mascarar o pertencimento racial de mulheres negras. Quantas delas se deram conta de sua condição de negras já adultas porque sempre conviveram com um véu sobre sua identidade racial reforçado pelos padrões de gênero? A exemplo da autora do livro "Quando me descobri negra" (2015), Bianca Santana, que traz relatos próprios e de outras mulheres que viveram parte da vida sem "autodefinição", conforme sugere Patrícia Hill Collins (2019). Santana abre o livro dizendo: "Tenho 30 anos, mas sou negra há apenas dez. Antes era morena" (Santana, 2015, p.13). Esse aspecto da vivência racial no Brasil para mulheres negras é muito peculiar da nossa experiência colonial, e da nossa formação de país que se projetou para ser branco. Assim pudemos observar que muitas são as condições que facilitaram o despertar da consciência crítica dessas mulheres, uma das mais relevantes que se apresentou foi a formação familiar. Mesmo em famílias cuja discussão racial não se dava por via de conhecimento teórico, observa-se inúmeras estratégias e práticas familiares de auto-proteção, de produção de postura afirmativa e auto-valorativa diante da vida. A possibilidade de acreditar em si, de poder se projetar em novos espaços, de experimentar a arte, o sensível, o viver coleti-

vo de manifestações culturais afro-brasileiras, e de religiões de matriz africana, isso tudo encerra uma dimensão de auto-criação, projeta uma ideia poderosa para fora do que a colonialidade criou sobre nós. "Assim é o sonho aliado à esperança que, para Freire, dão pulso e impulso para a consciência crítica em relação à desumanização e, a partir daí, à ação, criação, invenção e intervenção em direção à humanização" (Walsh, 2014, p. 43-44).

Notamos a presença de pedagogias decoloniais (Walsh, 2014) que são passadas de geração em geração, de mães para filhas. Mas percebemos a criação de novas pedagogias que nossas entrevistadas, que têm em comum estarem ocupando espaços ainda não antes ocupados pela geração anterior, - seja no trabalho, na Academia, na militância social e nos espaços de lazer - tiveram que ir construindo na práxis, ou seja, refletindo e praticando, praticando e refletindo. Neste sentido, a fala da mãe de Beatriz é simbólica: "A gente trabalhou muito pra que vocês não passassem por certas situações, mas têm coisas que vocês vão ter que passar mesmo, né?". Nela está contida toda a energia de luta que gerações anteriores empregaram para garantir a melhoria das condições de vida das futuras gerações. Existe uma corda em que a mãe de Beatriz joga para ela se segurar e que, certamente, a sua avó ou outras mulheres negras que lutaram no âmbito macro ou micropolítico jogaram para que outras pudessem agarrar. Estão todas conectadas nessa rede. No entanto, percebemos que existem muitos desafios ainda a serem enfrentados por mulheres negras contemporâneas que experimentam romper com alguns confinamentos. Desafios específicos desse tempo e do lugar social que passaram a experimentar. O ponto que nos interessa é perceber o quanto essas mulheres, mesmo enfrentando diversas violências e barreiras estruturais, estão buscando confrontar as leis, as normas e as amarras que organizam as regras do jogo colonial. Elas estão constantemente provocando tensões nos espaços que frequentam, seja gritando, seja se opondo a determinadas situações e constrangimentos, seja promovendo transgressões ou resistências "furtivas", seja se doando integralmente a um projeto de militância social e política. Portanto, existe a necessidade de se criar uma cognição que permita a sobrevivência dessas mulheres nos mais variados espaços que se situam, especialmente quando esses espaços vão se tornando cada vez mais brancos e mais elitizados. Essa práxis, que elas constroem continuamente na luta cotidiana, é refeita, é reorganizada, sofre ataques e recuos, mas está, irremediavelmente, posta em movimento.

Sobre essa construção cognitiva, o filósofo Dénètem Touam Bona (2020) nos apresenta o conceito da marrongem como um processo que implica uma variedade de experiências sociais e políticas nos dias atuais que alimentam dinâmicas de resistência. Entre

as possíveis rotas de fuga, ou tecnologias de resistência, estão a preservação de práticas culturais e religiosas, assim como os saberes ancestrais, a codificação da linguagem pelo movimento corporal (a capoeira, o jongo), o segredo (o caminho do quilombo), a espionagem (nas Casas Grande de ontem e de hoje) ou o vazamento de informação, que serviram e continuam a servir como forma de sabotagem ao sistema opressor.

Para se entender como ela traça uma rota de fuga a partir do próprio interior do sistema escravagista, a marronagem deve ser entendida como um processo contínuo de libertação. De fato é pelo viés das práticas culturais tais como as comunhões místicas e festivas das macumbas, os torneios verbais nas noites que se contam histórias, as variações criadoras das práticas crioulas e *negro speeches* que as escravas e os escravos conquistam a liberdade até mesmo no seio das *plantations*. A comunidade marrom representa a realização suprema desse processo de subjetivação dessas artes de si por meio das quais - pelo improviso, pela variação contínua dos ritmos, dos fraseados corporal e vocal - o escravizado escapada da anulação própria à condição de escravo e advém ao ser, ou seja, torna-se novamente, para si e para os outros, sujeito de ações e de criações (Bona, 2020, p.39).

Identificamos o feminismo decolonial como um campo de conhecimento complementar ao do feminismo negro, que nos atende no sentido de ampliar nosso entendimento enquanto sujeitos e problematizar o alcance da colonialidade do poder e do gênero sobre nossa subjetividade com as experiências de todas as subjetividades que foram subjugadas pelo poder colonial mas que guardam em seus corpos, memórias e tradições ancestrais a essência original. "É saber reconhecer o que é meu e o que não é", disse a Beatriz. María Lugones (2008/2014) nos guiou nessas reflexões sobre o papel do gênero como constituinte do poder colonial, que atua como uma ficção, assim como a raça, para perpetrar os processos de dominação em curso no mundo colonial. E enquanto uma pensadora da resistência, Lugones (2014) nos ajuda a ver as subjetividades colonizadas não só pelo olhar do colonizador, que nos foi imposta, que é o olhar que enxerga apenas o espectro. Mas, sobretudo, pelo olhar de dentro de nossas comunidades e de nossa história ancestral. Assim, ela nos convida a olharmos umas para as outras, dentro do "locus fraturado", que é o lugar de onde exercemos nossas práticas de resistência, e que aprendamos juntas. Enquanto feministas decoloniais, Lugones nos convida a questionar sobre aquilo que não enxergamos, sobre aquilo que nos foi ocultado pelos dispositivos de poder, como a escola e a mídia, sobre ensinamentos que nos afastaram de nós mesmas. É um exercício contínuo de reaprender a ver, ler e sentir o mundo. Não o mundo que nos foi imposto mais o mundo que ainda estamos por criar.

A artista transdisciplinar Jota Mombaça deixa algumas pistas que contribuem para a produção de saberes e tecnologias de resistência. Afinal, invariavelmente temos recriado táticas de sobrevivência que têm resistido ao projeto de poder colonial em curso que nos fere e nos mata porque também sabemos nos colocar onde a mira não alcança.

Tais pistas, portanto, servem e não servem, assim como as críticas com que estão misturadas. É tudo um experimento na borda das coisas, lá onde estamos presentes a dissolver as ficções de poder que nos matam e aprisionam; lá, aqui, todas essas geografias onde fomos saqueadas, e nos tornamos mais-do-que-aquilo-que-levaram; onde fomos machucadas, e nos tornamos mais do que um efeito da dor; onde fomos aprisionadas e nos tornamos mais do que o cativo; onde fomos brutalizadas e nos tornamos mais do que a brutalidade. Lá, aqui, onde fomos assassinadas, e nos tornamos mais velhas do que a morte, mais mortas do que mortas, e nesse fundo - e esse fora que não só não está fora como está no centro de tudo -, nesse cerne em que fomos colocadas, fecundamos a vida mais-do-que-viva, a vida emaranhada nas coisas (...) "a vida infinita". Não vão nos matar agora! (Mombaça, 2021, p.19)

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo saber III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Editora Pólen Livros, 2019.
- ARFUCH, Leonor. *La vida narrada. Memoria, subjetividade y política*. Buenos Aires: Ed. Duvim, 2018.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. 1 ed. São Paulo. 2022
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BONÁ, Dénètem Touam. *Cosmopoética do Refúgio*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.
- BRAND, Dionne. *A map to the door of no return: notes to belonging*. Canada: Vintage Canada, 2011.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- COLLINS, Patricia Hill. *Interseccionalidade*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e política do empoderamento*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CRENSHAW, Kimberlé. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Rev. Estudos Feministas, vol.10, no.1, 2002. p. 171-188.
- D`SOUZA, Radha. As prisões do conhecimento: pesquisa ativista e revolução na era da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987
- GOMES, Nilma Lino. Educação e Identidade Negra. In: *Aletria – revista de estudos da literatura. Alteridades em questão*. Belo Horizonte, POSLIT/CEL, Faculdade de Letras da UFMG, v.6, n.9, dez/2002, p 38-47.

- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* (Org.) RIOS, Flavia; Lima, Márcia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GONDAR, Jô. *Um racismo desmentido*. In: ARREGUY, M. Et. Al (Orgs.) *Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas*. Niterói: Eduff, 2017.
- HALBWAKS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001
- HARTMAN, Saidyia. *Vênus em dois atos*. Revista Eco-Pós, 23(3), 12–33, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>. Acesso em: 20 mar. 2023.
- HARTMAN, Saidyia. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HARTMAN, Saidyia. *Vidas rebeldes, belos experimentos: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queer radicais*. São Paulo: Fósforo, 2022.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- hooks, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). *Atlas da Violência*, 2020. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>. Acesso em: 8/8/2022.
- IRACI, N.; WERNECK, J. (coords.). *A situação dos direitos humanos das mulheres negras no Brasil: Violência e violações*. [S. l.]: Geledés Instituto da Mulher Negra, Criola Organização de Mulheres Negras, 2016.
- JELIN, Elizabeth. "Las luchas políticas por la memoria". In: JELIN, E. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España, 2002. p. 39-62.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LUGONES, María. *Colonialidade e Gênero*. Bogotá: Tábula rasa, 2008.
- LUGONES, María. *Rumo a um feminismo decolonial*. Florianópolis: Estudos Feministas, 2014.
- MBEMBE, Achile. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- MBEMBE, Achile. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MUNANGA, Kabengele. *Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania*. Ação Educativa, ANPED. Palestra proferida no 1o Seminário de Formação Teórico Metodológica, SP. 2003. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org/kabe.PDF>. Acesso em 10 de maio de 2016.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999

OLIVEIRA, Iolanda de. A construção social e histórica do racismo e suas repercussões na educação contemporânea. In: SOUZA, M. H. V e OLIVEIRA, I. de (orgs.). *Cadernos Penesb* n. 9. Educação e população negra: contribuições para as relações étnico-raciais. Niterói: EdUFF, 2007

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, Edgardo (org). *Colonialidade do poder, eurocentrismos e ciências sociais. Perspectivas latino americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder e classificação social". In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SALZTRAGER, Ricardo; GONDAR, Jô. Memória social, poder e resistências em Michel Foucault. In: HILDEBRAND, J. G.; FARIAS, F. R. De (Orgs). *Memória e resistência: nos interstícios do poder*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2021. p.15-25.

SANTANA, Bianca. *Quando me descobri negra*. São Paulo: SESI-SP editora, 2015.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Racismo brasileiro: uma história da formação do país*. São Paulo: Todavia, 2022.

SELBIN, Eric. *El Poder del relato*. Buenos Aires: Interzona, 2012.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: ANNABLUME editora, 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

VERGÉS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WALSH, Catherine. Lo Pedagógico y lo decolonial: entrejendo caminos. In: WALSH, Catherine (ed.). *Pedagogias decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013. Disponível em: <http://www.->

reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Catherine%20Walsh%20-%20Pedagog%C3%ADas%20Decoloniales.pdf. Acesso em 30 jan. 2024.

ANEXOS

Entrevista Carolina

Leticia • 0:01 - 0:12

Então vamos lá, para a gente começar, eu precisava que você me falasse seu nome, seu ano de nascimento, onde você vive e onde você nasceu.

Carolina • 0:15 - 0:34

Meu nome é Carolina Santos. Na verdade, Figueira dos Santos. Eu sumo com esse Figueira porque descobri recentemente que sou muito grata pela história do meu pai e aí eu valorizo mais o Santos que o Figueira. Mas minha mãe não gosta disso.

Leticia • 0:42 - 0:44

E o seu pai você não conheceu?

Carolina • 0:44 - 1:52

Não, e isso diz muito sobre mim. Eu fui feita em 1988, depois de dez anos de separação dele com a minha mãe. E aí eles se reencontram, me fazem e dois dias depois, ele é assassinado em uma chacina. Então ele não sabia sequer que estava deixando uma filha no mundo. E eu cresço com esse fantasma que ronda minha vida. E que estou sempre perguntando por ele, desde criança. Cadê meu pai, quem é o meu pai? E uma das primeiras respostas quando eu tinha quatro anos é: o seu o pai está no céu. Eu lembro inconscientemente de não querer ir a fundo nessa pergunta, porque eu tinha a possibilidade de descobrir. Mas pera, está no céu? Tipo um avião, tipo piloto de avião ou tá no céu, tipo alguém que morreu? Eu não quis saber porque eu quis brincar com a ideia de que ele era um piloto de avião e talvez tenha sido aí que comecei a minha pira com viagem.

Leticia • 1:54 - 1:57

Nossa, que incrível, que coisa forte, não é?

Carolina • 2:00 - 2:13 • 88%

E aí tem outras coisas que me engatilham porque acho que eu sou de Queimados uma cidade da baixada Fluminense. A forma como eu soube formalmente que meu pai estava no outro céu, que não era de avião. Foi na escola quando uma professora, colega da minha mãe, contou na aula de História sobre a primeira chacina da Baixada e eu estava entrando na sala e a professora falou: "ó lá pai dela, inclusive, foi morto assim". E a turma toda olhou perplexa, mas também jocosamente para mim. Eu sempre senti que eu não

cabia, que eu estava errada, que eu não pertencia àquele espaço, que as pessoas me diminuíam por ser uma menina negra que não tinha nenhuma auto estima nessa época, mas acho que todos nós passamos por questões. Mas a minha história me dava uma outra camada de dor que eu ficava: "em algum momento eu sair dessa cidade, em algum momento eu preciso ver o mundo dos livrinhos de mapa que minha mãe, professora de história, me dava. Em algum momento esse programa na TV chamado Esse é o Meu País, e tinha uma menininha indígena que viajava por vários países do mundo, precisa acontecer para mim e Queimados não pode ser o meu mundo". Então, eu acho que muito cedo entrei nessa de que existe uma solução pra fora e que existia uma possibilidade de ser eu no mundo e não só ser eu ali.

Carolina • 3:56 - 5:15

É muito doido porque hoje fazendo seis anos de terapia. Eu fico me perguntando se eu não estava fugindo, mas se foi cara, deu certo né? Tem um autor que eu gosto que diz que a melhor coisa sobre uma pessoa é também a pior coisa sobre essa pessoa. Tudo que você faz muito bem, pode ser usado por você e pode fazer muito mal. Seja lá como é que isso tá cabendo. Em mim eu acho que estou equilibrando o *game* da fuga . Acho que me fez muito bem imaginar outros espaços. Onde o meu corpo, a minha ideia poderia caber, que não só no lugar em que nasci. Eu comecei a falar de estudar turismo. Não pra ser turismóloga, mas pra ser turista, um erro básico que as pessoas fazem. Então fui fazer curso de idiomas. E fiz espanhol. Fiz inglês, mandei uma carta para a aliança francesa contando minha história de vida falando que eu não posso pagar. Eles me deram 100%.

Leticia • 5:16 - 5:20

Isso com quantos anos você começou a se movimentar para fazer esses cursos?

Carolina • 5:20 - 5:52

Treze, quatorze. Aliança Francesa foi mais velha, com 16, 17 que eu mandei a carta. E foi assim que fiz o curso integral com eles e foi muito legal, na minha vida eu agarrei muitas oportunidades. Eu, apesar da baixa autoestima, uma professora falou assim pra mim: minha filha você é feia, você tem que estudar.

Leticia • 5:55 - 5:59

É muita violência que a gente passa desde muito cedo.

Carolina • 6:01 - 6:08

É louco que, cara, mas eu poderia ter ficado muito mal com essa frase, como fiquei. Afetou muito meu lado afetivo. Demorei muito para ter namorado, para me aceitar dentro de uma relação, mas eu peguei o conselho. Tá bom, então, eu vou estudar.

Leticia • 6:26 - 6:55

E você falou um pouco já de algumas coisas que eu ia te perguntar, mas só para reforçar, assim como foi a sua infância. Então você vivia com a sua mãe. Só você e ela? Como que era sua vida material? Você estava numa escola particular? Era uma escola pública? As suas relações. Você estava envolvida num contexto de branquitude ou não? Como que era essa sua vivência na infância? Na adolescência?

Carolina • 6:57- 8:21

Eu, minha mãe e meu irmão. Meu irmão tendo dez anos a mais que eu e o meu irmão, do mesmo jeito que eu arrumei a fuga com a morte do meu pai, meu irmão arrumou o teatro. Então desde muito cedo ele fazia cursos, com 13 anos ele já estava atuando. Eu vendo todos aqueles ensaios dele, falando sozinho no quarto, comecei a me empolgar com isso também. E ele falou "não vou deixar você fazer teatro". Você vai estudar. Ele também tinha essa preocupação de que eu tivesse recursos financeiros e não vivesse de arte. E deu certo, isso sei também. Porque até hoje eu que empresto uma grana pra ele. Eu acho que a minha infância foi muito marcada pela arte do meu irmão e pela contação de história com E e com H da minha mãe. Eu queria muito ser uma criança imaginativa e ao mesmo tempo saber da história real do mundo. E essa coisa da interpretação do Leandro sempre me fez falar de um jeito meio um sonho. Foi quando eu junto esses elementos e viro guia de turismo. Meu primeiro emprego formal dentro da área. Eu acho que dá bom. Acho que eu chego no museu contando história, com H, mas achando piadas internas

Leticia • 8:30 - 8:32

As micros histórias...

Carolina • 8:33 - 9:34

Que para mim são as mais. Interessa para conectar essa pequena história, inclusive meu primeiro emprego foi no Espaço Cultural da Marinha então eu falava muito dos marinheiros, dos estivadores que não era o que estavam pedindo. A marinha me dava o *script* do que contar para os visitantes que era uma louvação a própria Marinha. Mas eu não conseguia fazer isso, obviamente. Então eu omitia e usava a parte que minha mãe tinha me contado, do que eu tinha ido pesquisar por mim e contava personagens outros como João Cândido, e fazia isso, é muito cativante, acho, que as pessoas prestavam atenção. Fui

vendo que isso dava um caldo. De repente, era uma veia de professora, outra coisa. E aí fui trabalhando com isso, até que acabei em algum momento entendendo. "Olha, eu vou dar uma pausa, no turismo e eu vou trabalhar com educação. Até porque eu aprendi, olha a culpa da pessoa que mal acabou de entrar no mercado de trabalho, eu já aprendi três idiomas aqui pela misericórdia divina, não fui eu que me esforcei [ironia]. Então eu vou pegar isso que eu fiz e vou reverter para a sociedade. Quem era eu pra reverter alguma coisa, não tinha ganhado nada ainda. E aí entrei numa pira que eu tinha que trabalhar em ONG. E fiquei anos da minha vida.

Leticia • 10:16 - 10:17

Quantos anos você tinha?

Carolina • 10:19 - 10:21

Vinte e pouquinho, aí eu acho que tava. 2010 a minha primeira ONG. 2009 por aí. Era uma ONG americana que estava no Brasil, chamada de Theatcher all, que virou Ensina Brasil.

Leticia • 10:36 - 10:50

Eu trabalhei um tempo atrás no Centro Lemann. Saí de lá e eles tinham uma relação com a galera do Ensina. As pessoas no Ensina foram pra lá.

Carolina • 10:59 - 11:52

Patrocinador bom o Lemann. Eu fui trabalhando em ONG. Durante um tempo eu lembro de fazer essa escolha racional. "Pera aí turismo, já volto, vou ficar aqui com as ONGs". E foi muito bom, porque aí eu peguei um estofo de trabalho social muito importante, entendi outras mazelas do mundo. Eu tinha passado por situações de pobreza que apesar da mãe ser uma professora concursada, era uma época em que faltava muita grana ali nos anos 90. Faltava grana porque ela estava construindo uma casa, porque vira e mexe tinha greve, pq o Estado atrasava. Eu lembro de vários dias que a gente só comia farinha e feijão. Essa memória é muito vívida na minha cabeça. Mas é um contexto de baixada, não é um contexto de favela. Foram me dar anos depois essa dimensão de que tem uma coisa pior do que você vive. É uma coisa da cidade sitiada que você estar muito perto do centro, a favela, é estar muito perto da minha cidade sonho, que pra mim era o Rio de Janeiro. Mas ao mesmo tempo ter que conviver com as armas. Então, foram as ONGs, foram anos trabalhando em terceiro setor que me fizeram entender que o buraco era mais embaixo.

Leticia • 12:24 - 12:56

E essa vivência sua em Belford Roxo. Como era a sensação de pertencimento? Você já falou que esse desejo da viagem tem muito a ver com seu pai, com esse sonho, com um projeto seu, com essa ideia de se projetar em outro lugar. Mas, por exemplo, a sua escola, você era uma das poucas meninas negras ou não? Era uma escola particular, ou uma escola pública? E o seu sentimento de pertencimento a esse espaço? Só para a gente falar um pouco dessa ideia de pertencimento. que eu acho que tem muito a ver com a minha pesquisa e muito a ver com você.

Carolina • 13:15 - 14:25

A primeira escola que eu fui era uma escola privada. Queimados é uma cidade pequena e pobre, muito preta. E quando você coloca uma criança preta numa escola privada que é muito branca. Você tá comprando ali um bagulho absurdo. Acho que é de propósito, sei lá, com três anos de idade, um coleguinha quer era filho de uma amiga da minha mãe me empurra do escorrega me chamando de preta e quebra meu braço. E outro dia em terapia, tem duas semanas, eu cheguei à conclusão de que eu mudei de escola oito vezes. É aí que eu estava com a terapeuta e falei: "porque eu mudei tanto de escola?". Eu acho que ter mudado de escola tem a ver com o fato de, hoje em dia, enquanto adulta, não necessitar de amigadas e melhores amigas. Essa pessoa que conta tudo para a fulana e eu não consigo ser assim. Eu tenho amigos espalhados pelo mundo, então eu até brinco, um problema. Eu tenho fusos horários diferentes quando busco [os amigos] pra contar. Quando eu não durmo e quero contar uma tretinha eu ligo pra uma amiga na Califórnia, pq lá tava cedo. Aí quando eu acordo cedo e quero falar de uma coisa, eu ligo pra uma que tá em Londres. Pq lá já está tarde. E aí eu tava falando disso pra dizer que essa estratégia de sobrevivência, de não me confiar demais a um grupo seleto de amigos começa nessa transição absurda de uma escola para outra e eu estou trocando de uma escola pra outra sem perceber que eu estou trocando.

Leticia • 15:20 - 15:24

Mas você pedia para sair? O que rolava?

Carolina • 15:25 - 17:16

Aí eu fui ligar duas semanas atrás, pra minha mãe. "Porque você me trocou tanto de escola? Vamos lembrar a primeira, a primeira eu lembro de ter quebrado o braço". E ela, "Pois é, fiquei muito revoltada com aquele garoto pq eu sei que ele quebrou seu braço por racismo. Aí muda de escola, entra na outra, uma escolinha em Queimados, que tinha aquelas mesinhas de quatro lugares, eu tirei dali porque um dia você chegou em casa chorando e as crianças falavam que você não podia sentar na mesa com elas porque

você era preta”. E aí a outra escola, cara todas as escolas foram casos de racismo. E aí as três, quatro primeiras foram particulares. Até que a minha mãe desistiu de escola particular, até que foi me colocando em escolas cada vez mais públicas, cada vez mais pretas. até que a penúltima escola foi um CIEP e CIEP você sabe como é, não tinha professores, não tinha professor de português, não tinha professor de biologia, que era uma matéria que vira e mexe eu escrevo isso, que o quanto se eu tivesse tido aula de biologia e um pouco mais de autoestima, talvez eu fosse oceanógrafa e não turismóloga. Uma professora nessa escola no CIEP, uma vez eu errei o cálculo e ela gritou pra turma inteira: "como você é burra, você não vai a lugar nenhum". Aquilo virou um concreto dentro do meu peito, doeu tanto que até hoje eu tenho trimilique, hoje que eu sou diretora de dois hotéis, pra fazer um cálculo de *checkout*, por causa da Dona Valmira então... como é complexo.

Leticia • 17:26 - 17:44

Violento mesmo. Eu tenho uma pergunta mais pra frente que é: que marca de que você acha que o racismo deixa, que você consegue visualizar nas suas relações, no seu comportamento?

Carolina • 17:46 - 17:57

Autoestima destruída, destruída. Tá tipo terceira guerra mundial, quando você entra no peito de uma pessoa. Eu me pergunto às vezes como é que eu tô aqui? Nossa, pq foi muita gente falando besteira, muita. Gente violentando só pelo prazer de violentar.

Carolina • 18:13 - 18:37 • 93%

Lembro do meu primeiro afeto que eu contei pra amiga branca na escola: tô gostando daquele menino ali. ela inventou na mesma hora uma brincadeira de salada de frutas e foi lá e gastou o bv dela beijando o menino na minha frente. Era umas coisas muito pequenas, mas que aconteciam com muita frequência e pra mim não era pequena era muito frequente. Isso porque era uma desvalorização do meu eu enquanto humana. Muito natural, porque afinal de contas, eu não tava em lugar nenhum. Eu não tava na televisão para essa mina. Eu não tinha dignidade, né? Então o racismo ele tira a dignidade e autoestima da minha pessoa muito cedo. Eu lembro que foi muito nova que eu fiquei na minha cabeça: "só sendo um corpo de trabalho". Só sendo inteligente e abraçando uma intelectualidade que conseguiria ser digna de alguma atenção e atenção é a forma mais pura de generosidade. Tem uma autora que fala isso. Então eu queria que as pessoas me dessem algum afeto. Eu meti na minha cabeça que esse afeto viria de alguma sapiência que eu fosse desenvolver. E talvez a pira de viajar o mundo talvez tivesse também a ver com isso. De estar no mundo, ver o mundo, de comê-lo. De saber que a vida não era só aqui.

Cara, eu lembro de um episódio muito louco, indo pra escola em Queimados, mas já tendo essa coisa do meu irmão já estar no teatro e eu, então, um dia a minha mãe foi me levar numa peça do Leandro em Laranjeiras. Um bairro "Uau" pra mim, sabe aquela menina...A gente entrou na galeria condor e minha mãe comprou um All star pra mim. Eu cheguei na escola com esse All star e a turma inteira me execrou, tipo "Quem você acha que você é com esse sapato colorido". E foi uma humilhação. Gente sabe aquela humilhação, eu me sentindo esculachada.

Leticia • 20:40 - 20:46

É uma total desconexão da nossa imagem enquanto pessoa humana...

Carolina • 20:49 - 20:51

Acho que é isso que o racismo mais fez comigo. Não deixava ter espaço para tomar as minhas escolhas. Nem para ter a minha voz. Qualquer escolha minha fora da caixa era tida como uma coisa muito violenta pra eles.

Leticia • 21:10 - 21:18

Afronta, né? O seu lugar, né? Qual é o seu lugar? Vc tinha que se manter invisível.

Carolina • 21:19 - 21:50

Sim, quanto mais invisível melhor, não apareça. E é doido pq anos depois dessa coisa, anos depois, eu vou trabalhar na Y [loja de joias]. Canceladíssima também. E aí tenho que trabalhar com sapato preto e esse é o *dress code* do trabalho, o salto preto. Eu comprei um salto que era mais legalzinho, que era da CeA, não lembro. Gastei meu primeiro salário comprando o sapato e aí a chefe me pegou pelo braço, me levou na sala e falou assim: "Quem você acha que é pra estar usando esse sapato?" Porque meus sapatos, segundo ela, era mais...

Leticia • 21:59 - 22:00

Sofisticada.

Carolina • 22:02 - 22:07

Do que das vendedoras da loja, então eu estava causando com o sapato.

Leticia • 22:09 - 22:21

Cara, como se repete, os discursos se repetem, só muda um detalhe ou outro da cena da história, mas é a mesma dinâmica. Mesma narrativa.

Carolina • 22:22 - 22:35 • 78%

E aí, dessa vez eu já lembrava do All star, né? Isso é que é o bom de, às vezes, você viver racismo em série. Porque eu não caí ali. Porque eu lembrei: "ah, já fizeram isso comigo".

Leticia • 22:37 - 23:07

E você sempre teve discernimento que isso era racismo ou isso em algum momento que virou assim essas violências. E aí a gente pode entrar numa pergunta que é central para mim, que é um pouco essa sua trajetória de formação decolonial, de conscientização crítica. Como que você se formou assim? Que caminhos você tomou na vida, escolhas que você acha que foram te dando esse estofo crítico?

Carolina • 23:15 - 23:17

Eu vou te dizer que eu tenho até um problema com quem usa aqueles livros que saíram há poucos anos "quando me tornei negra" e "tornar-se negro". Me irrita. Eu tenho vergonha de falar isso mas a grande verdade é que me irrita profundamente esse discurso de "virei negra". Gente, eu acordei. Eu sempre soube.

Leticia • 23:42 - 27:59

Mas cara, isso é uma loucura mesmo. Eu também sempre me soube negra, mas enfim, eu venho de uma família, uma família mestiça e a minha parte de mãe é negra, a do pai não. E eu sempre convivi muito no ambiente embranquecido, então obviamente eu era negra, sempre soube em comparação. E aí, quando eu estava fazendo a minha monografia de conclusão do curso de Pedagogia, que eu estava ainda também buscando qual o tema que eu iria trabalhar, eu fui para um seminário sobre a Lélia Gonzalez, um encontro de mulheres negras, e eu cheguei lá, nesse encontro, a primeira coisa que eu leio que me chamou muito atenção foi a Lélia falando justamente isso. Ela fala que a escola embranqueceu ela, que o processo de escolarização, ao invés de dar consciência crítica sobre as questões raciais, sobre as violências de classe e tudo mais, foi deixando, foi domesticando ela intelectualmente por um cultura ocidentalizada européia. Enfim. E aí ela precisou no corpo dela desmontar tudo e enegrecer, parar de, enfim, alisar o cabelo. Aquilo pra mim já foi um mote pra eu falar sobre isso na minha monografia e depois, durante o encontro, as mulheres que foram puxar a palavra, algumas delas mulheres comuns assim, negras, moradores de favela ou não. Algumas eu me lembro de falando: "eu me descobri negra muito recentemente" e eu fiquei assim: Caraca mano, ela era tão negra quanto eu, não era que ela era uma negra de pele clara e aí poderia ter uma passabilidade. E aí, conversando mais um pouco sobre isso com uma amiga minha, ela falou um pouco sobre isso de que em espaços muito enegrecidos, a tendência das pessoas é embranquecer

quem for um pouco menos negro nesses espaços. Sabe, o negro retinto que é o negro. Se você tem a pele mais ou menos amarronzada e se você alisa o cabelo, você escapa de ser negra. Era uma realidade que pra mim era louca, porque pra mim eu nunca escapei de ser negra, sabe? E aí tem essas versões, essas possibilidades mesmo e até a própria, a própria democracia racial brasileira, em que as pessoas realmente fecham os olhos pra não enxergar a dor que é viver sobre essa violência cotidiana que corpos negros passam. Então acho que as pessoas em algum lugar também se blindam pra não enxergar que estão sofrendo racismo. Mas eu ouvi muito isso: "E eu me identifiquei Negra em algum momento da minha vida". Caramba, então isso acontece. E aí, no seu caso, eu entendo que não, né? Você sempre se identificou com uma mulher negra e você acha que talvez isso tenha tido...Aí eu estou só jogando pra você uma relação com a sua formação familiar. Primeiro, acho que quando a gente em casa tem esse discurso colocado desde muito cedo, isso já guia um pouco o nosso entendimento de mundo e depois as suas experiências, obviamente de violência e tal, também ajudaram a definir muito claramente pra você. E aí, voltando a pergunta quais os caminhos que você seguiu para ir refinando mesmo essa sua consciência crítica? O seu letramento racial. Para além da experiência do racismo, que já é um puta de um doutorado.

Carolina • 28:01 - 28:28

Isso que você fala da Lelia é muito legal. Eu falo dessa minha implicância, mas ao mesmo tempo eu gosto de ser muito crítica comigo mesma e eu me retrabalho até nas minhas implicâncias. E aí tem esse ponto maravilhoso que você traz. Outro ponto que eu amo também, que Chimamanda e outras autoras, trazem que é o seguinte: a Chimamanda não se sabia negra também porque no local onde só tem negro eu não preciso ser negra

Leticia • 28:31 - 28:33

Óbvio, você é um ser humano.

Carolina • 28:34 - 33:26

É humana, então eu tento tirar essa carga de implicância. Mas a minha grande preocupação com o discurso do tornar-se negro é porque eu vejo um movimento quase que trans. De gente que definitivamente não foi e não é, agora tá querendo ser. Tem esse movimento também, Atlanta [série norte-americana da Netflix] que nos guie... pra gente entender o que está acontecendo. Acabei de receber um vídeo hoje de manhã com uma garotinha pequena: "*Good morning, I'm a strong woman, I'm a black strong woman*". A gente tem que ter cuidado com o quanto os nossos discursos de louvação aos nossos processos estão sendo externalizados e pegos no ar por gente que não deveria. Então essa é minha

implicância. Mas voltando à minha consciência crítica, e talvez seja isso que Lélia esteja dizendo que não é quando ela se tornou negra, quando se tornou consciente, crítica. É sobre isso. Ela sempre foi, assim como Chimamanda que sempre foi negra. Mas em algum momento comecei a perceber que não é super bem quisto ser assim no mundo. Então, como ser consciente sobre esse meu lugar aqui no mundo. Mas o que me permite desde muito cedo ter uma consciência racial é a minha formação familiar, mas também a minha desformação familiar. Perceber a ausência do meu pai, e entender que o meu pai tinha sido um homem negro retinto assassinado pela polícia numa cidade pobre, preta e entender que no dia dos pais, quando eu levava a foto do meu pai para a escola, as crianças falavam: "Ele tem cara de bandido!". Me deixava muito ciente de que "putz, tem alguma coisa aqui em mim". Ligar a televisão na década de 90 e ver todas aquelas campanhas de salve a África, as crianças morrendo, as crianças com todas aquelas doenças, mas com a barriga cheia de água, vão morrer. Eu lembro de Carolzinha, com uns seis, sete anos de idade, chorar copiosamente vendo televisão porque eu achava aquelas crianças parecidas comigo. Elas não eram as crianças que estavam no programa da Xuxa. Então, pra mim era isso: o eu era fome. O destino de uma criança como eu era passar necessidades. E essa dor que me batia desde cedo. Minha mãe: "porque você tá chorando?" "Mãe, olha aqui". Eu desesperada porque eu sabia que aquilo ali era algo sobre o tom da pele.

Mas eu sabia que eu também estava fadada àquele destino. E que eu tinha que fazer alguma coisa pra compensar aquela fome. Então, acho que eu sempre tive pânico de cair nesse lugar. Pânico de representar a história que eles queriam para mim. Voltar ao destino do meu pai, voltar ao destino da minha vó, que era uma mulher que nunca sentou na mesa. Minha avó nunca sentou na mesa pra comer nem comigo, nem com meu irmão, nem com a minha mãe. Ela foi empregada doméstica nas casas da Zona Sul do Rio de Janeiro. A imagem mais clássica que eu tenho na cabeça da minha avó é ela com uma vassoura na mão limpando a casa obsessivamente porque era o que ela sabia fazer. Ela fazia comida pra gente e botava na mesa, a gente sentava e falava: "vó senta aqui pra comer com a gente". Ela ficava parada do lado da mesa, com os braços para trás, porque essa era a posição da minha avó. Ela tinha sido treinada pra servir. Eu muito criança já estava ligada que aquilo ali era uma marca da escravidão. E eu falei: "Cara, isso não vai acontecer comigo". Por mais que em vários momentos eu deixei isso acontecer comigo, inclusive me convocando a trabalhos servis, como é o trabalho de hotelaria, turismo. Eu quero muito servir, mas sem ser servil. Isso bate com a colonialidade, porque eu falo assim: "Cara, eu sei que eu criei um caminho para minha vida profissional, onde eu preciso entregar uma coisa que é o serviço, mas eu não quero que você me humilhe por isso".

Mas você vai me humilhar por isso? Então, qual é o pulo do gato pra minha condução de vida nesse mercado de trabalho? É a decolonialidade. Eu falo muito e falo com os funcionários do hotel sobre turismo decolonial, sobre hotelaria decolonial. Difícil, não acho referência sobre isso, me sinto sempre inventando, às vezes, porque como um turista consegue estar numa hospedagem de luxo e não exercer um status de colono? Tem um texto muito antigo do Simas [Luiz Antônio] que fala isso. Toda vez que você vai numa churrascaria, você está sendo um pouco colono.

Leticia • 34:20 - 35:22

Esse formato de atendimento que a gente tem...uma vez, a gente foi também para uma praia, eu e meu marido, e o Vítor chorou, assim, a gente chorou porque a gente tava deitado naquelas esteiras lá da praia e o cara vinha molhar o nosso pé, do nada, a gente deitado e de repente vem um cara molhando nossos pés. Minha gente, não, não precisa fazer isso. A gente está de boas. A gente ficou assustado. Não, a gente está aqui pra isso. E o cara achando que tava super fazendo uma coisa bacana, que pra muita gente é um luxo. E a gente ficou assim, caramba, mas ele tá reproduzindo um movimento muito escravocrata, que a gente não está aqui pra isso. E aí a gente chorou conversando sobre isso porque é muito cruel, muito pesado mesmo.

Carolina • 35:26 - 37:20

É cheio dessas coisinhas, desse mimos. No e-mail a pessoa manda pra gente: "Tem algum mimo pro cliente? Você vai receber o cliente com um *Welcome drink*? E aí vai inventando umas coisinhas. Porque fulano é VIP, aí quando vem com esse VIP eu já respondo assim: "todo mundo é *very important person*, eu vou zuar o seu plantão com a sigla que tu tá jogando na minha cara". Todo mundo é importante, inclusive, a pessoa que tá fazendo o suco. Vai ser o suco de boas vindas, e ontem mesmo a gente recebeu esse e-mail e aí a Eloá que é uma menina nova que tá trabalhando com a gente, negra, disse: "o que eu respondo?" Eu disse: "Ué, ela tá pedindo um drink de boas vindas, porque você tá com medo?". "Não, mas ela quer um drink especial para o hóspede dela, que era a agente de viagens. Eu falei assim: "Você vai dizer a verdade, que o seu hóspede vai receber o suco de boas vindas. Não precisa saber que é pra todo mundo". Mas aqui todo mundo recebe drink de boas vindas. Você fez uma viagem de 12 horas pra chegar aqui, você recebe um suco. Não é pq é colonização, é água de beber e você bebe alguma coisa. Inclusive vai ter um copo pra mim lá também. Enquanto vou te contar a história desse lugar e o que vai acontecer, eu também quero molhar minha garganta. É esse o momento de eu te dizer em gestos que você vai ter que me engolir. E aceite a minha presença. Porque eu sou tão importante aqui quanto você.

Leticia • 37:26 - 37:57

Nossa, muito incrível! E assim, eu fiquei um pouco curiosa, porque você falou que já trabalhou na Y [loja de jóias]. Enfim, espaços de luxo. Me parece agora que você também tá trabalhando nesses espaços. E como que é para você dar esse passo? Porque para mim ficou parecendo...E eu falei: 'Ué! Mas uma menina com tanta baixa estima, como que ela dá esse passo de: "Eu vou lá meter a cara ali naquela loja de luxo e botar meu currículo". Então, tem uma baixa autoestima, que é óbvia porque você está me contando que tem e por todas as violências que você viveu, mas tem uma coisa por trás disso que também é muito forte, que é muito poderoso, que te coloca nesses lugares, que te movimenta. Que parece que vai contra essa ideia de baixa autoestima, né?

Carolina • 38:40 - 42:00

Agradeço aos orixás por ter nascido geminiana. Moram umas "crianças" aqui dentro. Eu sou filha da minha mãe e minha mãe me deu leite depressivo, leite de uma mulher que tinha acabado de perder seu marido. E durante muitos anos eu me narrei assim: uma filha da tristeza. Até pouco tempo atrás uma amiga falou assim: "Não tinha isso no leite da sua mãe. Tinha uma coragem absurda de ter uma criança mesmo nessas condições". Ser filha da dor e da coragem. Tem uma história que minha mãe sempre repetia e a gente quando repete muito uma história ela gruda, né? Minha mãe falava sempre que quando ela estava no ensino fundamental, numa escola particular lá de Nova Iguaçu. Uma vez a professora, a diretora entrou na turma e tentou assim: "Quem já sabe a tabuada de não sei que lá, quem já sabe ler não sei o que? E ela tava dividindo a turma, criando uma nova turma de crianças prodígios. Minha mãe já sabia aquilo tudo, mas ela fingiu que não por vergonha. Quando ela me contava essa história, ela sempre falava assim: "O maior arrependimento da minha vida foi não ter levantado a mão naquele dia. Se eu tivesse levantado a mão eu teria tido uma outra educação. Eu teria tido mais acesso. Eu teria tido mais dinheiro. Hoje você não estaria comendo feijão e farinha". Ela me repetiu essa história quase que uma ideia fixa: tenha coragem de levantar a mão, tenha coragem de levantar. E aí eu acho que por mais que eu tivesse uma vergonha abissal de ser quem eu era, de estar onde eu estava, tudo que me formava, para saber que eu era capaz de estar nos espaços, me dizia: levanta a mão. Com 17 anos falava inglês, francês e espanhol fluente. E tem uma vaga que exigia só inglês fluente, eu vou levantar a mão. Em nome da minha mãe que não levantou lá no terceiro ano, eu vou levantar. E eu me levanto aquele "*And still I rise*". Minha vida tem muito disso, do quanto eu fui me colocando como memória, de como outra pessoa antes de mim não se colocou. Numa das viagens recentes que eu fiz, ela até me mandou um poeminha muito bonitinho. É muito doido eu estar dando essa en-

trevista porque eu falo muito do meu pai, mas eu tenho percebido cada vez mais o quanto minha mãe é uma mulher muito foda. Muito foda na minha vida. Ela me mandou um poeminha falando assim: "As filhas das mulheres que mal conseguiram andar estão voando".

Leticia • 42:01 - 43:49

Ai, meu Deus, olha isso, porque eu tenho uma pergunta que é justamente essa eu vou ter um capítulo na minha dissertação, que é um pouco isso de fazer uma relação entre as oportunidades que essas jovens mulheres negras estão tendo na vida, de se formar, de se descolonizar, de voar e o tempo histórico material das mães delas. Então, sim, as mães dessas mulheres, quais foram as oportunidades que elas tiveram? Quais caminhos que elas abriram para que essas meninas, essas mulheres de hoje, contemporâneas, estejam ocupando esse lugar? Então, queria que você falasse um pouco sobre isso, assim como que você vê a influência da sua mãe para toda a sua formação? Acho que você já falou várias coisas aqui, não precisa se repetir, fala o que você achar que não falou ainda. E quais as oportunidades que você acha que você teve na vida por conta dela, das escolhas dela, das oportunidades que ela proporcionou para você que talvez ela não tivesse tido. Você já falou uma que é sim fundante da sua identidade, essa experiência da sua mãe marca e pontua a sua vida, o seu estilo de vida, o seu comportamento para se jogar no mundo. Pra se colocar, né? Então, não sei se você tem mais alguma coisa a dizer sobre essa relação dos caminhos que as suas cuidadoras femininas e a sua mãe. Você também acha que a sua avó também teve um papel importante nisso? Das oportunidades que você teve, que não foi possível para elas? E como que isso reverbera na sua história?

Carolina • 44:04 - 44:09

Nossa, tô ficando até meio emocionada de falar disso. Porque acho que, às vezes, a gente não se dá conta, sabe? Fica muito dado o quanto que é obrigação dessas mulheres darem o que elas nos dão. E não é obrigado não. Tem um monte de gente que não faz, um monte de mãe...

Leticia • 44:30 - 44:34

Que não dá conta de fazer porque é pesado pra caralho.

Carolina • 44:35 - 46:49

Muito pesado, tanto é que eu morro de medo de ser mãe, saca? Eu tenho um espelho tão forte que eu morro de medo dele se quebrar. Que eu falo assim: "cara não vou ser mãe não. Porque como eu vou ser 50% do que a minha mãe foi?". Não dá. Não tenho tempo.

Eu tenho que ser uma *business woman*, eu tenho que fazer sucesso. Ou eu faço dinheiro ou eu faço filho. É um nível de complexidade psicológica, que eu fico preocupada, não precisa ir por aí, mas enfim. Eu acho que é muito normal, que mães boas, pq tem muita mãe ruim e tá liberado ser mãe ruim, no mundo tem tantos pais que nem é pai, só tirar foto no Instagram, acho muito normal que algumas mães boas falem assim: "Eu vou dar pro meu filho aquilo que eu não tive". Eu vejo esse movimento até, sei lá, a minha cunhada, a minha cunhada não teve fotografia em casa, não tinha acesso a câmera fotográfica, e ai meu sobrinho tem álbuns e álbuns de fotografia. Então fico até pensando eu não tenho fotos nenhuma de viagem impressas, estão no instagram e googledrive. Eu fico pensando assim, eu tenho que pegar um pouco disso e imprimir a foto linda que eu tenho no camelo, não tenho isso impresso. É aí que eu acho que tem essa pira de: "O que faltou em mim eu quero dar pro meu filho". Minha mãe tinha uma pira de viajar já é ela sabia que não poderia ir. Mas ela comprava atlas, mapas e fazia questão de me levar pro teatro pra ver meu irmão, mas para ver outras peças também, essas peças sempre falavam de estar no mundo. Eram peças bem aforistas, cheias de ideias malucas. Tá explicado como eu fui criada. Pra minha mãe, a mãe dela, que não era essa vó que não conseguia sentar, a mãe dela que é uma mulher indígena, que hoje eu sei que é indígena pq eu lia como branca, há pouquíssimo tempo atrás eu fui entender que era indígena. Minha avó era potiguar e no Rio Grande do Norte quando teve a Segunda Guerra Mundial tinham aqueles navios atracados no Porto para fazer reposição de óleo mesmo pra atacarem lá no Norte Global, e minha avó entendeu que a saída da vida dela era casar com um gringo. Ela aprendeu umas palavrinhas em inglês e de francês e ficava no Porto e tentava se desenrolar, pegar um desses gringos. Então ela acabou encontrando meu avô, negão, mineiro. Porém ela também emitia isso como mantra.

Leticia • 47:53 - 48:00

Nossa, gente, é muita, muita reprodução, né? A gente não é por acaso. Nossos passos realmente vem de longe.

Carolina • 48:04 - 49:23

E aí é isso aí mesmo. Meu irmão estudou muito inglês também, mas nunca concluiu o curso, não tinha vontade. Mas a minha avó não falava com meu irmão do jeito que falava comigo. Eu penso muito nisso quando penso na possibilidade remota de ter filho um dia: "Eu estou pronta pra soltar mantras pra essa criança, de modo que 1: ela queira estudar; 2: que ela tenha vontade de trabalhar; e 3, foi o que me falhou: ela tenha autoestima". E autoestima com humildade, né? Porque o que eu mais vejo é criança branca que é bem aceita, sendo criada com a autoestima lá em cima e depois vira um psicopata. Então

como é que a gente cria um ego bom dentro de uma criança? E aí fico achando que: "Caraca, se eu faço uma criança com o que me faltou, acabou, vou fazer uma menina foda pra caramba. Eu vou fazer uma neguinha muito sinistra". Mas eu acho que é isso. A gente é movido pelo que nos falta. A psicologia fala muito isso, que a gente olha pros nossos pais ou querendo imitar ou fazer o reverso 100%.

Leticia • 49:25 - 49:45

Você falou que a sua avó e a mãe da sua mãe era empregada doméstica. Então a sua mãe já deu esse salto, deu essa acendida que foi conseguir fazer uma faculdade, entrar para a universidade. Ela foi formada em História.

Carolina • 49:48 - 50:17

Não, a mãe do meu pai que era a que não sentava. A mãe da minha mãe era dona de casa, casada com um militar e minha mãe, dos cinco filhos que eles tiveram, foi a única que fez universidade, que foi estudar História, mais uma vez, movida pelos discursos do pai dela, que era cozinheiro da Marinha, mas enquanto cozinheiro ele viajou naquele Cisne Branco, e sempre contando: "Ah, viajei não sei pra onde". Olha como volta, né? Meu avô viajava o mundo e fotografava. Mesmo sendo cozinheiro. Então minha mãe ficava de butuca acesa. Cada vez que ele voltava de uma viagem, ficava encantada com isso. E foi fazer História e me contava as histórias das viagens do meu avô.

Leticia • 50:45 - 51:01

E aí não tem como não. Não tem jeito. E você, fez faculdade aonde, sua formação? A última escola que você fez, o ensino médio, por exemplo, preparou para o vestibular. Onde foi?

Carolina • 51:04 - 53:08

Aí quando eu tava terminando o fundamental para entrar no médio, na verdade, eu fiz isso só no último ano do fundamental, eu fui para uma escola particular. Foi uma estratégia da minha mãe: voltar a estudar pra passar pra uma escola de ensino médio de qualidade, que eram os Cefets da vida ou as Faetecs. Deu certo, eu passei pra técnico em turismo, com 13 anos, eu já estava estudando turismo, e virei técnica em Turismo com 17 anos. E aí depois eu fiz Senac, tecnólogo em Turismo. Mas aí eu já não queria mais o Turismo, já estudei pra caramba Turismo. Então eu queria, na real, fazer Relações Internacionais. Curso garboso, bonito. Misturava um pouco de Turismo, com História, achava lindo aquilo, mas achava: "Tá maluca, Carolina? Curso chique, de gente branca! Não é pra você isso não". Não tentava de jeito nenhum. Nem tentei o vestibular. Até hoje não tentei

vestibulares. E aí eu lembro que eu namorei, comecei a namorar um cara que fazia Geografia na UERJ, um homem negro, e ele falou assim: "Você está doida? Você tem que tentar. Tenta pelo menos o Enem". Eu já tinha terminado o Turismo e ele falou: "Tenta o Enem desse ano". Eu tentei e passei com bolsa do Prouni pra fazer RI e aí começou a grande jornada de fazer Relações Internacionais, foi quando eu comecei a trabalhar em ONG também. Mas lá na minha cabeça e sabia que um dia eu voltaria pro Turismo. Fui Morar no Egito trabalhando numa ONG.

Leticia • 53:15 - 53:17

De lá? Que incrível!

Carolina • 53:19 - 53:34

Uma ONG com pessoas filiadas que estavam indo atravessar pra Europa. E aí quando meu tempo acaba no Egito, porque eu não aguento mais sofrer o racismo que eu vivi lá. Nossa, absurdo. Eu andando na rua e as pessoas falando "volta pra África!"

Leticia • 53:42 - 53:46

Caralho! Mano! Não acredito!

Carolina • 53:49 - 53:49

E aí, eu não aguento, não tenho autoestima suficiente para estar nesse país, combatendo sozinha o B.O. que acontece aqui há milênios, sabe? Sou apaixonada até hoje, sou louca pra voltar, mas eu me coloco a condição que só volto com homem do lado. Passei situações assim que eu tive crise de pânico na rua porque eu estava com uma saia e tem uma tempestade de vento, de areia, e a saia queria subir. E eu sabia que ia ser apedrejada. Uma amiga que morava comigo foi.

Leticia • 54:29 - 54:31

Super pesado.

Carolina • 54:32 - 54:33

Em 2016. Voltei correndo com o rabo entre as pernas e uma sensação de brasilidade absurda. Nossa, sou muito brasileira mesmo. Esse aqui é meu país, onde eu posso reclamar do racismo. Onde tem uma lei que me protege. E aí volto e fico até hoje flertando com a possibilidade de morar fora de novo. Mas sempre caio nesse lugar, de putz não há lugar como a casa da gente, onde a gente pode ter os amigos da gente, reclamar do jeito que a gente reclama. E eu sempre fico na dúvida de o quanto meu corpo está pronto pra ser imigrante ou não.

Leticia • 55:24 - 55:43

Você viaja e as suas viagens são por conta do seu trabalho? Ou é porque você se organiza pra ter seus momentos, pra estar viajando pelo mundo.

Carolina • 55:45 - 56:13

Hoje eu viajo a trabalho. Geralmente, quando vou a trabalho, me organizo pra ficar mais tempo fazendo meu rolê. Mas eu faço uns rolês próprios, geralmente para países fora da Europa . Então quando vou pra Europa geralmente foi o chefe que me mandou, mas sei lá, Colômbia, que nem eu to planejando é um rolê meu mesmo.

Leticia • 56:13 - 56:39

Você nunca morou fora, só nessa época do Egito? E tem essa reflexão sobre essa sensação de não dar conta ainda da barra de ser imigrante. Para quem viaja muito, tem essa percepção clara do que é ser um corpo imigrante, corpo negro imigrante.

Carolina • 56:40 - 57:59

Eu estudo exatamente isso aí, as migrações de jovens pretos brasileiros para fora do Brasil, principalmente para Lisboa, que é onde eu tenho o maior número de amigos morando. Já passei uns bons tempos nesses lugares, não consigo dizer que é morar, pq morar pra mim é mais do que seis meses, mas já passei uns três em Nova Iorque, uns três meses em Lisboa, observando de perto as vidas imigrantes. E eu não sei se consigo viver isso. Tem uma delícia de estar ali convivendo com outras culturas, de estar tendo acesso ao mundo, mas tem umas dores. A primeira dor pra mim é o clima, não suporto muito frio. Os países mais desenvolvidos são os mais gelados. Eu não sei se eu tolero a ideia de voltar atrás e trabalhar com uma coisa que não é grande o suficiente. Eu não posso largar o cargo de diretora hoteleira pra virar recepcionista num hotel em Portugal que é um país três vezes mais colonial do que o meu. Tem o lance do dinheiro, né? De saber o quanto que ele é escasso e que as pessoas estão posando para uma vida instagramável que as pessoas se encantam mas que não tão vendo o lado de que estão comendo sardinha o dia inteiro. Não sei se faço questão de voltar tanto pra caber num lugar que não me quer.

Leticia • 58:47 - 58:55

Totalmente. E aí você então fez Relações Internacionais e agora você está fazendo Mestrado.

Carolina • 58:55 - 59:21

Isso. Foi uma loucura que eu inventei na pandemia. E aí passei pra UFF que também, mais uma vez, eu acreditava que não ia passar, eu que não tenho uma experiência acadêmica de universidade pública, escrever artigos, eu inventei 1000 desculpas. E inclusive é muito doido eu estar falando isso com vc pq eu passei em primeiro lugar na UFF.

Leticia • 59:33 - 59:40

Que linda, parabéns. Eu também passei para UNIRIO e eu também não acreditava que era possível entrar no mestrado.

Carolina • 59:42 - 59:49

Porque a gente faz isso com a gente?

Leticia • 59:50 - 1:00:21

Eu fiquei anos, anos sonhando...Mas eu já tinha feito duas seleções e não tinha entrado na entrevista. E aí eu entrei numa lógica de que não é fácil, não conheço ninguém. Não vou ficar me metendo num espaço que ninguém me conhece, que vão me barrar na entrevista. E aí eu acho que iria ser minha última tentativa. E aí eu fiz pro CEFET e para UNIRIO. E aí pro CEFET eu entrei. Foi uma classificação que nem lembro qual é. E quando eu passei pra UNIRIO, que teoricamente eu achava que fosse até ser mais difícil a concorrência e tudo mais, qual foi minha surpresa que eu entrei em primeiro lugar e eu falei: "caralho, passei para duas". Depois de anos assim, achando que era uma coisa que não ia ser possível para minha vida.

Carolina • 1:00:45 - 1:01:28

Então. É muito doido porque. Ai eu pensei, entrei já tá feito. Mas é o contrário, né? Agora que o bagulho endoida. E aí que voltou minha sabotadora toda, e Letícia, eu to tendo uma dificuldade de terminar absurda. Minha orientadora mandou mensagem e eu não escuto pq dá medo de ouvi-la. E eu não sei, estou aqui inspirada a ter essa conversa para sentar minha raba e escrever o que eu preciso.

Leticia • 1:01:28 - 1:04:35

Não cara, senta e escreve, senta e escreve. Você escreve pra caralho. Eu vejo suas publicações e penso: "Eu queria escrever assim, senta e fazer um texto desse lindo pro Instagram, assim de bobeira. É muito difícil escrever, é muito, mas é isso. Tem que ter uma coisa de disciplina, de sentar a raba e escrever qualquer coisa, mesmo que você não vá usar agora. E eu estou fazendo esse exercício de que agora que eu vou começar a escrever mesmo, né? Eu estava antes fazendo um artigo ou outro para as disciplinas que vão servir para minha dissertação. Vou aproveitá-los e desenvolvê-los e tudo mais. Mas

agora eu tô entendendo que eu preciso ter disciplina. Se você precisar conversar, trocar sobre isso, porque eu também, a semana passada eu tava assim muito com a corda no pescoço pra terminar o artigo que eu tô achando que está uma merda, mas vai assim mesmo que tem que entregar, e aí eu tenho que marcar as entrevistas. Enfim, é um rolê muito pesado mesmo e muito puxado. Eu falei pro orientador ontem, eu falei: "cara, eu estou querendo parar de brincar com esse negócio de mestrado". Mas aí ontem mesmo três pessoas que eu tinha feito contato, incluindo você, voltaram a fazer contato comigo pra me dizer sim. Então, tem luz nesse túnel. Então, cara, se você precisar de conversar, desabafar sobre esse processo aí, pode me procurar que a gente troca também. Vivo isso. Bom, então eu vou finalizando aqui pra gente, foi maravilhoso te ouvir. Então eu só queria que se você pudesse apontar pessoas, influências ou espaços de formação que contribuíram assim para realizar esse processo decolonial, esse processo de conscientização crítica. Se você fosse pontuar assim momentos ou pessoas ou espaços na sua vida que te marcaram para isso, você conseguiria me apontar? Você tem lembrança de uma situação que você fez: "Caralho, a partir de agora, é isso que está rolando aqui. Então, a partir de agora eu preciso ter esse olhar cuidadoso com a questão racial". Enfim, tem um marco que você consiga apontar ou alguns marcos.

Carolina • 1:04:37 - 1:13:13

Então, eu acho que eu tenho uma filosofia de vida muito mista, que puxa de vários lugares. Mas, por exemplo, Glória Maria foi grande referência de corpo preto no mundo. Ela é minha primeira inspiração, tanto é que o dia da morte dela foi muito duro pra mim. E apesar de todas as críticas que podem ser feitas à postura dela, vê-la viajando que me dá sentido de possibilidade. Primeiro é ela. Depois eu descubro que a representatividade é importante, mas não é tudo. Eu estou cansada de flertar só com a ideia de ser um corpo negro nos espaços. Eu venho pro Maranhão e no Maranhão eu trabalho numa pousada de luxo de um francês e sou uma mulher preta que sem querer exerço colonialidade com esses nativos. Que me apontam aqui e acolá pontos de melhora pra mim. É assim, e eu adoro ser criticada com jeitinho, com amor. Pode fazer qualquer crítica, que meu peito tá aberto. Cara, muito louco porque aí eu comecei a entender outra coisa que assim, esse discurso todo da parte da "preta Patrícia" que viaja, isso é vazio demais. Mas a mulher preta que se encanta com esse discurso e que vende essa hashtag pra mim ela tá tão iludida quanto a mulher preta que lá atrás se encantou com a globeleza e achou que a única saída dela é... eu olho com muita criticidade pra isso. Como não ser alguém que promove nas redes, na vida, no dia a dia só ideias de que eu sou um corpo preto viajante e eu tenho que ser porque eu vim substituir uma patricinha branca. E como é que eu consigo estar nos espaços, mas exercendo o mínimo de colonialidade possível. E aí a inspiração

para pensar nisso é Dona Ivone Lara. É Clementina de Jesus. É chegar nesse chão devagarinho. Essa música pra mim é assim: “alguém me ensinou a pisar nesse chão devagarinho”. Saber onde eu estou pisando, sabendo com quem eu estou me relacionando, saber quem são de fato minhas referências e quem é minha concorrência. Saber onde um elogio é, na real, inveja recalcada. Que me constituir no mundo não só com gente preta como amiga. Eu tenho foco absurdo em gente preta. Porque eu acho que falta gente ... mas eu não fico nesse discurso (inaudível). Nós pretos precisamos (inaudível) Pra mim é isso. Eu pego Glória Maria, eu pego dona Ivone. E pego uma mulher que eu amo de paixão os textos dela, fico assim chocada, que é a Jamaica Kincaid, tá ligada? Uma caribenha maravilhosa que escreveu um livro chamado *Small Place*. Jamaica fala exatamente da relação colonial dos turistas na sua ilha de Antígua. Eu tenho esse livro em pdf, se você quiser eu te mando. Recentemente conheci uma outra autora negra inglesa que amo também, Donna Chambers. Enquanto corpo negro as colonialidades no turismo podem ser reproduzidas por qualquer pessoa. Uma página que eu amo muito, que hoje em dia eu gosto menos chamada “trabola” que foi uma das primeiras páginas a falar de pessoas pretas viajantes e aí um dia eles fazem um vídeo de norte americanos chegando na Indonésia. E todos eles com aqueles vestidos maravilhosos, vestidos de madrinha de casamento. E não combinava com o lugar porque você vê que é um turismo de Photoshop não é de vivência de fato. É uma plantação de arroz. E eles pisam na plantação para fazer as fotos. E aí tem um nativo que chega todo humilde e fala: “Ah, por favor, vcs estão pisando num negócio que foi plantado. Pelo amor de Deus, não pisa aí”. E aí o negão desses super empoderados vira pro senhor e fala assim “Quanto o senhor quer pelo quilo de arroz? Eu pago”. E não é sobre isso. Não é sobre o seu dinheiro. Chegar aqui, destruir e você pagar por isso. Então, a Donna pra mim é quem mais está indo atualmente nesse X da questão. Que é o quanto alguém é capaz de sonhar e ser opressor da viagem.

Leticia • 1:13:19 - 1:13:40

Muito legal. Querida, adorei falar com você, é muito importante para mim. Você foi a primeira a convidar a primeira a entrevistar e enfim, se eu sentir falta de alguma coisa no decorrer, que se vá te fazer uma perguntinha, tudo bem para você?

Carolina • 1:13:41 - 1:13:54

Ótimo, e a sua condução de perguntas foi muito legal. É muito importante para o meu processo de escrita. Depois de fazer esse vídeo, dá para lembrar de coisas que a gente falou aqui. Acho que dá pra entrar na minha dissertação.

Leticia • 1:13:54 - 1:16:28

Totalmente, totalmente. É isso aí. Acho que a gente parte da nossa experiência, né? A bell hooks fala isso muito também da gente teorizar sobre as nossas práticas e ela é muito a minha inspiração. E é um pouco isso que eu estou querendo colher das narrativas de vocês. O quanto que o processo de vida e a trajetória de vocês é um processo de tornar-se uma intelectual negra. Nós somos intelectuais negras porque a gente está, de alguma maneira colocando nossos corpos e nossas vivências, nossas experiências traumáticas e dolorosas do racismo a favor de uma decolonialidade, já está nos nossos pequenos modos de estar no mundo fazendo isso de alguma forma. E você nas suas postagens, no seu trabalho, né? Enfim, nas suas viagens você está refletindo sobre tudo isso e jogando para o mundo e isso está reverberando de alguma maneira. E isso é um processo de ser e viver uma intelectualidade negra, né? Então, obrigada por compartilhar comigo essa história, suas vivências e isso é muito bom! Fiquei muito feliz! E aí, quando eu tiver com a dissertação pronta, encaminho para vocês. Tá bom querida, muito obrigada! Adorei te conhecer e se precisar conversar sobre qualquer coisa sobre seu processo acadêmico, estamos aí pra trocar, tá bom? Beijão.

Entrevista Beatriz

Letícia • 0:00 - 0:14

Então vamos lá. Hoje, dia 15/4, vou pedir pra você me falar seu nome todo e data de nascimento e a cidade que você mora e onde você nasceu.

Beatriz • 0:14 - 0:34

Beatriz, eu nasci em X de março de 1990. Eu moro no Rio de Janeiro. Nasci em Belford Roxo, que é na Baixada Fluminense e boa parte de minha vida eu morei em São João de Meriti, também na Baixada Fluminense.

Letícia • 0:34 - 1:14

Eu vou pedir então, já que você está falando de onde você nasceu e tal, eu queria que você falasse um pouco sobre como foi a sua infância e como você se percebia enquanto uma menina negra e se você percebia uma menina negra e como que essa percepção aparecia para você na prática?

Beatriz • 1:14 - 6:06

Eu considero assim que eu tive uma vantagem na minha infância em relação à questão racial, de gênero, porque minha mãe foi militante, não foi fundadora, mas esteve ali no momento de fundação da MNU que é o Movimento Negro unificado. E participou muito até um pouco antes de eu nascer. E isso veio pra minha educação. E então, não vou dizer que eu não vivi o racismo, eu vivi e tive momentos, inclusive, de crise com isso, mas eu tive uma criação que me colocava essa visão de que eu era uma menina negra. Essa coisa de trabalhar sempre a beleza negra que a gente vê muito com as crianças hoje em dia, né? E ali, nos anos 90, você tinha pouco ou quase nada e eu vivia esse contexto que as crianças vivem hoje um pouco mais. Claro que a gente tem ainda uma série de dificuldades que as crianças passam, mas você tem um grupo maior, e um contingente maior de pessoas negras que estão com seus filhos dando uma educação afrocentrada ou consciente racialmente, né? E eu vivi isso nos anos 90. Então, tanto da questão da beleza, de também trabalhar a cultura negra lá em São João, e a minha mãe e minha tia tinham outras duas amigas que uma era de São João e outra de Nilópolis e as quatro tinham essa passagem assim, pelo Movimento Negro, seja de fato participando ou seja sendo amiga de alguém e tal. Então, as quatro combinaram de criar os filhos de uma forma consciente racialmente. Então, eu tenho esses meus amigos de infância e cada um foi por um caminho diferente. Mas todo mundo tem uma discussão racial desde sempre. E a tia Leila, que é que mora em Nilópolis, ela fazia o 20 de novembro lá também. Então eu cresci na Bai-

xada vivendo esse contexto de ir no 20 de novembro, de ter minha mãe, a gente é da Umbanda, também tem isso, mas a minha mãe também foi catequista nessa coisa sincrética. Antes dela entrar de fato na Umbanda, ela foi catequista na Igreja Católica e aí ela era muito envolvida com a galera do setorial negro da Igreja Católica e o próprio Frei David, que fez o Educafro, que começou em São João de Meriti pq que ele estava lá e aí, enfim, tem questões críticas e tal que do que é hoje, mas enfim. Mas é isso, minha mãe vivia nesse ambiente, a gente acabava vivendo também, né? De ter missa enculturada, entendeu? E a minha mãe estava super nesse meio. Então, mesmo na parte mais católica na minha vida, essa questão racial estava sempre posta assim. E aí eu me sinto muito nesse lugar de ter vivido as dimensões do racismo, especialmente, acho que a fase pra mim, que foi mais complexa foi ali no finalzinho do ensino fundamental. Eu sofri muito bullying e tal, e eu era uma pessoa tipo, além de ser negra, nunca alisei o cabelo, então era uma coisa muito visível na escola. Eu tinha o cabelo crespo, eu fazia permanente, então ele ficava com o cacho mais solto. Mas ainda pra aquela galera era um cabelo crespo muito diferente. E tem toda aquela coisa, era meio nerdzona também, então era esquisita de certa forma, né? Era uma escola particular, com a maioria branca, de freira que já foi aquela coisa vibe internato. E depois que enfim o mundo avançou, continuou a ter as freiras lá, mas ela virou uma escola aberta. Mas tinha muito essa presença das freiras e dessa coisa católica. Tinha a irmã Helena, que era super rígida. Eu estudei da quinta até a oitava série, naquela época que era tipo o sexto até o nono ano. E aí foi o período pra mim, que eu acho que eu mais vivenciei essa questão do racismo pelo bullying na escola, mas ao mesmo tempo, hoje em dia eu consigo identificar, mas naquela época eu achava que era mais porque eu era nerdzona e tal, então achava que era mais por isso. E inclusive foi a época que eu neguei o que a minha mãe estava me ensinando, que tinha momentos que eu falava para ela que eu achava que ela estava exagerando, que o racismo não era mais assim. E na verdade eu acho que tinha a ver com esse sofrimento que eu estava vivendo na escola e entrava em negação. Então, esse foi um período, foi um período que eu acho, eu estou com 33 anos, que foi curto na minha vida, mas aconteceu nesse período de conflito com a questão racial e não saber lidar com isso.

Letícia • 6:06 - 6:43

Eu queria saber um pouco mais como era as condições materiais de vocês na época. Você estudou em uma escola particular? A sua mãe já era uma mulher muito politizada, então queria entender um pouco quais as condições que levaram a sua mãe, inclusive a ter essa condição de ser militante, como vocês chegam a ter essa inserção mais classe média?

Beatriz • 6:43 - 10:26

Lá em São João a gente era de uma classe média, mas ainda assim a gente enfrentava algumas dificuldades. Primeiro porque a gente, eu particularmente, porque eu nasci justamente no ano que rolou aquela coisa do Collor, de a galera que perdeu o dinheiro que estava na poupança, no banco e tal. E a minha mãe foi uma dessas pessoas que viveu isso. A minha mãe era formada e formada em Letras-Inglês e aí ela durante um tempo foi professora do Estado do Rio de Janeiro e aí depois ela virou sócia da Cultura Inglesa de Caxias. Então ela era tipo uma das donas e isso era uma coisa muito diferenciada no contexto que a gente estava na época. Era uma mulher negra, né, cabelo crespo e tal. E ela viveu essa coisa de fazer inglês, acho que o final da adolescência e início da juventude. Ela conta que ela começou a ouvir cantores ingleses e falou que ela queria saber falar inglês. E aí o meu avô, pai da minha mãe, falou: "Vou pagar para você fazer". Acho que devia ter uma bolsa lá, mas falou vou pagar para você fazer. Mas é aquilo, você sabe que você não vai, pq a galera que fazia cultura inglesa na época da minha mãe era tipo muito rica, claro. E aí falou: "Você sabe que você vai repetir roupa, e suas amigas não vão". Então tipo, saber que vai conviver com essas coisas. "Você vai ser a única pessoa negra lá". E aí foi isso, minha mãe fez o curso, foi crescendo e aí fundaram lá a Cultura Inglesa de Caxias. Aí teve um momento que a minha mãe entrou como sócia, né? Eram seis sócios e aí tinha ela e um outro cara que é o Expedito, que são negros. E aí é isso, a minha mãe, a gente tinha essa condição de classe média, mas durante um tempo teve essa coisa do Collor de ter impactado financeiramente. E os anos 90 foram anos assim, pouco parecidos com que a gente está vendo agora, em termos de recessão e de necessidade de reconstrução e tal. E também a minha tia ficou um tempo desempregada, que também nessa coisa da minha mãe e minha mãe acabou virando uma empreendedora, tipo foi para a cultura inglesa de Caxias. Aí decidi com a minha tia abrir uma escola, um jardim de infância. Só que essa escola faliu e a minha tia tinha saído também do Estado que ela estava e aí ficou um tempo desempregada. Então a gente ficou naquela coisa da classe média ainda ali, meio precarizada, mas tinha condição de pagar a escola etc, entendeu? Então tinha isso. E aqui a gente era tido assim, na rua que a gente morava, a gente morava numa ladeira. Na Baixada, nessa época, você não tinha o processo de favelização que tem hoje, de ter tráfico e tal. Então era uma rua, tinha um certo nível de violência, algumas questões. Então a gente não brincava na rua, por exemplo, mas não era como é hoje. Mas tinha isso, essa coisa da gente ser uma família diferenciada. Então tinha uma família branca que morava em frente a gente, que era, que tinha dinheiro também, até mais dinheiro que a gente. E tinha a gente aí. Todas as outras pessoas, que eram majoritariamente negras na rua, viam a gente com essa diferença, falavam que a gente não se

misturava. Eu não brincava na rua. Eu brincava na rua em Santa Teresa que a minha mãe tinha uns amigos que eram de Caxias, que foram morar em Santa Teresa. Aí vivi muito esse ambiente artístico também, um desses amigos foi um dos precursores do Arte de Portas Abertas. Então eu vivia essa infância que lá em São João eu ficava muito dentro de casa e aí para sair, para brincar era mais aqui pelo pelo Rio mesmo.

Letícia • 10:26 - 10:32

E você se vinculava com as suas amigas da escola?

Beatriz • 10:32 - 11:42

Durante um bom tempo assim, até eu entrar na Santa Maria [escola do fundamental 2], que foi essa escola que foi do sexto ao nono ano, os meus amigos eram esses meus amigos da infância, da família, os primos e essa galera que eram filhos da tia Leila, da tia Dulce. Então, durante um bom tempo eram esses meus amigos, essa galera e a galera de Caxias também era amiga da minha mãe de época de ensino médio. E aí também era um quintal e a gente ficava brincando lá, entendeu? Mas aí quando eu entrei no Santa Maria que eu comecei a ter outras amizades. E aí eu tive até pessoas que eu falo até hoje, mas não são mais próximas, são duas amigas, a Isabelle, que é uma mulher negra, e a Aline, que é uma mulher branca, eram do meu grupo e tinha outras que hoje em dia eu falo menos, mas acho que eram mais próximas, eram essas duas.

Letícia • 11:42 - 12:28

E você sentia alguma desvantagem. Você já percebia que havia alguma desvantagem em ser uma menina negra. Você está dizendo que a sua mãe sempre trouxe essa discussão, essa reflexão pra você. Então pra você talvez isso tenha ficado no campo da impressão de: "Talvez eu esteja em desvantagem". Porque percebia essa questão racial. Mas quando vc era criança vc percebia? Ou o fato de vc ter um ambiente preservado vc não se sentia inferiorizada. Antes de ter realmente uma maturidade pra ter um desenvolvimento intelectual sobre a questão racial, isso era colocado para você?

Beatriz • 12:28 - 14:35

Eu me sentia sempre muito diferente, entendeu? Então, eu acho que naquela época e hoje em dia eu tenho percepções sobre isso. Mas na época, no momento, eu não sentia isso como desvantagem. Eu sentia que eu era tratada de forma diferente em alguns momentos. Eu fui sempre aquela criança que era tipo a mais inteligente tanto na família, quanto na escola. Teve uma outra [escola] em Caxias, que era antes do Santa Maria, que

era o São Francisco. Também era católica, foi de padre. E aí tinha essa coisa do tratamento diferente. E aí tem coisas que eu não vou lembrar muito bem, porque isso eu trabalho muito na terapia, as coisas que são mais traumáticas para mim, eu esqueço. Então tenho dificuldade mesmo na terapia de trabalhar algumas coisas que eu não lembro muito bem, mas as coisas que eu consigo lembrar tinha a ver com isso. Assim, por exemplo, nessa escola que foi a primeira fase do fundamental, né? Eu era muito dessa coisa competitiva com os garotos, então eu corria muito, eu estava sempre junto com os meninos nesse sentido. E aí, tipo assim, eu era, tinha uma vantagem nesse sentido, de tipo assim, eu era admirada por isso, por conseguir correr muito bem. E eu tive momentos, por exemplo, eu fiz na escola, eu não lembro exatamente o que foi, mas era tipo como se fosse uma gincana da escola e tinham várias atividades aí uma dessas era a apresentação de uma peça. E aí a minha professora achou legal, por exemplo, apresentar a Branca de Neve e eu ser a Branca de Neve. Ela achou que isso seria disruptivo e aí eu fui. Eu não me lembro de ter tido um momento constrangedor, mas eu acho um pouco inusitado isso ter acontecido. Tipo, então, de certa forma, eu era a mesma pessoa que era pega frequentemente como uma pessoa especial, mas isso era atravessada pela dimensão do racismo, entendeu?

Letícia • 14:35 - 14:36

E o fato de você ser uma menina muito competente nas habilidades, isso te preservava nesse lugar?

Beatriz • 14:36 - 15:43

Me preserva. Mas eu era sempre tratada de uma forma diferente. Por exemplo, num ambiente das crianças eu era tida como a pessoa feia, por exemplo, entendeu? Então isso foi até sei lá, até fazer uns 14 anos, que aí teve uma virada que depois eu posso até contar, mas tipo, até os meus 14 anos fora desse ambiente mais familiar eu era tida como uma pessoa feia. E não é que eu me achasse feia, mas eu entendia que as pessoas me achavam feia. Era muito doido. Isso porque ao mesmo tempo tinha esse trabalho da beleza em casa, então eu não me achava feia. Mas eu entendia que as pessoas ali me achavam feia. Então assim. Ai era um pouco isso ai né? Não era conscientemente que eu entendi que eu estava sendo vista como feia por causa do racismo, mas eu entendia que era vista como feia naquele lugar porque eu era negra, porque a minha mãe já fez esse trabalho, entendeu? Então eu entendia, mas eu não tinha ainda essa coisa bem forte que eu fui ter um pouco mais na adolescência, do tipo ah, isso é racismo.

Letícia • 15:43 - 16:18

E o fato de você ter sido trabalhada em casa com esse empoderamento aí que a sua mãe trabalhava com você, mas o fato de você se sentir menos bonita aos olhos das pessoas, isso em algum lugar te gerou algum nível de baixa autoestima? Ou você acha que não, que em casa ter sido preservado, essa militância, já te deu autonomia para superar.

Beatriz • 16:18 - 18:03

Isso gerou, gerou sim baixa auto estima e tal. Principalmente nesse período em que você já vai chegando mais pra adolescência, né? Tipo que você começa a ver que ninguém se interessa por você, né? E aí também tem esse lugar que acho que são dos dois lados. Tipo, por um lado você sente que ninguém se interessa por você, mas também por um outro você é educada, ainda que tivesse essa educação na minha casa, você é educado a se interessar por pessoas que não tem nada a ver com você, né? Então, eu sou bissexual, e eu fui viver minha dimensão de bissexualidade no ensino médio, então na escola eu, tipo assim, fui apaixonada por dois meninos brancos que não tinham nada a ver comigo. Mas essa coisa, é todo um ambiente pra além da sua casa, eu acho que tem cada vez mais é isso, né? Não sei se hoje está 1000 vezes melhor, mas acho que você vai tendo grupos maiores. O que minha mãe, minhas tias fizeram com essa coisa de criar um ambiente. Era um ambiente ainda muito micro. Hoje em dia você ainda tem talvez um ambiente um pouco maior que você, as crianças, vão sendo fomentadas ali, e tal? E enfim, isso eu tinha. É como se eu vivesse duas realidades, mesmo numa realidade negra, onde a gente tipo, é muito valorizado, onde, sabe, a gente se cuidava. E outra é uma realidade muito branca. Ainda tem essa questão do meu pai também ser branco e eu ter vivido uma parte em Copacabana também, fazendo esse trânsito e tal.

Letícia • 18:03 - 18:05

Conta um pouco sobre isso. Como era a relação com seu pai na sua infância. Seus pais se separaram você era pequena?

Beatriz • 18:05 - 18:34

Na verdade, os meus pais nunca estiveram juntos desde quando eu nasci, porque eu fui tipo um *flashback*, entendeu? Então foi isso. Rolou *flashback* e minha mãe engravidou, só que eles não estavam mais juntos. E ai pra mim essa dimensão foi super tranquila, eu sempre brincava com a minha mãe que eu não consigo imaginar eles como casal porque eu nunca tive essa sensação, mas ao mesmo tempo eles nunca foram pessoas que brigavam, entendeu? Então, eu acho que eles fizeram muito esse pacto do tipo olha, a gente tem dois filhos, tem meu irmão.

Letícia • 18:34 - 18:37

Mas ele já chegou a ser casado com a sua mãe, tiveram o seu irmão, depois se separaram e aí você veio?

Beatriz • 18:37 - 20:03

Isso, exatamente. Eu vivi muito esse lugar. Meu pai morava em Copacabana, o meu pai também foi da Baixada, ele foi da terra do Seu Jorge, que é Areia Branca, em Belford Roxo. E aí ele foi essa pessoa que começou a trabalhar muito pequeno. Ele é branco, mas é de família nordestina. Então começou a trabalhar muito cedo e teve uma história que ele começou a trabalhar em hotéis e aí ele prosperou trabalhando em hotéis e ele foi, em dado momento, foi gerente noturno do Copacabana Palace. E aí ele morava lá em Copacabana. Uma boa parte, acho que deu desde pequenininha, até eu ter uns 17 anos por aí eu tinha esse trânsito pra lá, que pra mim era complexo, porque quando eu estava fora desse meu ambiente familiar, negro e tal, eu me sentia esquisita. Frequentemente me sentia uma pessoa esquisita. Em algum momento eu abracei isso como tipo assim, eu sou uma pessoa esquisita. Eu gosto de rock. Eu acho que em algum momento eu abracei isso. Mas durante muito tempo isso foi muito conflituoso. Então eu ia pra Copacabana. Eu ficava pensando assim desde como que eu me vestia, sabe? Até sei lá como eu andava naquele espaço.

Letícia • 20:03 - 20:14

Mas era no sentido de se adequar na cidade, ou de mostrar a sua especificidade, fazer uma imposição da sua diferença?

Beatriz • 20:14 - 20:31

Eu acho que era no sentido de me adequar, mas eu tava me adequando pouco também, porque era visível que eu não era dali. Mas para mim era muito, durante muito tempo assim. Foi muito complexo, porque é isso assim, a minha sensação. O meu pai era o cara branco, né, que é do samba, mas é dessa coisa do samba mais zona sul mesmo, né? Que é mais assim, que tem uma higienização. Até no som

Letícia • 20:31 - 20:32

você diz que ele é do samba porque ele toca?

Beatriz • 20:32 - 21:58

Ele toca cavaquinho, ele tocou já em alguns grupos e a gente fica brincando, né? Ele era do samba, da galera do Bipbip. Quase aquele samba do estúdio. Que você não pode nem falar direito, né? Você não pode nem falar enquanto a roda está acontecendo. Então, eu vivi muito isso. Por um lado tem uma coisa maneira porque eu conheci, eu tenho um conhecimento musical interessante assim, porque o meu pai tinha essa coisa tanto do samba quanto da MPB. De estar escutando sempre, tirando música no cavaquinho e tal. Mas tinha essa coisa que ele estava sempre muito no ambiente, de que era muito homem, branco, velho. E aquilo pra mim era muito constrangedor em vários sentidos. Primeiro porque eu era uma criança negra, filha de um cara branco num ambiente zona sul, que frequentemente as pessoas estranhavam que ele tinha uma filha negra. Quando eu fui crescendo, por exemplo, eu já fui confundida como se ele estivesse com prostituta, entendeu? Então foram coisas que acabaram sendo violentas. Eu já me lembrei, por exemplo, de estar em situações em que eu poderia estar em situação de risco de sofrer uma violência sexual, né? E nesse ambiente muito masculino, velho, branco, então, foi muito complexo.

Letícia • 21:58 - 21:59

Era uma coisa que o seu pai percebia ou pra ele era velado?

Beatriz • 21:59 - 22:29

Ele não percebia isso, entendeu? E não foi uma coisa assim altamente frequente, mas era um ambiente em que eu me sentia sempre tendo que provar que eu sou uma pessoa que não é aquilo que as pessoas esperavam. Eu já partia desse lugar, entendeu? De que eu tinha que me portar de uma forma que mostrasse que eu não era a pessoa que eles esperavam.

Letícia • 22:29 - 22:33

Sim, porque já existia uma imagem sobre o que é ser mulher negra pra essas pessoas muito cristalizadas. E você tinha que provar o tempo todo que não é isso.

Beatriz • 22:33 - 24:01

Desde criança e a minha mãe, por mais que tivesse essa coisa do Movimento Negro e tal, estar também o feminismo, infelizmente, é isso, como mãe negra, você também tem que navegar nessas situações. Então todas as vezes, por exemplo, que o meu pai pegava a gente de 15 em 15 dias pra passar o fim de semana lá na casa dele, pegava minha prima também que a minha prima, a gente morava todo mundo junto. Eu, minha mãe, minha tia, minha prima, minha avó, meu irmão. E aí quando ele pegava a gente no fim de semana,

pegava a Iléa [prima] porque o pai dela morreu cedo e aí ele meio que também desempenhou essa função. Então, assim, dentro desse, desse período de anos 90 e tal, que inclusive não tem nenhuma grande discussão sobre paternidade, meu pai era um cara super presente, e a gente tinha que agradecer por isso. Era meio que isso. E até hoje ele é. Meu pai quando a gente começou a ficar adolescente, ele ligava pra gente, falava que ia no orfanato ver se tinham filhos, que queriam um pai, porque a gente estava meio ausente dele, entendeu? Então, ele sempre fez muito esforço pra estar junto, né? Claro que ele é um homem do tempo dele, então tem várias questões que ele teve, tanto disso de não prestar atenção em certas dimensões da questão racial. Hoje em dia ele presta, né?

Letícia • 24:01 - 24:02

E é um homem que você consegue conversar com ele sobre essas coisas todas?

Beatriz • 24:15 - 25:20

Hoje em dia, sim. Que teve esse período muito marcado, que é esse período da infância, que pra mim é um período de como se fosse uma certa negligência, de uma paternidade que está ali, tentando estar presente. Mas aí tá presente, mas aí eu vou levar para o samba e aí leva pro samba. E cara, se não ficar de olho, várias coisas estão acontecendo. Então teve esse período aí. Depois, quando a gente ficou adolescente, eu me tornei uma pessoa mais vocal em relação à questão racial e no final da adolescência e início da juventude. E aí teve um episódio até com Marcio que esse episódio foi muito marcante. Foi muito bom porque a gente estava no samba da Feira da Glória, aquele samba que tem domingo e eu morava na Glória. Nessa época, a gente já tinha uma visão crítica de que os sambas, né? E ali era um ambiente muito embranquecido, né? A gente gostava eu vou até hoje de vez em quando. Mas é isso. Não dá pra negar que o ambiente é muito embranquecido. E aí, por acaso a gente tava no samba, tava o meu pai, o Lucas, que era aniversário do Lucas e aí o Márcio passou por ali, a gente se encontrou, eu falei ah, Márcio tudo bem?

Letícia

Você já conhecia o Márcio?

Beatriz • 25:22 - 25:5

Agora eu não me lembro se Márcio já tinha saído do X [instituição que trabalhou]. Aí ele falou assim, "mas esse samba é bom?" Porque eu sempre venho aqui, acho que tem um monte de gente branca e não dá vontade de ficar. Aí eu falei: "Não, então tem, mas é um

samba legal". Eu, geralmente gosto do samba de crioulo e tal. Aí beleza, passou. Cara, meu pai se sentiu ultrajado que o Márcio falou isso. Foi muito engraçado.

Beatriz • 25:52 - 26:24

A gente já estava vendo algumas coisas acontecerem porque estava naquele início do processo de impeachment da Dilma e o meu pai "apague a luz" pelo impeachment da Dilma. Tava assim, virando aquela pessoa que estava naquela curva de ir pra ultra direita. E aí eu estava vendo isso acontecer. E nesse dia foi muito doido porque ele se sentiu ultrajado. Eu fiquei explicando, e o meu irmão contando pra minha mãe essa história falou: "a Beatriz foi super didática". Porque eu já era naquela época pau da vida, militante, e ele falou assim: "Beatriz falou didaticamente pra ele qual era a situação, o porquê da gente criticar o samba que tem muita gente branca. Qual é a questão. Falando sobre essa questão mesmo, tanto do processo que, enfim, o nome ruim se chama de apropriação cultural, mas também num processo de como que as pessoas negras estão nesses espaços muito num lugar de trabalho, né, de servir e tal". Então, tipo falando sobre essas dimensões, né? Num dado momento ele levantou e foi embora sem falar com a gente. E aí pra mim isso foi muito absurdo, porque era aniversário do meu irmão, entendeu?

Beatriz • 26:59 - 27:40

E eu, tipo, eu tava dialogando justamente assim, por num lugar assim de diferença e não vou berrar a cabeça dele. E ele, tipo não sustentou. E aí a gente teve uma ruptura, eu e ele assim, a gente ficou um tempão sem ter uma relação assim, de fato, de se falar e parar. E aí ele sentiu isso. Aí eu acho que ele sentiu. Por isso que eu falo assim tem uma coisa que acho que é muito bonita no meu pai, é que ele sempre quis ser nosso pai, sempre quis estar presente. E aí ele fez todo um exercício de estudar sobre a questão racial, de começar a ler sobre a questão racial e acho que isso também salvou dele e pra aquela curva de ultra direita que aí ele começou, ele fez campanha pro Lula agora, entendeu?

Letícia • 27:40 - 27:40

Nossa, que bom, Beatriz!

Beatriz • 27:40 - 27:41

Muito doido, né? Eu fico arrepiada.

Letícia • 27:41 - 27:50

Nossa, meu pai também fez uma curva também, que na primeira eleição, na época do impeachment ele "tem que tirar Dilma". E ai quando Bolsonaro veio na primeira eleição a

gente Já cortou assim qualquer possibilidade dele sonhar em votar no Bolsonaro, nesse discurso você é pai de pessoas negras, não tem a menor condição de você achar viável votar no Bolsonaro. E aí ele ficou naquela meio neutro assim. Ele não falou que não ia votar, que ele não ia votar no PT, mas também não votou no Bolsonaro. E nessa eleição, cara Ele tava mó militante. "ah que bom!"

Beatriz • 27:50 - 29:13

E aí teve essa curva mesmo assim. E aí, hoje ele mora, ele voltou para a terra dos parentes, que são meus parentes também em Maceió. Aí está morando lá. Ele tá morando em Marechal Deodoro, que é uma cidade do lado, uns 20 minutos de carro e aí, tá morando lá. E aí agora ele tá nessa saga de também eu estar mais presente lá, né? Porque enfim, é isso. Meu pai também tá ficando idoso, então tem todo esse movimento.

Letícia • 29:13 - 29:17

Mas aí me conta então um pouco da adolescência. você falou que quando chegou, Quando é que você começa a se envolver com o movimento negro? Você falou da sua bissexualidade que já foi na adolescência. Como que foi esse processo pra você?

Beatriz • 29:17 - 31:49

Assim, em relação ao movimento negro, foi mais gradual. Incrivelmente, durante um bom tempo da minha adolescência, início da juventude, eu fui uma pessoa negra vocal em relação à questão do racismo, mas militando dentro dos movimentos mistos de movimento estudantil, né? Então, sempre trazia a pauta racial, mas eu nunca estava dentro diretamente de um movimento negro. E isso veio em 2016, que eu já tinha 26 anos, então já estava chegando no final e indo para os 30 anos. Na adolescência foi assim. Primeiro tinha essa coisa de ser roqueira, tava anti social. Dos 12 até os 14 anos, andava de preto. E aí o meu irmão, minha prima, já estava nessa época de ir pra viadutos de Madureira e tal, que a gente a gente chama de época de ouro do viaduto que era super lotado todo sábado e tal. E aí eu acho isso muito legal também. Meu irmão e minha prima tem um pouco de dimensão desse cuidado maternal/paternal comigo assim desde criança, por uma coisa de criação mesmo, de mãe negra, de trabalho. Era minha avó sozinha com três crianças, então elas sempre colocaram na cabeça deles. São quatro anos mais velho, quatro anos. Então eles sempre tiveram essa coisa de desde criancinha estar ali olhando para mim. E aí num dado momento eles viram que essa coisa estava indo longe demais

de ser roqueira e anti social. Eu não queria fazer nada. E aí me arrastaram para o mundo de Madureira. Uma noite que foi uma noite péssima, porque era isso a gente morava em São João então ia pra Madureira. Aí tem que ficar até 06h da manhã, né? Então eu tava morrendo de sono, morrendo de vontade de ir banheiro, sabe? Mas também hoje em dia até que eu acho que isso foi mobilizado até por toda da emoção que eu vivi, porque é muito doido chegar no Viaduto de Madureira, né? Tipo assim, aquela coisa de eu me senti num clipe daqueles de hip hop assim, daquelas mulheres. a gente tem que ir, agora vale a pena ir no viaduto no dia que tem a festa que vai ficar cheio, fica legal. Vou ficar com isso em mente que eu tinha visto. Aí eu fui. me senti num clipe, sabe? Americano, assim que é a galera dançando, um monte de gente linda, negra, todo mundo negro. Eu me lembro dessa cena assim, todo mundo negro, todo mundo lindo, todo mundo assim. E tipo, todo mundo dançando, se amando. Então, aquilo pra mim assim foi extraordinário. Porque é isso, o ambiente da escola, né? Tipo, a galera zero olhava pra mim.

Letícia • 32:06 - 32:06

E nesse espaço você se sentiu valorizada...

Beatriz • 32:06 - 33:35

Me senti valorizada. E isso foi com 14 anos, o que foi um erro. minha família sempre achava que eu era mais precoce. comecei a ir. Meu irmão e a minha prima começaram a namorar pessoas diferentes. E aí minha mãe, "vocês deixaram agora a menina sozinha, fizeram a menina gostar do negócio". Aí ela me deixou sair com pessoas que ela nem conhecia. Mas eu também era uma pessoa assim. O meu negócio sempre foi a bebida, sempre foi bebida, entendeu? Então eu era a pessoa sensata, andava com pessoas mais ou menos legais. Então eu comecei a ser esse circuito assim do hip hop, né? E aí quando eu entrei no ensino médio, já foi na escola técnica, já era um outro ambiente, era gente de tudo quanto é lugar no Rio de Janeiro, né? E a técnica era lá também, em São Cristóvão, no Rio de Janeiro. Então, foi também um momento marcante de mudança, de fazer esse transporte, pegar metrô sozinha. E tem que me enturmar, né? Porque na escola já era difícil à beça na escola, no ensino fundamental, né? Então, tipo assim, tem que conhecer pessoas que podem voltar pra casa comigo. Mas deu tudo certo assim pra mim. Tem a ver também com a questão da espiritualidade. Todas as coisas pra mim foram desafiadoras, pelo menos até agora. Sim, as coisas fluíram assim, sabe muito bem. E aí, na escola do ensino médio, eu era tipo assim foi uma mudança de um ano que eu era tipo a galera colava "me chuta" atrás de mim e tal, pra ser a diva da escola, que depois que eu cheguei de black já era dessa época do viaduto. Eu cheguei de Black.

Letícia • 33:45 - 33:45

E era uma escola branca, mais embranquecida ou não, mais misturada?

Beatriz • 33:45 - 34:30

Mais misturada, mas ela tinha um contingente maior de pessoas brancas. Eu poderia dizer assim, acho que deveria ser 60, 40, entendeu?

Letícia • 34:30 - 34:31

Pessoas brancas de mais de classe média? Tem que fazer prova pra entrar?

Beatriz • 34:31 - 34:43

Tem que fazer prova pra entrar. Então, mas era variado. Tinha uma galera, era mais classe média, mas mais classe média baixa, inclusive meus amigos brancos, por exemplo. Era aquela coisa bem tipo assim ah, morava em Quintino...

Letícia • 34:43 - 35:01

Mas o fato de fazer prova pra entrar também dava uma selecionada, de pessoas mais críticas?

Beatriz • 35:01 - 35:15

Era muito misturado nesse sentido. Tinha essa visão crítica e lá saiu, inclusive no No Globo. Tinha um caderno que eu sempre esqueço o nome, que era um caderno que você podia mandar conteúdo e tal para O Globo, que era a escola LGBT da América Latina. Porque o que acontece lá, além de ter essa coisa de ter um concurso para você entrar lá, Até um certo período, depois que eu saí de lá, era a única escola pública da América Latina que tinha curso técnico pra humanas, pra área de humanas. Então, tipo trazia uma galera realmente que já tinha alguma coisa a ver. A pessoa vai fazer comunicação. Quem vai pensar em fazer comunicação? O que é comunicação?

Letícia • 35:16 - 35:21

E o fato de você ter tido essa condição? Já nessa idade, de se programar para ir pra essa escola, porque essa escola prepara para ir para essa área significa que você já vem com um capital cultural e é exatamente isso que te dá esse estofo pra você poder fazer essa escolha.

Beatriz • 35:38 - 35:57

Exatamente. Uma escola que você entra, já tem um galera LGBT tipo super assim, posicionada, sabe? Uma escola que você entra e tem o Telheiro Cultural, que era um trio negro que fazia uma programação cultural na escola, que eram coisas que os próprios alunos iam fazendo também. Então é tipo muito especial até hoje...

Letícia • 35:57 - 36:30

Como foi para você e sua mãe? Como que vocês organizaram essa dinâmica que você vai para essa escola? Vai fazer prova pra essa escola, ou você fez para várias? Sua mãe entendia que era importante você passar por uma escola técnica. Como se deu essa organização? .

Beatriz • 36:30 - 38:39

Eu, por ser a terceira criança, eu tinha coisas muito boas ou muito ruins que aconteceu comigo. Então, tipo, muito boas no sentido de tipo ter um pouco mais de liberdade para fazer as coisas e ruins, era tipo assim, um pouco vai meio jogado, entendeu? Então, tipo, essa coisa de fazer escola técnica vinha já de uma cultura do meu avô que foi metalúrgico, fez aquela coisa de Senac, do Senac e tal, para poder ter um emprego, né? E aí a minha mãe, minha tia puderam fazer universidade, a gente já partia de um lugar assim: “A universidade é o mínimo”. Tanto que até hoje minha mãe, antes de eu entrar no mestrado, minha mãe me cobrava tipo: “E o mestrado?”, sabe? Tipo, porque elas fizeram universidade. A minha mãe fez inclusive uma pós, né? Então, tipo, é isso. Então, já a partir daqui a gente ia fazer faculdade, mas elas viam com muito bons olhos essa coisa de fazer o técnico já pelo pela cultura do meu avô. E aí, o Lucas e a Ilea, qual a diferença deles pra mim. tudo deles era mais cuidadinho. Então eles já fizeram uma, aquela coisa de teste vocacional lá na época de final de fundamental para ver o que eles gostariam de fazer. Lucas sempre gostou de desenhar. Então sempre mencionou que queria fazer arquitetura. E aí nessa época o Lucas e eles fizeram provas para o ensino médio, que também tinha essa ideia de tipo deixar de pagar escola, pra ir para uma escola que fosse boa, né? E aí o Lucas passou para X, que é uma escola técnica também, né? E aí ele fez edificações que tem a ver com essa galera que vai fazer arquitetura. E eu era muito de seguir meu irmão também, entendeu? E aí, na minha época, ninguém me pressionou pra fazer nada não. Mas eu falei “Quero fazer escola técnica também”. E aí eu vi que o Lucas tinha a maior liberdade de sair, fazer várias coisas. Eu falei quero fazer isso também. Aí eu fui um pouco nisso. Então eu fiz várias provas, fiz Pedro II, CAP e Faetec, CEFET também, mas Faetec foi o que eu achava que fazia mais sentido, porque era a única que tinha como curso voltado pra comunicação, mas mais assim. E aí eu fiz o curso de Publicidade e Propaganda, né?

Letícia • 38:39 - 38:40

Você já sabia então que você queria essa área?

Beatriz • 38:40 - 39:29

Eu sentia que eu queria. Eu era muito boa em exatas, mas eu sentia que não queria viver minha vida fazendo isso. Então já meio que dei uma descartada em exatas. Aí, como essa escola tinha algo mais a ver com humanas? Eu fui olhando os cursos e eu achei que tinha mais a ver. E por que essa coisa de ter mais liberdade? A minha prima. Ela fez essa. A minha mãe era essa grande matriarca, de dar o conselho. A minha prima foi tolhida de fazer comunicação, ela fez também prova pra FAETEC e não passou. Aí quando foi fazer pra graduação, vestibular. A minha mãe meio que desencorajou ela de fazer comunicação, porque tem poucas pessoas negras na comunicação. Minha prima foi muito tolhida. Ai eu fui tipo assim ninguém questiona, nada vai fazer, entendeu? Faz alguma coisa, entendeu?

Letícia • 39:47 - 39:47

E sua prima fez o que?

Beatriz • 39:47 - 40:24

Minha prima fez Biblioteconomia e Letras. Ai ela gosta do que ela faz. Mas é isso, ela foi tolhida e eu tipo eu acabei indo pra esse campo da comunicação de ter passado pra FAETEC, mas a minha vontade...era muito assim fazer alguma coisa. Eu fui também nessa onda da minha família e a minha família tinha muita confiança de que alguma coisa ia dar certo, que eu era a criança que tinha menos que ficar em cima, entendeu? Tipo, eu sentava e estudava sozinha, sabe? Eu tirava notas muito boas, então a minha família meio que assim vai lá. Era isso. E aí em relação à bissexualidade, foi também na escola essa coisa de começar a sair fora de viaduto,

Beatriz • 40:26 - 42:19

A gente começou muito a sair pra Cine Ideal, rolê LGBT, porque o nosso grupo era majoritariamente LGBT. E aí eu fui me entendendo como bissexual nesse ambiente, entendeu? E aí o movimento negro veio depois eu ainda fiquei dentro do ensino médio. eu fui do Grêmio. Aí na faculdade, eu fui da Executiva Nacional de estudantes de Comunicação e aí sempre trazendo uma pauta no centro, trabalhando na pauta de opressões, trabalhando a questão racial e de gênero. E aí depois eu fiquei um tempinho, terminei a faculdade, aí fui pro Y [instituição que trabalhou anterior à atual, onde eu conheci a Beatriz], e lá a gente já vinha... Acho que o Y já vem muito nessa, abarcando muito essa necessidade

que a gente tinha de trazer a questão racial interseccionalmente. E aí eu acho que é muito importante, porque acho que você e a Vanessa foram pessoas que estavam trabalhando isso muito de frente lá no Y. Então eu tive muita aprendizagem com vocês nesse sentido da interseccionalidade e de como fazer isso acontecer de fato em um programa. Enfim, isso, foi muito legal. E aí acho que você viveu essa época também, que eu comecei a viajar e fazer várias coisas. E aí no finalzinho, lá pra 2016, acho que você ainda estava no Y. Eu fui pra um encontro. Ah, você estava de licença. E eu fui pra um encontro de mulheres porque o Y estava presente porque era de mulheres da W [evento internacional de mulheres]. E aí eu fui pra ficar tipo, basicamente no stand do Y, né? E aí as mulheres negras me abraçaram. Minha sensação é essa. Eu acho isso muito foda, em termos de movimento.

Letícia • 42:19 - 42:38

Engraçado, porque eu tenho a sensação que você já estava engajada no movimento negro antes.

Beatriz • 42:38 - 42:41

É porque é como se eu fizesse parte do movimento negro de uma forma mais distanciada, entendeu? Então a pauta estava presente sempre na minha vida. Eu sempre estava conversando sobre isso, sempre encontrar uma pessoa dialogava sobre isso, mas eu nunca tive num coletivo até esse momento.

Letícia • 42:41 - 43:09

E qual é o coletivo? Você ainda tá até hoje?

Beatriz • 43:09 - 45:27

Tô saindo agora, porque é movimento de negra, jovem, feminista. Não sou mais jovem. Então eu saí do processo de representação. Tanto eu sou mais assim, servindo pra ajudar a galera. Tipo assim, a orientação está que a galera quer fazer o novo encontro, mas é basicamente o seguinte Eu fui pra esse evento. E foi muito engraçado cara. Isso porque a Tati estava lá também, mas a gente nunca vê ela, entendeu? Além de ser muito grande, em 2016, a W [evento internacional de mulheres]. Na Costa do Sauípe foi uma coisa muito rica e rica demais. E qual é o lance? Eu cheguei antes, inclusive da Tati, porque pela primeira vez eles tiveram um Fórum de feminismo negro lá. E aí esse foi o momento que eu falei assim “Cara, eu vou para isso porque eu preciso”. Tipo assim, já estava. Acho que a gente estava muito junto nesse processo, assim, tipo, a gente já estava fazendo as leituras, já estava tipo assim cara, a gente precisa mergulhar mais na questão racial e no pensamento feminista negro. Eu acho que parti muito daí, né? A gente fez aquele curso

maravilhoso, era exatamente ali que eu vejo que você vai muito junto. Aí eu falei: eu tenho que ir pra esse negócio. Aí eu falei com a X [diretora da instituição que trabalhava]: “vai ter esse negócio, mas antes vai ter um fórum só de mulheres negras, né? Aí ela falou, “Vai!” Aí eu cheguei antes. E aí foi isso. As mulheres negras de movimento me abraçaram porque foi tipo eu cheguei sozinha, não conhecia ninguém. Eu tive também, que eu acho que uma coisa importante, não sei, você se lembra que eu tive um namoro que foi de 2013 até 2016, finalzinho de 2016, que foi um namoro abusivo, um relacionamento abusivo, então eu não conseguia fazer nada assim. Foi uma coisa que foi muito doida

Letícia • 45:27 - 46:15

E eu tentei te dar vários toques naquela viagem que eu estava sacando, mas eu não tinha nenhum indício de que de fato era, ou só uma impressão minha. E naquela época não se falava tanto em relacionamento abusivo. Mas eu estava sentindo que estava meio abusivo, eu tentava dar uns toques, mas ao mesmo tempo com medo de estar julgando errado.

Beatriz • 46:15 - 47:32

Foi super importante porque é muito doido, né? Bem rapidamente assim, acho que por mais que você seja uma pessoa militante de gênero, principalmente naquela época, a dimensão psicológica, ela te toma de tal forma e também de tal forma atravessada pelo racismo também. Porque é a pessoa que me quis, né? Que você desmonta, você desarma assim. E aí acontece, né? Então fiquei um bom tempo e eu sou muito grata, tipo pessoas que foram da minha rede nesse momento, você, a minha família, porque as pessoas ficaram nesse cuidado também, que eu acho que foi essencial, porque assim, no momento que eu consegui desligar, tipo assim, consegui voltar, eu saí como se fosse aquela coisa assim corre, não olha pra trás, sabe? Mas eu tinha entendido tudo o que as pessoas fizeram a minha volta pra tipo assim, para me darem algum suporte. Eu acho que você foi uma dessas pessoas também, né? A gente em Nova Iorque, aquela doideira toda, sabe? E foi muito legal. Foi um dos momentos, inclusive na minha vida, desse período, que eu me senti muito imersa assim, sabe? Tipo, meio morta. Assim foi o momento que eu me senti viva de novo. E aí eu estava nesse relacionamento ainda 2016 e era uma coisa tipo assim. Eu, por exemplo, teve a Marcha das Mulheres Negras, eu já tinha interlocução com algumas mulheres negras e eu não fui porque eu não podia fazer praticamente nada sozinha, não conseguia fazer nada sozinha. E aí, em 2016, as pessoas que primeiro me conheceram nesse lugar eu falei onde é que você estava em 2015, né? Tipo, que era uma época que teve a marcha e tal e enfim, aí essas coisas aconteceram e eu fui sendo abraçada e são as pessoas que hoje em dia inclusive saíram, já eram mais velhas que eu, saíram do movimento que eu estou ainda, mas que são referências pra mim,

Letícia • 47:32 - 47:33

É no Brasil todo esse movimento?

Beatriz • 47:33 - 48:35

É no Brasil todo, é articulação de negras jovens feministas, que na verdade basicamente teve um encontro de Negras jovens feministas em 2009, que eu não fui, que eu não sabia. E aí em 2016, a galera que foi, que era a galera mais jovem, em 2009, falou assim vamos retomar esse processo porque elas estavam tentando fazer articulação como um processo de aprendizagem, porque as mulheres negras começam nessa coisa de trabalhar muito cedo e tal. Então, se você tem um movimento de certa forma que abarque jovens negras, a chance de você impulsionar o movimento de mulheres negras é grande, né? Então a ideia era um pouco essa. E aí essa galera se encontrou na W [evento de mulheres] e falou vamos fazer o segundo encontro e vamos ver se a gente consegue agora lançar articulação. Aí a gente fez o segundo encontro. Eu fui uma das organizadoras e foi uma coisa, uma experiência muito doida, assim, mas foi em São Paulo, no interior de São Paulo, Capela do Alto, nome da cidade. E aí a gente fez um encontro que até hoje as pessoas que participaram falam muito bem dele, porque foi o primeiro encontro que essa galera preta, de movimento pode ter dimensões de cuidados. Você tinha piscina no encontro.

Letícia • 48:35 - 48:35

Era financiado?

Beatriz • 48:35 - 50:11

Era financiado. Foi um encontro que foi financiado pelo F e O também [organizações internacionais]. Essa galera que era uma galera que já tinha interlocução também, né? E aí foi isso aí. E também a parte da manhã, não tinha atividade, entendeu? Não era aquela coisa maçante assim, coisa de dia inteiro e tal. Então, foi bem legal. E aí a gente, claro que quem fez morreu praticamente. Estava muito cansada no fim de tudo, mas a gente conseguiu fazer articulação. A articulação existe, mas ela ainda tem uma série de problemas justamente por essa natureza de ser uma articulação de jovens negras. Então você tem jovens negras que estão num corre muito intenso e aí a dificuldade de você manter essa articulação acontecendo é muito grande, mas ela está aí, existindo e eu fiquei esses anos todos durante até eu fazer 30 anos, que foi 2020. Eu fiquei ainda como representação. Aí quando eu fiz 30 anos, é uma coisa que a gente tem também, que nem todo mundo respeita, mas eu achei bom respeitar, que é depois de 29 anos você não é mais repre-

sentação, você fica apoiando e tal. E aí eu estou desde então. Mas esse ano, é o meu ano de saída.

Letícia • 50:11 - 50:43

E aí me conta um pouco, você teve essa formação em casa, né? Uma formação decolonial. Mas você percebeu que a escola teve importância pra isso pra você. Você via no seu espaço escolar abertura para discutir criticamente o racismo, enfim, era um ambiente, mesmo que se não fosse no currículo formal, mas nas suas relações, no circuito de pessoas que estavam ali com você. A escola, em algum momento, especialmente no Ensino Médio, teve esse papel assim pra te ajudar nesse processo.

Beatriz • 50:43 - 52:42

Eu acho que a escola que eu vivi, inclusive até o Ensino Médio, era muito essa escola daquele Brasil ainda da democracia racial, da falsa democracia racial. E eu acho que as cotas tiveram esse papel de uma quebra incrível nesse discurso, institucionalmente. Mas tipo, era uma escola que ainda era isso. Por exemplo, na minha escola do ensino fundamental, as minhas duas escolas no Ensino Fundamental tipo zero tinha essa discussão, inclusive tinham questões com o meu cabelo não ser cabelo alisado, mas também não podiam fazer nada contra isso. Porque é isso, né? Mas no Ensino Médio era aquela escola que tipo assim: "Que legal que você tem esse black", entendeu? "Que maravilhoso! Nós somos uma escola que abraça pessoas assim". É tipo isso, sabe? Porque eu tinha essa interlocução? Por ser do Grêmio, então todo mundo falava com muito entusiasmo pra mim. Eu sabia que tinha a ver com ser essa pessoa que tinha essa representatividade entendeu, mas nunca era mencionada a questão racial. E o que eu tinha era assim, por exemplo, eu com algumas outras colegas negras, a gente trocava algumas ideias, ainda bem incipiente, mas trocava. Quando eu entrei na escola, tinha muito isso. Eu, como eu sou uma pessoa negra de pele clara, naquela época eu fazia permanente. Meu cabelo era um cacho, mas era black, mais um cacho mais aberto, aquela coisa mais definida, bem anos 2000, aquele black com cachos definidos. E aí eu entrei na escola. Era tipo uma vez uma menina falou "você é uma negra bonita, seu nariz é fino e tal". Então vinha essas interações e eu já sabia responder isso e era o ambiente em que isso acontecia. As pessoas tipo assim "maneiro que ela falou isso, entendeu?".

Letícia • 55:36 - 55:37

Como que você respondia a esse tipo de coisa.

Beatriz • 55:37 - 56:15

Eu falava: “Isso é racismo”. Tipo: “porque você estava falando que uma negra que tem pele escura, que tem o nariz maior que o meu e tal, ela não é bonita. Então você não tá achando pessoas negras bonitas. Você está achando pessoas que estão mais próximas do branco, bonita, né?”. Então, eu já sabia responder isso, naquela época.

Letícia • 56:15 - 56:31

Mas você era questionada sobre o seu pertencimento, porque você disse pra mim que sua família era uma família diferenciada no lugar que vocês moravam. Você sendo uma negra de pele clara e em algum momento você escutava que as pessoas queriam te distanciar?

Beatriz • 56: 31 - 56:57

Me distanciar, que é uma forma do racismo. Eu acho que as pessoas negras de pele clara e isso que é algo que eu acho que é interessante da discussão do colorismo ser aprofundada no Brasil, seja com esse nome, seja com outro nome, que não é dizer que as pessoas são tratadas de forma diferente, mas é dizer sim, o racismo acontece, está operando *anyway*. Então, tipo, pro caso das pessoas de pele clara, que são aproximadas da ideia do ser branco, você está sempre, alguém está sempre te condicionando. Entendeu? Então está dizendo assim: “Olha, se você fizer tal coisa, você não vai passar por tal coisa, se você alisar o cabelo, se você não sei o quê. Se você falar dessa forma”. Então está sempre dizendo o seguinte: “Você pode sim ter uma passabilidade”, mas é mais para você ter essa passabilidade. Isso requer que você negue sua negritude. Entendeu que tudo que tinha aqui que te marcaria como negra, você abra mão disso. Isso é racismo. Isso é completamente nocivo para as pessoas negras de pele clara, se é que as pessoas acham que é melhor ou pior.

Mas é complexo, porque se você pensar por essa dimensão, é completamente nocivo, porque você continua tendo condições para você passar, você continua sendo vista como negra, então você continua tendo condições para você passar e você dependendo de como você foi criada, que é o meu caso, era requerer que eu abrisse mão de tudo o que eu aprendi ao longo da minha vida inteira de afirmação negra, entendeu? Então é muito nocivo, mas em relação as pessoas dizerem eu vivia muito essa dimensão. Tipo assim, essa menina de pele clara, você é bonita, se você fizer tal coisa. Eu vivia isso. Mas em relação ao meu grupo, a minha referência negra, eu nunca vivi uma coisa assim: “Você é menos negra”. Nunca, nunca tive essa dimensão. Na faculdade que em momentos muito específicos já fui questionada em relação a isso. Estava numa militância que é majoritariamente branca e tal, que é o movimento estudantil. Mas isso também não durou muito tempo, porque justamente eu fiz parte da fundação do Coletivo Estudantes Negros da X

[universidade], inclusive eu e minha amiga, Analu, que foi uma das maiores lideranças lá desse coletivo, ela entrou depois de mim e ficou um tempo a mais, ela achou a ata de lá de fundação, eu que fiz a ata. Eu nem lembrava disso. Então isso durou muito pouco tempo. Essa coisa de talvez de colocarem nesse lugar de uma pessoa embranquecida, mas que durou muito pouco tempo e pra alguns familiares assim, familiares mais distantes. Essa coisa de ter a nossa família como uma família, tipo assim, meio nariz em pé, entra a questão de classe. Inclusive, é engraçado porque isso acontece tanto na minha família, no meu núcleo familiar mais negro, mais distante. Aí entra essa questão de classe, mas também para as minhas primas, da parte do meu pai, que teoricamente são tidas aqui no Rio como brancas, mas em vários lugares do Brasil elas teriam e seriam reconhecidas com ascendência indígena, que elas têm, que é da mãe delas. A gente também é colocado nesse lugar de tipo alguém que está acima porque estudaram, porque eu não sei o quê.

Letícia • 56:57 - 57:015

E você trouxe que a sua mãe teve também essa possibilidade da educação. Você acha que de você para a sua mãe teve um salto? Você conseguiu chegar mais longe porque a sua mãe já tinha uma base sólida. Aí você acha que conseguiu dar um salto em relação à trajetória da sua mãe? Como é que vocês veem isso?

Beatriz • 57:15 - 59:31

Eu acho que sim e não. Eu acho que acontece por um lado e por outro, não. E aí eu falo assim tem uma coisa que acho que era importante também de falar, até numa perspectiva de decolonialidade, que é a minha história. Ela não seria a minha história se a minha avó, por exemplo, não tivesse tomado uma decisão que eu acho que eu não tomaria que é tipo de sair de Pirapitinga, Minas Gerais, que é a cidade que minha vó por parte de mãe era. Minha avó foi da lavoura, os meus bisavós eram de uma parte descendente indígena e o meu avô tinha familiares próximos que ainda viveram situações análogas à escravidão. Então tem essa história. E aí minha avó, era tipo assim uma de treze irmãos veio para o Rio estudar um tempo que a mãe dela deixou. Quando ela cresceu, a mãe dela falou “Não, tem que voltar pra lavoura”. E aí minha avó voltou muito ressentida. E aí ela com uma outra prima nossa que é tia Anuncia, que mora em Caxias, e com 15 anos pegaram um trem, vieram pro Rio, fugiram. Eu falei, cara, eu acho que eu não teria essa coragem. Mas é uma coragem que muda a trajetória de todo o resto da família, né? Porque é um salto. Esse é o primeiro salto pra mim, entendeu? Porque a gente passava férias em Minas e a gente via assim. Cara, acho maravilhosas as pessoas que estão lá, foram próxi-

mas de mim e tal, mas é uma história muito diferente da minha. Muito. Minha vó Tereza se casou então com o meu avô.

Leticia • 59:31 - 59:40

Aí eles construíram uma situação material razoável pra sua mãe ter essas possibilidades de educação e tudo mais.

Beatriz • 59:40 - 1:03:54

Isso, minha mãe chegou a passar, não passar fome, mas passar um pouco essa coisa que a gente vê hoje em dia também, de clima de enchente, perder tudo. Minha mãe passou por isso com a minha vó, com a minha tia e também já passou do momento em que só tinha ovo, entendeu? Então ela passou por dificuldades. Mas foi isso. O meu avô tinha essa coisa de ser metalúrgico e de ter ali uma condição de ser muito organizado certinho assim com as coisas dele, minha vó fazia alguma outra coisa de costura. Então eles tinham ali uma estrutura que por serem muito certinhos com dinheiro, eles conseguiram criar essa estrutura básica para que elas pudessem estudar na escola pública e tal. Escola pública na época da minha mãe era melhor isso, a gente tem que reconhecer. Assim, em termos de conseguir, vai conseguir fazer uma prova para a universidade e a partir só daquela escola, né? E aí minha mãe e minha tia fizeram, teve essa coisa de fazer o inglês. Então a minha mãe e minha tia fizeram. o meu avô era assim ele foi violento com a minha vó Tereza, e ele tinha essa virada na cabeça dele. Cara, muito doido, Mas também tem a ver com a adversidade das pessoas, né? Tipo assim, a minha mãe e minha tia não vão passar por isso, não vão ficar nessa situação. Então ele fez de tudo para que elas pudessem ao máximo estudar e ter uma condição boa, entendeu? Então foi. Esse foi o segundo salto. Minha avó Salete também tem que reconhecer que é nordestina, mulher branca nordestina e tal também veio e tem essa coisa da migração e se estabelece aqui. Fica sozinha que o meu avô abandonou ela e aí teve essa coisa de cuidar dos dois filhos. O meu pai foi morar na casa de um tio e tal, mas também a minha família. A minha formação tem muito essa presença de você conseguir dar continuidade na sua vida, na migração e na adversidade, né? Só que eu vivi, apesar do período Collor e tal, eu vivi uma estrutura familiar boa de estudar na escola particular, na melhor escola particular de São João de Meriti, né? Do meu pai também participar disso e tal. Então, eu sempre fui muito. E a perspectiva negra assim, a gente sempre foi criado como um tesouro. As pessoas que vão crescer e vão ser e é o melhor que a gente pode fazer por elas, né? Sempre foi nisso. E aí eu sinto que sim, eu dei um salto. Talvez eu tenha alcançado outros lugares que a minha mãe não alcançou, por exemplo, poder estar mais presente no movimento porque teve um dado momento que minha mãe teve que sair, e de poder de estar num ambiente

novo em termos de que a nossa família já pisou, por exemplo, estar nesse ambiente da filantropia. É um avanço no sentido de que tipo assim, dos espaços em que pessoas negras não estão, é claro, com mais facilidade. É conseguir estar nesses lugares. Mas o não, eu acho que tem a ver com. E eu acho que tem a ver com uma questão geracional mesmo. E pensando assim, nessa coisa de ser *millennium*, a gente tem uma, primeiro, enquanto pessoas negras, a gente começa a trabalhar mais a dimensão psicológica na nossa geração. De fato, fazer terapia, que era uma coisa que a minha mãe jamais imaginou fazer. E aí, quando você vai mexendo com as questões mentais, algumas coisas você também não vai suportando no sentido de presenciar, ou de viver, ou de criar essa capa que diferentemente da geração da minha mãe e das anteriores, que foram criando uma capa que tem um peso muito forte, tem um ônus muito forte nisso, mas que foi o que garantiu que a gente tivesse aqui, podendo inclusive ter um pouco mais de liberdade na vida de escolha, né? Então, eu acho que o avanço tem a ver com isso. Tanto de estar em espaços que minha mãe não teve ainda, né? Minha mãe não teve. Mas também com ter a liberdade de escolher fazer certas coisas, de poder errar, sabe?

Letícia • 1:03:54 - 1:03:55

O "não" eu não entendi.

Beatriz • 1:03:54 - 1:05:45

Assim, eu acho que o não tem a ver com o fato de que geracionalmente eu tenho essa crítica a nossa geração. Eu acho que a gente é menos diretiva no que tem que fazer. Pô, você pensa como foi incrível o movimento negro nos anos 80, 90 e pensando mulheres também muito à frente, falando assim: "Olha, a gente tem que fazer isso. A gente tem que fazer com que o povo entre na universidade, custe o que custar, porque é difícil pra caramba. Mas a gente tem que pautar a política pública. A gente tem que ir pra Dublin e a gente de Dublin vai fazer", sabe? Era muito diretivo, entendeu? E eu sinto isso no macro, que é na política, nos movimentos sociais, mas dentro também do ambiente particular. De ter muito claro: "Tem que fazer isso aqui, a gente vai fazer isso aqui, daqui a gente vai pra cá", e eu sinto que não tem a ver com isso, porque a gente acaba ficando muito fluido e eu senti isso. Mas também eu acho que, de certa forma, minha mãe, a gente tem conversado muito também sobre questões que eu tenho no ambiente de trabalho, ambiente super branco, e ela viveu muitas dessas dimensões também. Estou envolvida num ambiente muito, muito embranquecido e muito violento. Apesar de não se pautar nesse lugar de violência. E é muito adoeceador isso. Então eu converso muito com minha mãe sobre isso e aí ela fala assim, ela fala muito: "Olha, eu vivi isso, a gente trabalhou muito pra que vocês não passassem por certas situações, mas tem coisas que vocês vão ter que passar mes-

mo, né?" E eu olho pra esse lugar também da liberdade, de às vezes a gente dar aquela cambaleada, de tropeçar e não saber para onde vai direito. Como esse lugar também, que tem a ver com uma dimensão decolonial de como que você pode viver a vida de uma forma menos rígida, né? Porque é isso. E a minha mãe também trabalhou pra que eu tivesse um pouco mais de liberdade. A gente tá sempre nessa construção da liberdade. Eu acho que decolonialidade tem a ver com isso também. Uma construção de liberdade de um outro lugar que não é essa liberdade francesa e europeia, que não serve pra nada pra gente, mas uma construção de liberdade que a gente nem conhece ainda, né?

Letícia • 1:05:46 - 1:06:17

E aí, voltando um pouco, acho que o que você está trazendo é importante. E se esse desejo por liberdade pautou a sua trajetória enquanto você estava crescendo, se constituindo como uma mulher negra? Teve alguma coisa que você mirava que você falava: "Eu preciso romper com isso aqui pra alcançar essa liberdade", ou você acha que você, por ter essa base mais sólida, familiar e essa consciência crítica, isso tava mais tranquilo? Eu percebo que tem essa coisa quando a gente tem o peso da opressão muito forte sobre a gente, o desejo de liberdade pauta muito nossas escolhas, nossas trajetórias. Você acha que isso pautou em alguma medida, um desejo, esse desejo de ter essa liberdade?

Beatriz • 1:06:17 - 1:10:17

Eu acho que tem pautado mais hoje em dia, eu acho que a minha vida está num momento assim também, de virada e de amadurecimento e tal. E eu tenho olhado pra isso com um pouco menos de lado assim. Por que acontece? Eu tenho a dimensão da liberdade. Era uma coisa muito frequente para mim. Tem uma coisa que é: o meu nome, né, Beatriz? Ele é um nome tupi guarani e que desde quando eu era criança, o entendimento do meu pai, de acordo com a amiga dele, que tinha esse nome era de que era liberdade o significado do nome. E aí eu já transitei várias vezes nisso. Aí teve gente que falou que não é, que é uma evocação, que não sei teve quem já falou que é liberdade sim. Então, vira e mexe essa coisa da liberdade está presente na minha vida, né? E ter um nome que pode ser permeado por isso que pode ter esse chamado, esse lugar. Eu sou uma pessoa que por um lado eu sempre vivi coisas que eu queria viver, até nas coisas ruins. Assim eu vivi coisas que eu queria viver, então eu nunca me coloco no lugar de ausência de possibilidades assim, no sentido de: a minha mãe me deu condições pra fazer várias coisas. Lembro que eu falei no início que eu tinha um pouco mais de liberdade quando por ser a terceira criança da família e eu fiz muita coisa com isso, né? Então eu sinto que eu sempre fiz muito do que eu queria fazer. E todas as vezes que eu encontrei, principalmente os

momentos que eu senti um pouco mais de prisão, principalmente nessa questão familiar, eu sempre bati de frente, então eu tenho muito essa coisa que a minha família chama de “mas eu queria” que quando era criança eu tinha isso assim que alguma coisa que não me davam, eu era uma criança chata, não era de chorar, mas eu resmungava, então eu ficava assim, “mas eu queria, eu queria”. E aí a minha mãe fala que essa dimensão tem até hoje, porque tem muitas coisas que me contrariam, que eu fico em cima, eu bato de frente. Eu batia muito de frente com a minha mãe também, época que eu morei na Glória, que era 16 anos aí pra cima. Bati muito de frente com essa dimensão de fazer as coisas, de querer fazer as coisas, de fazer, entendeu? Então, tinha muito isso, da dimensão racial. Por um lado tem, e aí é o que eu estou convivendo hoje, assim, eu mesma criei certas prisões nesse mundo para mim, entendeu? Então tem muito essa coisa de ser muito exigente comigo mesmo, de cobrar. Isso acontece muito com as mulheres negras, né? Principalmente. Eu acho que é porque tem a ver com o que o Bob Marley fala dessa prisão mental que eu acho que é como a colonialidade opera mentalmente para as mulheres negras, a um ponto de que é vezes você não precisa ter uma coerção tão grande, porque você gera esse lugar de uma necessidade de excelência, de uma cobrança de coisas que vão mantendo a gente no lugar onde a gente está. Ainda que a gente tenha a capacidade de fazer e de transformar, como a gente faz, como é o histórico de mulheres negras. Mas isso é com muita dor, eu acho. Acho que a gente faz com muita dor. Então a minha sensação é que eu sinto muita dor pra fazer os movimentos que eu percebo que são movimentos de busca de liberdade em relação a uma questão de gênero e raça, então é muito doloroso.

Letícia • 1:10:17 - 1:11:28

E como que você consegue se preservar? Eu percebo sempre assim: quanto mais as mulheres negras estão inseridas no contexto de branquitude, quanto mais a gente adquire consciência crítica, acaba que o nosso percurso acaba levando a gente pra dimensões de espaços muito embranquecidos por uma série de motivos porque na nossa sociedade os espaços de poder são dominados pela branquitude. E como que você se preserva assim? Quais são as suas estratégias de defesa? Porque quanto mais crítico a gente se torna, mais difícil é lidar. E a gente consegue ver as nuances do racismo em todos os cantos. E isso pode ter uma dimensão muito adocedora quando você está num espaço muito embranquecido. Lá no X [instituição que trabalhei] mesmo eu vi que minha parceira estava adoecendo fortemente. E aí eu fiquei com essa coisa em mente. Como que a gente se preserva, né? Às vezes a ignorância é um bálsamo nesse lugar que você não sofre todas as violências que são direcionadas para você, como faz?

Beatriz • 1:11:28 - 1:12:34

Eu, particularmente acho que eu só estou aqui de pé, ainda mais indo para o quarto ano no X [instituição em que trabalha atualmente] por causa da minha espiritualidade, por estar na Umbanda e ainda fazendo isso de uma forma que eu preciso melhorar em várias coisas em termos de me conectar mais com a espiritualidade, mas eu sinto que como eu me protejo ter a ver com isso, assim é a minha sensação sempre. Eu sou muito grata, isso sim é que eu sou muito amparada mesmo pela espiritualidade, porque eu já fiz muita coisa maluca e doida. E tipo assim estou aqui, viva. Tô falando da dimensão de trabalho, mas também estou falando de dimensão de rua e de não sei quê, né? Então, eu sinto muito isso assim, cara, de verdade, nesses ambientes, principalmente agora no X, que é um ambiente mais branco que eu já tive.

Letícia • 1:12:34 - 1:12:34

Qual o seu cargo lá?

Beatriz • 1:12:34 - 1:13:52

Eu sou gerente de conteúdo lá. É o lugar mais branco que eu já tive assim. Aí você entra em contato de fato com a branquitude enquanto estrutura que eu nunca tive contato antes e que eu nunca almejei estar nesse lugar, sabe? Porque eu também sou meio "vida loka" nessa coisa de trabalho, eu não fico planejando muito o que eu vou fazer depois. Eu acho que esse é um problema que eu tenho que cuidar, mas não, eu não fico feliz. Então eu nunca planejei, né? E é muito doido. Então, assim, eu estou num momento muito difícil, muito difícil mesmo, tipo de adoecimento, e aí poder trocar com minha mãe também sobre isso. Eu já cheguei pra minha mãe, eu estou namorando agora também, com meu namorado também, falando assim: "olha, eu estou adoecendo nesse lugar assim, tipo, a realidade é essa, assim, sabe?"

Letícia • 1:13:52 - 1:14:03

E é um lugar que tem como filosofia essa proposta da equidade racial, mas mesmo assim a estrutura é muito pesada, né?

Beatriz • 1:14:02 - 1:18:52

E a minha dimensão de adoecimento vem daí. Assim, eu não quero pegar uma experiência pra dizer que são todas, mas assim, é porque também a partir dessa experiência eu tenho contato com outras e a minha situação é o seguinte: Não existe esse momento em que a gente vai chegar num fim dessa guerra étnico cultural e que é imposta a partir da colonialidade. Assim, eu acho que a gente vai estar sempre nesse processo de disputa,

entendeu? Eu não acredito mais na possibilidade de tipo a gente chegar no momento em que você vai ter, enquanto contingente populacional, um grupo de pessoas brancas conscientes racialmente a um ponto de abrir mão do poder. Porque na realidade é isso o que as pessoas brancas, enquanto contingente populacional, que tem privilégio, que estão ali da branquitude olhando para a sociedade vão ter que fazer para de fato praticar o antirracismo de verdade é abrir mão de poder. E elas não estão dispostas assim. A realidade e também as pessoas que estão trabalhando com isso não estão dispostas. Chega um momento que você vai ter a barreira delas, que é o colchão delas, que elas não querem abrir mão e vai cair uma porta no túnel da desesperança na sua frente. E você não vai dialogar mais, entendeu? Isso já aconteceu muitas vezes comigo no trabalho. Aí o que eu tenho feito também, para além de me voltar a minha espiritualidade é poder é claro, fazer terapia é fundamental, assim, cuidar desses momentos também. Tipo assim, por exemplo, o momento de sexta feira, ontem, eu estava cansada e tal aqui em casa, "vamos fazer um pastel, vamos comer, vamos conversar, vamos ter os momentos com os nossos mesmo, sabe?" Tipo, não abrir mão deles, sabe? Cada vez menos eu tenho aberto mão, tipo assim, custe o que custar. Eu tenho buscado fazer 08h por dia, sabe? Claro que nem sempre dá, mas enfim, eu tenho buscado muito mais, me doar menos, porque eu acho que também é parte do racismo esse lugar de você cada vez mais ter que fazer mais. E eu tenho pensado, eu tenho buscado pensar sobre o que é meu e o que não é meu, entendeu? Então, por exemplo, tem horas que ainda mais lá no meu trabalho que requer muito. Eu, por exemplo, sou de comunicação. Não sou da área programática, mas às vezes requerem que a gente fale, querem ver a nossa visão sobre não sei o que lá. E aí você dá sua visão e aí você começa a ser bombardeada, entendeu? Como você fala, quanto mais crítico você está, e você também vai acessando certos espaços, mais você vai percebendo as coisas. Mas as pessoas, mesmo as pessoas que estão trabalhando com equidade social, não estão preparadas para, de fato, ouvirem o que você tem a dizer sobre isso. E aí eu tenho buscado também, como tem várias mulheres negras que tem essa estratégia, que é assim "cara não vou... aquilo que ele consegue escutar é isso aqui, entendeu? Então, assim, pra que que eu vou me enfiar nisso?" Então é isso. E eu acho que eles vão ter que aprender também sobre isso. A minha visão hoje em dia é a seguinte, a gente sempre foi atrás das brechas, a gente foi abrindo brechas, caminhos e eu acho que a gente vai estar nessa continuidade. E acho que narrativamente, a fora o povo de direita e tal, a ultra direita, mas narrativamente, até mesmo se você for pensar na dimensão de periferia e tal, narrativamente e esteticamente, a gente avançou num ponto de que a narrativa está com a gente, mas a gente não consegue perpetuar, reproduzir a narrativa, se a gente não tiver, a gente não tiver poder de fato econômico, político.

É essa a nossa empreitada agora, eu acho que cada vez mais, entendeu? Porque narrativamente a gente consegue falar: "olha, esse país é um país racista, né?" A gente precisa de políticas públicas. Esteticamente a gente consegue falar: "olha, o cabelo crespo é um cabelo tão bonito quanto qualquer outro. Você não precisa alisar o cabelo". Você vê as meninas das periferias cada vez menos fazendo isso ou até partindo da perspectiva de que se quiser alisar, aliso meu cabelo, mas eu não sou obrigada, entendeu? Então, eu acho que pra mim a estética e a narrativa elas estão combinadas, né? Que é como você produz imagem. Então, a nossa produção de imagem está muito boa, no sentido de que a gente está nessa frente. A gente pegou essa parte desse barco e agora a gente tá tocando esse barco narrativo em vários espaços. Mas isso não quer dizer ainda poder. E eu acho que assim, em várias culturas negras, a imagem, o que você produz a partir de narrativa estética é poder também. Mas nesse mundo colonizado, ele é parte do poder.

Letícia • 1:18:52 - 1:19:25

Em qual momento você virou a chave dessa percepção que você falou que você estava em negação? E aí, quando você falou assim "não, é verdade minha mãe tinha toda razão. E aí, você muda o seu ponto de vista"?

Beatriz • 1:19:25 - 1:20:35

Foi a partir do viaduto de Madureira. Assim, porque aí eu acho que tem a ver com a imagem, né? Mas eu sou muito desse campo e sempre continuo na comunicação, trabalhando com estética e tal. Então claro que eu vou falar sobre isso. Não acho que é a única coisa, mas acho que é muito importante. E aí eu acho que é isso, porque aí quando você se depara com essa imagem, você pensa você não precisa ficar só num ambiente X ou de um jeito X. Aquilo dali é possível, aquele mundo negro. As pessoas são lindas. Esse amor ele é possível, ele existe. Ele parece um sonho, mas ele existe também. E aí você começa. É muito doido porque no viaduto, assim como qualquer ambiente, o samba, o ambiente cultural negro, ele não necessariamente tem um discurso negro alinhado, né? Então você vai ter galera de samba, preta, de direita e tal. Então, assim como vai ter no charme, no hip hop. Mas eu, como já vinha com essa bagagem da minha família, a gente sempre esteve nos grupos que a discussão era a partir desse lugar. Então, e aí quando eu entrei na escola, teve essa coisa de eu também ser bem vista por ser uma pessoa que assumia o meu cabelo e tal, disso ser positivado e não negativado como na outra escola. E aí isso foi uma coisa que foi naturalmente, indo por esse caminho. Eu acho que é interessante porque não foi só necessariamente pela experiência da dor, foi pela experiência do prazer em ser negro e ver assim, tipo cara, o racismo existe aqui ainda, porque tipo assim, eu demorei esse tempo todo pra me sentir feliz, sabe? Assim, dessa forma, pra fi-

car extasiada, entendeu? Então assim pô, 14 anos, né? E aí eu fui voltando pra esse lugar de diálogo com a minha mãe também e falando tipo viajei e tal. Então teve isso, eu fui. Eu passei a ser referenciada como essa pessoa na escola. E é isso e outras coisas que foram surgindo dentro dessa dimensão da interseccionalidade. Essa coisa da bissexualidade que foi desde a escola, mas que pra mim de eu me colocar assim como bissexual mais publicamente, foi a partir de 2016 também.

Letícia • 1:20:35 - 1:21:01

Como é que você enxerga essa dimensão de gênero e sexualidade, e raça nessa interseção de opressão.

Beatriz • 1:21:01 - 1:23:05

Eu enxergo por dois prismas, um que é o prisma do que a gente vive hoje como sociedade contemporânea, né? Então, tipo assim, eu enxergo como isso é uma coisa que eu falo muito na terapia, tem uma época que ela me despertou pra isso. Eu sou uma mulher negra, bissexual e a não monogamia sempre teve muito presente na minha vida, porque desde criança eu achava esquisito que as pessoas se casassem e não pudessem olhar para as pessoas, da minha visão quando era criança Isso era esquisito. por causa da interlocução também com mulheres negras, porque era isso coisa da minha mãe. Minha tia era muito do samba, então sempre tinha história de fulano de tal é amante de fulano de tal. E aí eu ficava sempre assim. Primeiro, as mulheres negras muito colocadas nesse lugar de ser a outra frequentemente, e segundo eu ficava pensando, e aí elas acabam sendo a outra. Mas elas eram fiéis a esse cara e eu ficava assim. Pô se tudo isso acontece por que as pessoas simplesmente assumem que elas se interessam por outras pessoas e não ficam nessa demanda, né? Então, desde criança eu ficava pensando sobre isso. Quando eu cresci, quando eu comecei a namorar o X, foi uma das coisas que eu coloquei, né? Eu falei cara, eu não me sinto monogâmica mas ele, tipo assim "de jeito nenhum". E eu não consegui discutir sobre isso. E aí depois, assim eu tive processo de relação com mulheres. E aí, enfim, aí foi isso. Agora, com Y eu consegui falar sobre isso. É isso aí, a gente tá trabalhando isso porque é muito doido. Por mais que você tenha, aí você pensa como a gente é criado nessa sociedade em que a monogamia, que é o padrão, e aí tem várias coisas que você ainda precisa entender como é que vai acontecer e tal. Então a gente conversa muito sobre a gente, tem alguns combinados, mas é isso, parte desse lugar. E essa intersecção, como é que é? Para mim tem um pouco como você vive isso, que é atravessado por essa contemporaneidade que é atravessada por colonialidade, e tem toda uma dimensão que vários grupos têm discutido, principalmente os grupos que têm um diálogo com a Afrocentricidade ou Panamericanismo, que é a dimensão

de gênero, que é diferente, diferenciado em diferentes culturas africanas. Então, é também pensar que, por um lado, você é essa pessoa desse tempo e que você vive atravessada por ele, por todas as atrocidades que aconteceu, mas que você tem uma ancestralidade também, que não viveu a dimensão de gênero e a dimensão de raça dessa forma. A dimensão de raça mesmo não viveu, mas é isso, você começa a entender também que é importante você, por exemplo, eu como mulher bissexual, não monogâmica visibilizar essas coisas, mas entender que a minha experiência está para além disso, está muito para além disso do que a gente, do que a gente se encaixou até hoje.

Entrevista Ruth

Letícia • 0:00 - 0:20

Ruth, me fala então seu nome? Quando você nasceu? Onde você nasceu? Onde você vive agora?

Ruth • 0:20 - 1:20

Meu nome é Ruth, eu tenho 42 anos. Eu nasci no dia X/X/80, em Brasília. Meus pais são de Uberaba, Minas Gerais. Eles se casaram, moraram em Cristalina, acho que nem um ano. Meu pai era na época militar. Hoje ele é militar da reserva. Aí eles mudaram para Brasília e eu nasci em Brasília, em 80. Tenho uma irmã que nasceu em Brasília também. Hoje ela está morando no Canadá e eu moro hoje no Rio. Eu moro no Rio desde, eu nunca sei essa conta, desde 2007.

Letícia • 1:20 - 1:45

Eu queria saber um pouco mais sobre a sua infância, como era a sua família, como que vocês viviam? Como era nesse universo?

Ruth • 1:45 - 2:23

Então, eu nasci em 80, num apartamento, eu acho que fala funcional, que é um apartamento do Exército que o Exército oferece, sei lá. Eu não sei como é que é esse esquema, mas onde os militares moram, e minha mãe é professora de português. Quando eles se mudaram para Brasília, eles já foram para a 305 Norte, que é uma quadra de militares. Não sei o que meu pai era na época, se já era sargento, não sei. E a minha mãe deu aula por contrato temporário numa escola. Não sei se vc está ligada em Brasília, que tem o Plano Piloto e a cidades satélites? Então, minha mãe dando aula, um contrato temporário numa escola em Sobradinho. Ela deu aula grávida de mim e aí ela quis, ela fala que a minha avó, a mãe dela, que hoje tem 104 anos, falava que se você puder cuidar dos seus filhos, faça isso. Não dê para outra pessoa, não dê para outra pessoa fazer, se você puder.

Letícia • 3:53 - 3:55

104 anos viva ainda? que incrível!

Ruth • 3:56 - 4:0

Uma figura. Muito engraçada ela. A gente fala que ela já virou orixá. As vezes ela tá aqui outras horas ela tá em outro lugar.

Letícia • 4:06 - 4:08 • 94%

Ela também tem consciência de alguns momentos?

Ruth • 4:11 - 4:39 • 86%

Às vezes tem, às vezes não. Do tipo, minha mãe que conta essa história que eles estavam assistindo Altas Horas e o Emicida estava cantando a música do Belquior, e que ela estava cantando junto e tal. E ela: "tenho sangrado demais, tem chorado pra cachorro. Ano passado eu morri, mas esse ano eu não morro". Quando falou disso, ela "não!". Tipo, deu um chilique lá, ela não quer morrer. Com 104 anos não quer morrer (risos).

Letícia • 4:39 - 4:40

Pensei que ela fosse falar, deixa eu ir logo...

Ruth • 4:40 - 5:37

Não, ela ficou puta quando falou em morte, já virou o tempo. E aí ela falava isso pra minha mãe, porque se ela pudesse criar os filhos que ela mesma o fizesse e a minha mãe eu diria que pôde, né? Eu diria que sim, ela pôde sim, porque o meu pai trabalhava lá, ele era militar, trabalhava no Colégio Militar, se formou em Educação Física em Brasília, começou a dar aula de Educação Física na Ceilândia, cidade satélite, também pela Fundação Educacional. E, além disso, ele era árbitro de futebol, portanto, tinha três empregos e minha mãe decidiu parar de trabalhar quando eu nasci.

Letícia • 5:37 - 5:38

Você é a mais velha?

Ruth • 5:40 - 6:10

Sim. E aí quase três anos depois, acho que a diferença minha pra minha irmã é de 2 anos e seis meses, sei lá. Quase três anos depois, minha mãe teve a X [irmã] e aí só quando eu fiz 12 anos, que foi quando a minha mãe entendeu que eu já tinha condição de me virar sozinha. Ela voltou a trabalhar. Só que foi um puta processo, porque ela ficou sem trabalhar 12 anos, muito tempo, ficou toda enferrujada. E a Fundação é rolê de concurso, a Fundação Educacional, que é a rede pública de Brasília, que era o mesmo lugar onde meu pai trabalhava dando aula de educação física. E aí foi um puta processo para voltar a estudar, para fazer o concurso, fez várias vezes não passou, fazia grupo de estudo e tal e o meu pai, bem do machista, não queria que ela voltasse a trabalhar.

Letícia • 6:39 - 6:47

Não botava pilha ou era contra?

Ruth • 6:48 - 7:07 • 90%

Ele atrapalhava. Ele atrapalhava porque a casa funcionava perfeitamente quando ela não trabalhava. Era uma casa limpíssima, com o chão de taco brilhando. Tinha aquelas enceradeira de mão, tá ligado?

Letícia • 7:07 - 7:09

Era minha função quando criança.

Ruth • 7:12 - 7:31

Aí tinha enceradeira, tinha também um secador de cabelo de pé. Porque usava Bob na época e a casa era incrível. Assim tipo não tinha luxo assim, mas...

Letícia • 7:31 - 7:32

Uma casa de classe média bacana...

Ruth • 7:32 - 9:12

Para os padrões brasileiros super, entendendo que tem aquela coisa meio conjunto habitacional, o Exército. Mas é. Eu percebo que dentro da sociedade assim tem um lugar um pouco mais, entre muitas outras "nobre, né?". Porque por conta de toda instituição do exército, que é bastante paternalista, assim com todas as questões, eu acho. Eu estudei em Colégio Militar e eu acho o ensino muito foda e é um colégio barato e que possibilita muito acesso. Mas enfim, andando mais pra frente, mas voltando para trás, era essa casa toda incrível. E meu pai aprendeu muita coisa no exército, tipo ele aprendeu a comer no exército. Porque no exército tem isso de café da manhã, almoço, lanche, fruta no café, tem presunto, tem iogurte, tem café preto. Meu pai não tem isso de casa...Eu não sei, não posso nem afirmar como era a infância dele, mas foi uma fase de escassez. E aí ele tem essa base do exército que ele serviu com 18 anos, lá em Minas, ainda fez a carreira lá.

Letícia • 9:23 - 9:27

Ele era de Minas?

Ruth • 9:27 - 9:54 • 92%

Ele era de Uberaba, ele e minha mãe. E aí é por isso que eu não vou pagar para falar que tá certo e errado o exército. Enfim, não é sobre isso. Várias questões, mas eu entendo o papel social que cumpre, sabe? Tem muita gente que se forma assim, é muito, muito foda. Eu vejo muita gente pobre que entra no colégio militar

Letícia • 9:57 - 10:02

Faz carreira e consegue dar um salto.

Ruth • 10:03 - 16:53

Tem gente que não tem o que comer. E lá tem comida, por exemplo, um caminho, falando de Brasil... Enfim, aí, mas eu falei dessa coisa da alimentação no exército, porque lá em casa era tipo um quartelzinho, tipo de manhã era igual, eu tenho a sensação de ser como o meu pai aprendeu, tipo: pão, queijo, iogurte, café, leite, uma fruta. A minha mãe se preparou muito para ter filho, tipo: lia muito. Mas ela fala muito na afirmação da maternidade dela que ela quis ter filho, que ela planejou e quis e que a gente foi muito desejado, eu e a minha irmã. Ela tá numa de falar isso pra gente agora. E aí que ela lia muito, lá em casa tinha um monte daquela revista Mamãe e bebê, Crescer. E ela parou para isso. E porque eu estou falando disso? Ah me lembrei. Então tinha essa coisa super de comida balanceada, do tipo no almoço, na janta, que tem arroz e feijão, uma verdura cozida, uma verdura crua e uma proteína. Tipo de variar toda semana de carne, frango, ovo. Minha família era kardecista, aí tinha um dia lá de ir, meu pai e minha madrinha faziam parte do grupo mediúnico e aí era aos sábados e tinha um rolê de não comer carne, só comia ovo e a minha mãe é irmã da minha madrinha e a minha madrinha era noiva do irmão do meu pai. Dois irmãos com duas irmãs. E aí o tio Zé, irmão do meu pai, ele era engenheiro e estava trabalhando em Belo Horizonte, e ele era noivo da madrinha e o plano era eles se casarem, e morar em São Paulo. Só que enquanto isso, a madrinha foi pra Brasília trabalhar lá e morava com meus pais e a minha mãe estava grávida de mim. Aí um mês antes de eu nascer, a minha mãe com oito meses, o tio Zé, misteriosamente, morreu afogado em Minas. E aí a madrinha ficou viúva antes de casar, quando ela ainda era noiva. Então ela acabou morando lá em casa. Então eu fui criada a três. Tipo, meu pai, minha mãe, minha madrinha e meu pai cheio de trabalho muito ausente e com esse discurso de que foda-se se ele estava ausente, ele estava provendo. Então a minha madrinha entrou muito nesse lugar dele, de estar muito presente. E hoje em dia, há muito pouco tempo, eu tenho noção de que o meu pai tinha muito menos dinheiro do que eu achava que ele tinha, de como ele mostrava ter. Do tipo: Eu sempre estudei em colégio particular, meu primeiro ano de escola foi escola pública, depois colégio de freira particular. Hoje em dia meu pai me conta da época da inflação, que era um tipo que era gigante e tal, de quanto subiu o colégio e que a minha mãe falava: Caralho, vamos tirar as meninas, vamos botar na escola pública. Ele falava "não", enfim, sei lá o rolê deles lá, mas dele falar que achava que não, que não tinha que tirar, que tinha que trabalhar mais pra gente se manter. Aí a ideia era que eu fosse pro Colégio Militar no Colégio Militar é a partir da quinta série, então eu estudei até a terceira série (quarto ano hoje), mas na terceira série eu sai. Eu estudei até a terceira série do colégio de freira. Aí na quarta série eu fui para um colégio público porque o ensi-

no era menos pesado pra fazer cursinho pro Colégio Militar. Então estudava de manhã na escola pública e à noite num cursinho particular pra fazer aquele vestibularzinho do Colégio Militar. E aí eu fiz e passei. Aí entrei na quinta série, que é a primeira série, que lá em Brasília tinha a partir da quinta até o terceiro do segundo grau. Aí, quando eu entrei no militar, com 12 anos, a minha mãe entregou. "Agora seu pai que cuida e eu vou voltar a trabalhar". Aí começa essa saga dela voltar a trabalhar. E voltando ao que você perguntou, se meu pai só não apoiava ou se ele dificultava. Ele fazia coisas tipo assim, que a minha mãe sempre botou a gente pra ajudar em casa, mas ela toda didática com a metodologia dela, tinham funções do tipo, eu comecei lavando a louça do café e depois que fiquei mais velha passei a passar a lavar a louça do almoço e minha irmã lavava do café. Depois eu passei a lavar a louça da janta e a minha irmã, a do almoço. Quando eu entrei no Colégio Militar, a minha mãe falou "A partir de agora, querida, você vai lavar as roupas". Tipo: "você cuida das suas roupas". Mas tinha uma parada que quando minha mãe voltou a estudar, ela não deixava a gente, a gente ainda não mexia no fogão. E aí, meu pai, bem machistão, chegava à noite, que ele dava aula à noite na Ceilândia, chegava e antes disso, de certo, minha mãe que esquentava comida pra ele porque tinha esse rolê assim. Ele mandava a gente esquentar, enquanto minha mãe estava na sala estudando com o grupo dela de estudo e ela não achando que a gente já tinha idade para isso, tinha que parar pra ir lá e fazer. Então ele botava empecilhos assim.

Letícia • 17:37 - 18:00

Mas aí eu estou curiosa com essa configuração familiar dos seus pais. Eles saíram de Uberaba e parece que eles já tinham uma base, uma situação financeira bacana. Sua mãe vem de uma família já com algumas condições? Ela fez faculdade. A gente tem essa história, tem muitas mulheres negras que a gente é a primeira pessoa a entrar na faculdade. Me parece que não é o caso da sua família.

Ruth • 18:15 - 20:41

Na minha família não. Eu não sou a primeira geração. A primeira geração é a dos meus pais. Eu sou a segunda geração. E os meus pais são essa geração que entrou na faculdade. O meu avô, pai da minha mãe, diz que quando chegaram em Uberaba, acho que eles vieram de Aracaju, tinham alguma condição. Cada filho tinha uma venda em um bairro. Só que isso foi minguando. Meu avô tinha a venda dele, mas ela faliu. Aí eles mudaram para uma casa menor. A minha avó, quando meu avô casou com a minha avó, foi morar com ele, ela e a mãe dela. E aí, o que eu entendo é que quando eles casaram eles estavam bem, mas depois, em pouco tempo, eles minguaram e aí a minha avó teve que, não sei, acho que ela já trabalhava na venda que ele tinha, mas aí ela teve que fazer di-

nheiro. Então ela fez muita coisa de tipo lavar roupa pra fora. E todo mundo trabalhou desde cedo. A irmã mais velha da minha mãe, que ainda é viva, tia Bimbinha, que hoje está com 85 anos, é a mais velha de todas que cresceu junto com a minha avó, que a minha avó fez crescer junto e ajudando a criar os outros irmãos e a maioria dos irmãos da minha mãe, nem todos, mas alguns têm faculdade. Um tio meu fez Direito, minha madrinha fez Odonto, minha mãe fez Letras. Tia Bimbinha a mais velha, costureira, Tio Jorge, militar, tio Rafael, pedreiro e pintor, Tio Paulo, mecânico. Então a primeira geração é da minha mãe e da família do meu pai também. A primeira geração que foi para a faculdade é a dele. Ele fez educação física depois do Exército. Então ele primeiro foi para o exército e depois fez Ed. Física, mas o meu tio Zé, que era noivo da minha madrinha, fez Engenharia, minha tia Maria fez Odonto, meu tio Moacir fez Medicina. Tia Jurema não fez faculdade, cozinhou muito bem, tinha o Mauro, não sei o que ele era.

Letícia • 21:23 - 21:32

E vocês eram uma família unida? Você fala de todo mundo com essa proximidade.

Ruth • 21:32 - 21:57

Eu sempre ia pra Uberaba duas vezes por ano, no meio do ano, no final do ano. Então, era onde a gente ficava mais solta, eu e minha irmã na casa dos parentes e tal, primos, tios, avós. Então era viajar pra passar férias com a família. Tá todo mundo junto nesses momentos.

Letícia • 22:00 - 22:33

Então queria que você me contasse um pouco, assim como que você se percebia em relação à questão racial no seu ambiente de infância. Você falou que estudou numa escola militar. Você sempre estudou em escola particular? Seu convívio era em torno da branquitude? Você se percebia uma menina negra, se você já tinha uma certa consciência que existia algum nível de desigualdade pelo fato de pessoas serem negras ou não. Como você vivenciou isso?

Ruth • 22:48 - 25:12

Eu acho que eu não tinha isso tão elaborado, mas bem elaborado para uma situação, uma realidade, para um momento onde isso não era tão falado e tão exposto da forma como é hoje, principalmente no meio que eu vivia. Não existia esse discurso sobre racismo e pessoas pensando sobre isso, eu não tinha acesso a isso e a minha família também não. Mas eu lembro, a primeira escola de todas que eu estudei, no colégio de freiras, chamava Santa Maria, que era Jardim. Não. Primeiro foi na escola pública, depois já no

Jardim 2 e pré eu fiz na escola Santa Maria, que era uma escola de freira bem pequena que fechou. Depois eu fui para outra escola de freira, que era bem maior e bem mais rica assim. Lá na Santa Maria, isso era prezinho, então eu estava sendo alfabetizada. Eu lembro, minha filha, que tinha a professora Rita, que um colega meu chamava ela de "Rita irritada" e ela era irritada mesmo. E ela era maluca do tipo: ela chamava a gente de burro. Eu lembro dela falar de aluno, que tinha a letra muito pequena "essa letra é um cocô de mosquito". Aí eu tinha uma letra muito grande e não lembro se foi ela que falou ou se alguém por comparação falou "essa letra é um de cocô de elefante". E aí eu lembro que eu achava o comportamento dela errado. Eu falei em casa. Aí a minha mãe e meu pai foram lá no colégio e falaram com a direção e chamaram a professora e tal. Eu lembro da tia Rita entrando na sala, chorando, falando o que tinha acontecido, pedindo desculpas e falando, conversando com a turma. E fui eu que falei, sempre fui essa bocuda aqui.

Letícia • 25:12 - 25:16

Rita Irritada, era branca ou negra?

Ruth • 25:16 - 25:46

Era branca. Acho que não tenho nunca como tirar a questão racial de qualquer questão. Mas eu lembro que eu ficava irritada com a postura dela, mas eu lembro que era uma coisa que não era comigo, assim, tipo, era uma postura dela com a turma, que chamava geral de burro. A minha letra não era a pequena que ela chamava de cocô de mosquito. E eu não estou dizendo que não tem um atravessamento racial. Mas eu lembro que era com geral. Assim, de a tia Rita ser meio maluca. Ela tinha duas filhas, Maria Clara e Maria não sei o quê, e aí tinha um colega, que ficava zoando que uma filha era Maria Clara e Maria Escura. Mas ela não era escura, era só para zoar mesmo.

Letícia • 26:34 - 26:40

E ai era um espaço que você percebia alguma situação de racismo?

Ruth • 26:40 - 26:59

Tinha um colega meu que me chamava de Pelé e ai eu ficava puta com isso. Falei disso em casa e o meu pai achava graça, achava engraçado ele falar isso. Meu pai não tensionava, ele achava graça da graça. Eu não lembro como eu resolvi isso. Eu acho que eu devia xingar ele também. Não lembro, lembro do meu pai rindo. Mas numa de...a família do meu pai é muito sacana, muito escrota assim, de sacanagem mesmo, de rir alto, de zoar os outros e tal, é mais esse pique a família do meu pai. Então eu acho que ele rir e

botar, eu ia falar botar pilha, mas não é botar pilha. Acho que é o contrário. Era tipo ele colocando que isso é uma bobeira.

Letícia • 27:49 - 27:55

É tipo, querendo dizer pra você que isso não é importante assim, pra você também não entrar numa de levar isso pro coração.

Ruth • 27:58 - 28:02

É isso que eu sinto.

Letícia • 28:02 - 28:03

Seu pai e sua mãe são negros?

Ruth • 28:03 - 28:06

São.

Letícia • 28:10 - 28:22

Então a sensação que eu tenho, me diz se estou errada, que você transitava bem nesses espaços. Você não se sentia uma estranha ou tinha um estranhamento gigantesco.

Ruth • 28:23 - 29:28

Não, não, pelo contrário. Eu estou falando de uma primeira infância. E isso foi prezinho depois, na primeira série que eu fui para esse outro colégio de freira maior e lá, enfim, e como se eu soubesse disso, mas a gente falando elabora melhor, né? Lá nesse colégio chamado Madre Carmem Salles. Era o colégio de maioria branca do tipo sei lá, tinha de preto e a minha irmã, o João e a irmã dele, Luiz Guilherme que talvez tinha um irmão mais velho, o Guilherme era mais caramelo, era preto do olho claro e sei lá, acho que a gente só. Mentira, tinha a Vanessa também, enfim sei o nome dos pretos, né?

Letícia • 29:29 - 29:31

Uns gato pingado lá.

Ruth • 29:31 - 32:22

Era um colégio grande e eu sempre muito bocuda, sempre, sempre. Minha mãe era chamada porque eu conversava demais, conversa paralela, sempre estava conversando, conversando, conversando, engraçadinha e tal. Eu não era a preferida da professora. E aí eu acho o que eu acho...eu sabia que isso aqui ia ser bom pra mim. Eu trouxe até um rolo de papel higiênico porque qualquer hora eu posso chorar. Mas aí, minha filha, pensando aqui que é uma coisa que eu tenho muita, muito entendimento, muita percepção hoje e

agora falando e entendendo de como isso já era, né? Porque uma coisa é uma pessoa branca ter a personalidade que eu tenho. Outra coisa é uma pessoa preta, ter a personalidade que eu tenho. Porque eu sou do tipo faladeira, eu falo as coisas, eu falo o que eu penso. Eu sou da família do meu pai, sou sacana. E aí que é meio inaceitável, uma afronta. Eu lembro, por exemplo, de uma apresentação da escola que não era nada, era tipo assim todo mundo, eu já pensando na professora, que não teve tempo de pensar numa coisa, de elaborar uma coisa melhor. Era uma música, todo mundo sentada em fileira, segurando sei lá o quê, que era o palitinho com uma imagem assim no papel. E era só estar cantando e dançando, sentada e cantando e balançando assim. Só que não era todo mundo que tinha. Só alguns, né? Aí eu lembro disso, eu pedindo para a professora "eu quero". Aí ela falou assim "Você não, você é muito...vai ficar rindo". Aí eu lembro de ficar puta. Aí a gente primeiro apresentou virada para um lado e depois apresentou virado para o outro. E eu lembro da primeira vez, eu falei "ela não me deu, então eu vou ficar zoando". Aí eu ficava rindo, estava tipo não cantando. E aí eu lembro que quando virou pro outro lado, aí eu fiquei tomada pela emoção da apresentação aí eu fiz direito, que não era fazer nada, era só cantar com vontade, né? Mas eu lembro da tia Marilda e eu lembro que tinha uma amiga, Cristine, que era muito preferida da tia Marilda e é muito louco porque a Cristine, ela é amiga do X [ator], com quem eu já trabalhei algumas vezes. E aí hoje em dia, né? E aí? Já encontrei com ela em supermercado em Brasília e essa coisa de rede social e aí sim, pensei nisso porque se eu falar que isso acontecia, Cristine não vai lembrar, com certeza não vai lembrar, ela não vai nem saber. E eu lembro que a tia Marilda puxava muito o saco da Cristine e isso me emputecia.

Letícia • 33:19 - 33:23

Você acha que era porque ela era comportadinha, era boa aluna, era bonitinha? Quais características que você acha que dava essa preferência pra Cristine?

Ruth • 33:30 - 33:35

Acho que ela era bonitinha, era meio redondinha, assim com sardinha.

Letícia • 33:38 - 34:09

É louco isso, essa sensação da gente querer, a gente perceber essa diferença do afeto de pessoas muito de referência. Como isso não era falado naquela época? Não era uma questão na escola. Hoje, eu sou coordenadora de uma escola e a gente faz um trabalho muito...minha escola tem crianças negras, então a gente trabalha muito isso o tempo todo, colocando essas crianças num lugar de exaltação porque faz muita diferença. Mas assim, aí eu estou entendendo que você era descolada, engraçada e enturmada. E em

relação aos amigos, às amizades na adolescência, primeiros crushes, como é que era, isso?

Ruth • 34:38 - 35:56

Eu não sei se eu era enturmada não. Na quadra que eu morava as minhas amigas eram todas mais novas que eu, eram da idade da minha irmã, então eu não tinha amigos da minha idade. Só no colégio que eu convivia com pessoas da minha idade. E meus pais sempre me prenderam muito. Nunca dormi na casa de amiga, não podia dormir na casa de amigas, sair com meus amigos. Nunca pude fazer isso como eles. Só fui fazer isso só quando eu fui para a faculdade. Crush não tinha. Eu dei o meu primeiro beijo, que aos 13 anos talvez, num boy que me pediu em namoro. Ele é branco eu diria, da pele morena, cabelo liso. Carioca, estava de pai transferido, militar, transferido para Brasília. Isso no Colégio Militar. É muito curioso porque o Thiago, hoje em dia, eu encontro com ele aqui no Rio, ele é tipo uma bicha que tem um namorado preto, gordo. É tipo gente, olha que coisa! Mas o meu primeiro beijo foi com ele. A gente namorou assim, sei lá quanto tempo a gente namorou. Lembro na escola de beijar na saída. Aí namorei também o Luiz Guilherme. Era bem mirradinho branco, errado. E aí, hoje em dia ele é mega católico, tipo palavra de Deus e grupo de casal na igreja, tipo, sei lá como eu falar, mas ele é, sei lá, sei lá, não entendo. E na escola não tinha namorado não, não beijava na boca.

Letícia • 37:11 - 37:19

Então você não teve uma vida de adolescente de ir pra night?

Ruth • 37:19 - 37:20

Não.

Letícia • 37:27 - 37:29

E amigos dessa quadra?

Ruth • 37:30 - 37:32 • 99%

Da quadra, essas meninas mais novas que eu.

Letícia • 37:37 - 37:44

Tá aí, eu acho que você já respondeu, né? Que você já percebia que tinha uma desvantagem sua em relação às pessoas brancas. Já tinha uma elaboração ali?

Ruth • 37:45 - 38:20

Com certeza. Não sei se eu cheguei a falar que eu lembro de eu perguntando pra minha mãe, e eu falando pra minha mãe de como a tia Marilda fazia a diferença entre eu e a Christine. E aí eu lembro de eu falar pra minha mãe "Ela faz isso só porque eu sou preta", eu lembro de eu falar isso pra minha mãe. E a minha mãe falou "Eu não quero que você se sinta assim. Não é porque você é preta"... não lembro como ela elaborou mas ela estava dizendo que eu não era menos que ninguém por causa disso. Mas eu lembro de eu falar isso pra minha mãe.

Letícia • 38:29 - 38:47

E aí eu fiquei curiosa. Você falou que seu pai reagia mais levando na sacanagem quando você trazia alguma questão e a sua mãe? Você ouvia algum tipo de orientação dos seus pais sobre como você devia se portar. Porque o racismo, ou porque você é negra, esse tipo de discurso era presente?

Ruth • 38:47 - 38:48

Não. Racismo assim não, mas era sempre falado sim, mas não dessa coisa de palavras e a gente percebia coisas e minha mãe falava do tipo: na quadra dos militares uma vez, uma malucona que morava lá, tinha duas meninas da minha idade e da idade da minha irmã mais ou menos, ela ia fazer uma festa de aniversário. E aí ela falou, convidou minha mãe e falou assim pode ir lá, a gente não tem preconceito. Minha mãe ficou puta, saiu com ela nas costas e falou nós não vamos mesmo. Então a gente sabia que a gente era preto num lugar de maioria branca. Mas é diferente. Não tô falando que não tem racismo no meio dos militares, não é isso, mas é mais misturado, porque é gente que vem de vários lugares do Brasil. E como a gente falou no começo da conversa, o Exército proporciona uma possibilidade de vida, de integração social para pessoas mais pobres. Então tem muito preto no exército, mas não significa que não tenha racismo. Não é isso que eu estou dizendo. Então, nesta quadra que eu morava, por exemplo, tinha muita gente do sul e pretos do Sul também, mais brancos do sul, que são do sul. Então várias questões. A minha mãe sempre falou assim quando alguém falava que "ah morena". "Que morena o quê, porque não fala preto?". Então minha mãe sempre teve essa...É o que eu acho que o meu pai também tem. Eu não sei, do meu pai eu duvido mais um pouco. Eu não sei tanto assim que o ele pensa de verdade, mas o meu pai tem uma tolerância assim, quase que uma passividade. Isso na minha infância, eu falo da minha infância e juventude. Então minha mãe falava mais, era mais combativa em relação a esses comentários, à postura das pessoas assim.

Letícia • 41:41 - 41:58

E aí nesses espaços como que você se sentia em relação a pertencimento? Você ficava à vontade nas suas relações, nas amizades, nos lugares que vocês frequentavam?

Ruth • 41:59 - 42:33

Hoje em dia eu entendo melhor isso, mas é um não pertencimento. Eu lembro, tipo, eu lembro como a Cristine, eu lembro disso, de ter uma posição de superioridade. Sabe essa coisa da criança que manda na brincadeira? A Cristine tinha um pouco disso, mas eu lembro da Isabel, era uma menina branca, toda agitadinha, cabelo anelado. E eu fazia ballet, né? Eu sempre fiz balé desde os meus 13 anos. Sei lá, fiz ballet até os meus 18 anos e aí eu já fazia criança e tal e a Isabel fazia também. Eu lembro da gente no recreio brincando de fazer balé. Ai ela era professora e ela queria me dar aula e ela queria mandar. Eu lembro que eu topei, topei, topei e fui topando. Aí teve um dia...E a gente, a minha mãe, tipo, eu sempre fui muito fechada, não tinha essa coisa de dormir na casa dos outros, mas vez ou outra combinar de passar uma tarde e tal, ela indo junto, enfim. E aí eu tinha combinado de ir passar uma tarde de sábado na Isabel. Aí eu lembro que isso me subiu na cabeça, esse comportamento dela e eu lembro de eu não sei se eu falei pra ela, eu acho que eu falei pra ela. É maravilhoso a gente estar conversando que é muito assunto pra levar pra Ester (terapeuta). Que eu falei pra ela do tipo eu devo ter dado um berro, devo ter chorado. "Não vou mais na sua casa".

Letícia • 43:57 - 44:00

Nesse dia que vocês estavam brincando ou depois?

Speaker 2 • 44:00 - 44:28 • 91%

Não sei porque não foi um dia que a gente brincou, foi um acúmulo. E uma hora eu explodi e falei não vou na sua casa. E aí eu falei pra minha mãe, que não quero mais ir na casa da Isabel. Minha mãe não questionou, falou "Tá bom, não vai". Isso do que eu lembro. Pode ser que minha mãe tenha falado alguma coisa. Aí eu apaguei, não sei. Então eu acho que é, eu posso falar um não pertencimento assim.

Letícia • 44:28 - 44:34

Mas você conseguia fazer, em algum momento você ocupava esse espaço de liderança?

Ruth • 44:40 - 45:46

Eu ganhava isso na palhaçada do tipo, eu nunca tive muito problema em me expor assim, fazer isso, fazer graça com isso. Então eu lembro que eu gostava, eu inventei, oh que maluca! Eu gostava do Luiz Guilherme, que era esse preto caramelo aí. Não sei se eu gostava dele ou se eu achava que era a minha possibilidade de namorar, isso na terceira série.

Aí eu lembro que a minha mãe falava, não sei da onde a gente falava isso, ela brincava, falava assim: "Desde a primeira vez que eu te vi, montei num burro e corri". Aí a gente tinha essa brincadeira de fazer declaração de amor, verdade ou consequência. E eu falava abertamente que eu gostava dele. Aí eu lembro de roda em volta, eu falando "Luiz Guilherme desde a primeira vez que te vi, montei num burro e corri". E todo mundo rindo e tal. E ele não quis namorar comigo. Eu pedi ele em namoro, eu pedi em namoro, aí ele não quis namorar comigo, aí eu fui pedir o João que era o outro preto, bem preto e gordo. Aí eu só pedi ele em namoro no último dia de aula e ele falou que só não ia aceitar porque era o último dia de aula. E depois a gente não ia mais se ver. Então, alguma coisa eu estava entendendo porque eu fui no Luiz Guilherme e no João.

Letícia • 46:15 - 46:32

E você ter essa pró atividade, não ficou na passividade esperando, e isso já é bastante, denota uma autoconfiança e uma certa autoestima, né? Como que você sentia sua autoestima nessa época?

Ruth • 46:36 - 46:43

Nessa época eu acho que era melhor, eu acho que era melhor, porque hoje eu acho que eu estou voltando. Mas eu acho que ela era melhor, depois diminuiu, e está subindo de novo. Mas acho que ela era boa e foi sendo quebrada.

Letícia • 47:07 - 47:09

Que momento você acha que ela começou a ser quebrada e porque?

Ruth • 47:15 - 47:26

Não sei te dizer um momento, mas acho que a escola que faz isso, né? Acho que é na escola.

Letícia • 47:27 - 47:41

E quando que você se percebe uma pessoa que quer ser atriz ou que quer ir pro mundo das artes, você falou que fazia balé, como que dá o direcionamento da sua carreira? Como você elaborou isso?

Ruth • 47:42 - 47:50

Menina, eu via que eu queria. Não lembro qual a primeira vez que eu percebi isso, mas eu lembro de eu assistir filmes assim e um filme que eu sei que aconteceu isso...Minha madrinha me levava muito ao cinema e o filme eu sei que aconteceu isso, mas eu não vi no cinema, eu vi na TV, foi o "Top Gun Ases Indomáveis", com Tom Cruise e eu adorei o

filme e eu fiquei muito emocionada. Eu fiquei muito envolvida com aquela história e achando o Tom Cruise bonito, com aquela camisetinha branca, calça jeans. Aí ele gostava de uma moça loura lá. E ele tinha um amigo dele, o Gus, que morreu num acidente de avião. Bem a trajetória do herói, está vencendo, tem uma perda e tem uma mulher e uma batalha e vence e fica feliz. E aí eu lembro que eu ficava assistindo aquilo e eu ficava tocada do tipo coitados, sentindo, ou querendo ser aquela mulher ou sentindo a dor dele. E eu entendi que eu não queria ser. Que eu não queria ser atingida por aquelas emoções. Eu queria provocar aquelas emoções nas pessoas. Porque eu estava muito vulnerável ali. Eu me achava muito vulnerável, tipo sendo conduzida por aquele mundo. Eu queria estar do outro lado, fazendo isso com os outros.

Letícia • 50:12 - 50:14

Isso com quantos anos?

Marianna • 50:15 - 50:23

Eu já estava no Colégio Militar da quinta série a sexta série, eu entrei com 12, 13.

Letícia • 50:30 - 51:03

E aí então foi um sonho assim, foi um projeto, uma coisa que você vislumbrou ou ficou meio no plano da...Eu queria entrar nessa reflexão sobre o desejo. Teve um momento que você desejou sair de alguma situação, desse não pertencimento, ou de uma situação que você se sentia aprisionada e que você projetou para fora?

Ruth • 51:03 - 51:39

O que eu acho que era o meu desejo, o que eu acho que tem a ver com isso que eu falei, do negócio de querer ser ativa e não passiva. Hoje eu entendo melhor que era uma forma de eu colocar o meu ponto de vista nas coisas, uma forma de ser ouvida, de ser vista, de ter um espaço para eu falar o que eu quero. Faz sentido porque lá com a Tia Marilda não estava funcionando, né? Então eu acho que tem a ver com espaço mesmo, espaço de visibilidade. E quando eu estava no terceiro ano, que você tinha que escolher, porque lá em Brasília teve aquela parada que eu acho que hoje é assim que acontece hoje, que chamava PAS, processo de avaliação seriada. Que você fazia uma prova no primeiro ano do segundo grau, uma prova no segundo ano, e uma prova no terceiro, fazia a média dessas três provas e você poder entrar na faculdade.

Letícia • 52:23 - 52:24

Percussor do Enem, né?

Ruth • 52:24 - 52:25

Tipo, isso. Teve isso lá em Brasília. Então eu tive duas, duas chances no terceiro ano de fazer vestibular: o PAS e o vestibular normal. E aí pra um eu testei psicologia e pra outro eu testei jornalismo. Só que eu não estudava, eu ia pro Colégio Militar e ficava assim: “Ahhhh”(como se tivesse derretendo). Tipo, ainda bem que eu só comecei a usar drogas na faculdade porque eu não gostava de estar lá, eu dormia a aula inteira.

Letícia • 53:02 - 53:06

E você não era boa aluna, acabava estudando pra ter nota?

Ruth • 53:06 - 53:30

Estudava pra ter nota, aí passava. Fiquei de recuperação uma vez só. E aí apertei e passei com notas excelentes. Mas eu não lembro de nada que estudei. Não lembro nada. Química, Física, Matemática. Não lembro de nada.

Letícia • 53:30 - 53:31

Aí você passou em quê?

Ruth • 53:32 - 54:07

Nenhuma das duas, não passei, nem em psicologia, nem em jornalismo. E na época minha família kardecista, eu fazia evangelização na comunhão espírita. E essa foi o mesmo texto que eu falei na minha prova de vestibular pro Dulcina de Moraes, que é uma faculdade particular de Brasília de Artes. Que eu estava pegando o ônibus para ir para a aula de evangelização e tinha...Você é daqui?

Letícia • 54:08 - 54:11

Eu sou do interior, vim para cá, mas já tem quase trinta anos.

Ruth • 54:12 - 54:19

Aqui tinha aqueles pirulitos de parada de ônibus que colava o cartaz. Em Brasília tinha o chamado pirulito, que é um cimento assim, redondo, maior que isso. E aí colava cartazes ali. Aí tinha ali um cartaz. Abertas as inscrições Vestibular da Faculdade de Artes Dulcina de Moraes. Eu nem sabia que existia. Ai eu pedi para fazer. Porque era pago, o meu pai pagou. E aí eu falei isso na época do vestibular. Aí eu falei que se eu passasse nos dois, na UNB e na Dulcina que eu faria os dois. Só que eu não passei na UNB e passei no Dulcina. E aí meu pai pagou pra mim e jogou na minha cara durante a faculdade inteira que eu menti, falando que eu ia passar nos dois e que eu não passei.

Letícia • 55:09 - 55:21

Mas isso é muito incrível também, porque pensando aqui no seu pai, sendo um militar, um cara mais tradicional. E ele aceitar de boa.

Ruth • 55:22 - 55:41

Não, não aceitou de boa. Ele pagou achando que eu ia fazer outra faculdade. Mas depois fui tocando, fui tocando...

Letícia • 55:41 - 55:44

Foi se descobrindo ali? Ou foi difícil também?

Ruth • 55:44 - 55:53

Não, foi incrível. Foi maravilhoso ter ido para a faculdade. Foi tipo: "Uouuuuu". Foi muito bom.

Letícia • 55:53 - 55:57

E a faculdade de Artes é exatamente do quê?

Ruth • 55:45 - 56:14

O Dulcina já teve música. Quando eu entrei já não tinha mais. Quando eu entrei, tinha Artes Plásticas e Artes Cênicas, licenciatura e bacharelado. Aí eu fiz bacharelado em Artes Cênicas, aí outra tristeza do meu pai, porque ele queria que eu fizesse também licenciatura. Aí eu comecei a fazer, mas ai gente, tchau! Ele ficou muito chateado.

Letícia • 56:15 - 56:19

E aí? Mas me conta aí como é que foi entrar para a carreira? Você começou a trabalhar cedo?

Ruth • 56:19 - 58:25

Comecei a trabalhar, tipo no primeiro semestre da faculdade e estava tendo um movimento de alunos da faculdade de formar um grupo de teatro, porque a faculdade não tinha um grupo de teatro e no semestre que eu entrei tinha uma galera mobilizando pra isso. Era um negócio aberto, quem quisesse chegar e foi diminuindo, diminuindo, até ficarem 15 pessoas lá, ou menos. E aí esse grupo trabalhou real. A gente pegou um edital do GDF fazendo apresentações em cidades satélites. A gente foi para o festival. Aí eu lembro também que no primeiro semestre da faculdade tinha lá um cartaz do Sesc falando que estava aberto as inscrições para estágio no Sesc a partir do terceiro semestre. Aí eu, "olha, gente, Artes Cênicas também dá pra fazer estágio, tipo normal, é uma faculdade

normal". E aí eu gostava de estar lá e eu trabalhei muito com esse grupo. A gente ensaiava, a gente fez várias peças que entraram em cartaz lá em Brasília. Depois tem dois diretores que são irmãos, que eram professores de lá e tinham uma companhia de teatro. Eu comecei a trabalhar com eles, eu fui fazer a primeira viagem internacional, fui pra Espanha apresentar uma performance em Vigo, viajando por festival no Brasil. A gente pegou um palco giratório que eu fiz, a gente fez, passou três meses viajando, a gente fez muitas cidades no Sul, Norte e Nordeste. Fiz um musical lá em Brasília de um professor da faculdade e os ensaios estavam tão apertados que não dava pra fazer as duas coisas. Tranquei a faculdade, tranquei a faculdade mais de uma vez pra trabalhar. Eu trabalhei muito durante a faculdade.

Letícia • 58:25 - 58:39

Então você já sentiu na faculdade que já estava dando certo? E como que era também essa história de outras pessoas negras nesse espaço? Você era a única?

Ruth • 58:39 - 58:50

Era a única sim. Na faculdade tinha mais gente de licenciatura. O Dread também fez licenciatura, mas ele era do grupo de teatro. Hoje em dia ele é professor da Fundação Educacional. Eu posso estar sendo bem injusta e posso estar esquecendo de alguém. Tinha a Patrícia, que hoje em dia mora no Rio e ela é arteterapeuta. Mas eu acho, poucas pessoas, assim.

Letícia • 59:36 - 59:40

Nesse espaço, você pode dizer que você se encontrou ali, se realizou.

Ruth • 59:40 - 59:41

Posso.

Letícia • 59:41 - 1:00:02

E isso tem a ver também com esse sentimento de pertencimento, de que "encontrei minha turma"? Essa questão racial te atravessou em algum momento ali mesmo sendo o lugar que você queria estar, tinha alguma questão racial que te trazia algum incômodo, algum questionamento?

Ruth • 1:00:02 - 1:00:59

Na real, assim, eu sempre...E agora eu falei que tenho que levar isso pra terapia, que eu lembrei desse show que eu dei com a Isabel quando criança. Eu acho que tem tudo a ver com a minha personalidade. Eu não sei se eu sou pavio curto. Eu acho que eu sou sagita-

riana, né? Que é metade gente, metade cavalo. Então, sou um pouco grossa, às vezes. Então eu lembro de perder a paciência com comentários do tipo alguém fala que é moreno, alguém fala cabelo ruim... Então eu lembro disso, de eu falar tipo: "o que você tá falando? O quê que tem?" Eu lembro disso. Então eu acho que eu sempre fui muito a vanguardista.

Letícia • 1:01:00 - 1:01:00

Você já estava problematizando coisas que ninguém estavam problematizando ainda...

Ruth • 1:01:05 - 1:01:39

É. Não ninguém, né? Porque é uma coisa que eu costumo falar quando tem falas públicas assim. As pessoas falam "ah, que agora as pessoas entenderam que é racismo". Não, sempre teve quem pensasse sobre isso. Isso só ficou mais acessível, mais na mídia e nas redes sociais. Isso sempre rolou, né? Mas enfim, eu nessa época não era, não lia sobre, não ouvia nada sobre, mas eu sentia. Mas eu nem lembro porque eu estava falando sobre isso.

Letícia • 1:01:39 - 1:01:42

Você já se colocava de uma maneira até meio sem paciência...

Ruth • 1:01:43 - 1:01:53

Você falou de pertencimento, né? Então, eu dava meus coió nas situações que tinha. Só que eu tinha um lugar...

Letícia • 1:06:08 - 1:06:31

Eu vou te fazer uma pergunta. Em que momento que você acha que você começa a ter, sai desse lugar, ainda não estudava, a informação ainda não era disseminada como é hoje para você se ligar que tipo "tem coisa aqui que eu preciso aprender", sabe? Tem esse momento, tem essa virada de chave para essa conscientização mais politizada?

Ruth • 1:06:31 - 1:07:02

Olha, eu acho que eu sou até bem relapsa em relação a isso. Eu acho que eu não sou... eu podia ter muito mais informação, mas eu tenho um sentimento de que talvez esse momento aí, o que me vem na cabeça quando me perguntam isso é o Facebook. Porque eu acho que foi uma mudança muito, foi uma parada muito determinante para a mudança pro entendimento da questão racial. Acho que foi essa coisa das redes sociais, onde todo mundo pode chegar e falar o que quiser e falar das suas experiências. E antes do Facebook, as cotas. E as cotas, com o facebook, fez a coisa pegar fogo. Eu não sei em que

ordem as coisas aconteceram, mas quando veio a lei das cotas, foi toda aquela, aquela, aquele questionamento de que é errado, porque que é paternalismo? Enfim, eu mesma não entendia porque o meu pai, apesar disso tudo, meu pai, apesar de toda essa consciência nata que eu estou aqui defendendo, meu pai com a criação dele e com a criação que ele deu pra gente, é muito meritocrática. Ele é muito meritocrático. Ele não entende até hoje cotas, não entende, não entende.

Letícia • 1:08:35 - 1:08:37

Você viu uma cena de uma novela sobre isso? Cara, perfeita defendendo as cotas. Botaram tipo assim numa escola.

Ruth • 1:08:48 - 1:08:49

De agora?

Letícia • 1:08:50 - 1:09:00

Eu vi hoje, eu acho, no Instagram, que é isso sim. O autor botou como se tivesse na faculdade e aí...

Ruth • 1:09:00 - 1:09:00

É uma autora.

Letícia • 1:09:01 - 1:09:34 • 93%

É uma autora? Eu até fiquei de procurar saber quem é essa autora cara, porque ela mandou super bem nessa cena. E aí fez tipo aquelas, os professores da faculdade pediram para os alunos fazerem uma dinâmica e de um lado três alunos defendendo e do outro lado três alunos argumentando contra as cotas e cara, as argumentações. Assim vinha contra argumentação que todo mundo tá acostumado a fazer e eu achei assim, super didático e bonito de saber que isso está na televisão, fiquei feliz.

Ruth • 1:09:40 - 1:09:46

É a X [autora da novela] que é a autora dessa novela está botando pra quebrar e botando muitos temas nessa.

Letícia • 1:09:46 - 1:09:48 • 90%

E a mesma de Amor de mãe?

Ruth • 1:09:49 - 1:10:11 • 92%

Amor de mãe é a Manuela Dias. Ela é a mesma de X [novela], que a Y [atriz] fez. Ela tá botando no jogo. E é uma escola de Direito. Então acontece muito desses treinos aí, né?

Letícia • 1:10:11 - 1:10:15

Esse tipo de questionamento acontece direto já?

Ruth • 1:10:15 - 1:10:32

Não sei se esse tipo de questionamento, mas as vezes é uma coisa de exercício. Mas isso permeia a novela toda essas questões raciais e de orientação sexual.

Letícia • 1:10:33 - 1:10:34

Eu ouvi falar super bem dessa novela.

Ruth • 1:10:35 - 1:10:35

Tá bombando!

Ruth • 1:10:43 - 1:11:09

Ah, eu estava falando das cotas que meu pai até hoje não consegue entender. E aí eu, por minha vez, eu também não entendia o porquê vindo desse lugar. Enfim, vindo de onde meus pais vieram, para onde eu estou, então, não, não compreendia. Mas enfim, um dia entendi.

Letícia • 1:11:10 - 1:11:14

Como que foi esse entendimento. Como foi essa virada?

Ruth • 1:11:14 - 1:11:24 • 94%

Não sei. Algum professor me explicou. Eu acho que foi um professor da faculdade mesmo, que me explicou, falando sobre essa coisa da reparação mesmo. Eu entendi.

Letícia • 1:11:25 - 1:11:43

Você acha que durante a sua trajetória educacional você teve oportunidades, então, de acessar essa conscientização racial de alguma maneira? Isso foi de alguma forma pautado pela sua trajetória educacional formal?

Ruth • 1:11:43 - 1:11:45

Formal você fala na faculdade?

Letícia • 1:11:45 - 1:11:48

Escola e faculdade.

Ruth • 1:11:49 - 1:12:23

Não. Isso veio depois, acho que principalmente depois de eu chegar no Rio, mas ainda falando que a gente estava falando de que eu acho que veio cotas e depois Facebook. E aí as notícias começaram a ganhar muito mais velocidade, mais alcance. As notícias de crimes, de racismo e começou a se falar disso muito abertamente. E aí me veio muito essa sensação de tipo eu não tô falando que isso acontece, gente? Estou percebendo isso há tanto tempo? E quando você fala dessa virada de chave, então, eu não tive uma virada de chave, mas eu tive uma...

Letícia • 1:12:55 - 1:12:58

Integrou.

Ruth • 1:12:59 - 1:13:26

Isso. Uma integração do que eu sinto ou sentia ou senti durante a minha vida, com o que estava sendo finalmente falado e exposto, colocado na roda. E essa informação chegou muito nesse momento de boom de redes sociais. Na minha percepção foi isso.

Letícia • 1:13:30 - 1:13:52

E eu fiz uma monografia que foi um pouco sobre isso, o quanto que as redes sociais cumprem esse papel. Assim, para muita gente, começou na época 2011, tinha muita blogueira falando sobre transição capilar. E você, como é com seu cabelo? Você passou por transição? Sempre foi natural?

Ruth • 1:13:52 - 1:14:38

A minha mãe nunca quis alisar, botar nenhuma química até os 12 anos, então sempre tava com ele trançado, sem colocar a trança, sempre trançado ele mesmo. Aí no Colégio Militar eu alisei, ai vivia disso. No começo de Bob, depois de escova. Ai entrei na faculdade com o cabelo alisado, ai na faculdade eu comecei a brincar e tentei descolorir e não consegui, passei maquina, deixei crescer, alisei de novo, cortei de novo...tipo fiquei bem mais livre assim com o cabelo depois que entrei na faculdade.

Letícia • 1:14:42 - 1:14:44

Quantos anos que tem a sua mãe, só para ter dimensão geracional?

Ruth • 1:14:45 - 1:14:50

Mais de 70. Não sei exatamente.

Letícia • 1:14:53 - 1:15:24

Acho que a gente já está caminhando para o final. E você acha que você carrega ainda hoje alguma marca, algum trauma que tenha a ver com a sua trajetória de vida de estar nesse convívio da branquitude? Enfim, algum racismo que te atravessou? Você carrega alguma questão que você fala “nossa isso ainda é difícil trabalhar em mim, de entender”?

Ruth • 1:15:28 - 1:16:03

Ah menina, uma coisa específica assim não, mas várias, várias e eu não sei se é uma coisa que eu tenha para trabalhar em mim. Não, eu só não esqueço de cada pessoa que atravessou o meu caminho sendo racista. Estão todas anotadas no meu caderninho. Minha mãe falava que quando era pequena que ela falava assim quando a gente fazia alguma merda, ela “vocês não acham que eu não to vendo não, que está tudo anotado no meu caderninho”. E eu e minha irmã então, imaginando como será que era esse caderno. Que não existe. Mas enfim. Tá tudo anotado. O meu caderno tem vários, vários textos assim para várias pessoas.

Letícia • 1:16:22 - 1:16:25

Mentira, tem mesmo na sua cabeça?

Ruth • 1:16:26 - 1:16:27

Na minha cabeça.

Letícia • 1:16:31 - 1:16:36

E você percebe algum mecanismo de defesa que você tem elaborado?

Ruth • 1:16:37 - 1:20:58

Ahan. Dar uns berros. Ainda mais em *set*, no audiovisual. Porque as pessoas são muito invasivas. Enfim, é um trabalho que trabalha com gente. Atores são pessoas. Mas são elementos de um quadro, falando de audiovisual, que a gente vai ver projetada na tela. Assim como uma cadeira, como uma mesa, como as coisas que a arte coloca para montar esse cenário, essa locação, assim como a luz que vai trabalhar junto com a câmera. Então, eu entendo que quem está vendo esse quadro precisa ver esse quadro em que os atores, apesar de gente, são elementos desse quadro. Tendo dito isso, tem esse rolê desse trabalho, mas também tem o rolê do trabalho dos atores, que apesar de serem elementos desse quadro, são gente e trabalham no caso com material humano que é o nosso próprio corpo. Por mais que seja a emoção do personagem, vai vim através do meu corpo, vai passar por mim. Então, o trabalho por si só já é um trabalho que meio que desumaniza os atores, porque com tudo, é uma máquina industrial e o negócio tem que dar

tempo e dinheiro. Um dia de um set de filmagem é muito caro. Um dia de estúdio na TV é muito caro, tudo muito caro e a coisa precisa acontecer. E nessa coisa da pressa passam muito por cima. É muito comum passarem por cima da nossa subjetividade, do nosso limite físico. Então, várias vezes, por exemplo, você está lá concentrado em falar seu texto, pra emoção da cena aí vem alguém sem te avisar e arruma a sua roupa, vira a sua gola, ajeita seu cabelo. E não é que essa pessoa é uma pessoa ruim, que está ali para te fuder. Não, está ali para fazer o trabalho dela. Só que eu também tenho que fazer o meu. Muitas vezes eu estou bem malucona no set, virada pra parede, me concentrando, cantando, rezando, sei lá, me conectando com que eu preciso me conectar para poder executar uma cena. E, às vezes, do nada vem uma mão assim para te ajeitar. Ou então diretor, que te posiciona na cena como se você fosse um boneco, que pega e te põe uma marca. Eu não gosto que me peguem, não gosto que fiquem me pegando. Ontem fui fazer uma aula com personal trainer. Primeira vez, preguiça mas fui, e ele, coitado, é o trabalho dele de falar para murchar a barriga. E ele tava assim. Eu falei "não fica me pegando que eu tenho toque que me peguem. Ele falou "desculpa". "Tudo bem, eu não tinha te avisado antes". Mas daí depois ele passou a me mostrar o exercício e eu repetia o que ele fazia. Não fica me pegando, gente, enfim. E no cinema o povo tem isso. Aí eu era a rainha do show.

Letícia • 1:20:59 - 1:20:59

E como você dava esse show?

Ruth • 1:21:00 - 1:21:19 • 89%

Do tipo, eu sei que tem muita gente que não gosta de mim, que me acha enjoada. E eu foda-se! Me acha estrela? Pode achar. Me acha metida? Pode achar. Cada um acha o que quiser, né?

Letícia • 1:21:19 - 1:21:45 • 96%

Eu acho que isso tem um lugar de muita potência da sua parte. Porque é muito fácil a gente querer ser bem quista. O corpo negro no espaço embranquecido quer ser aceito, quer ser bem quisto pelas pessoas, querer agradar, querer cumprir o papel que a branquitude espera. E me parece que você não faz isso. Ou não?

Ruth • 1:21:46 - 1:21:58

Menina. Eu não sei. Talvez eu já tenha feito, isso não me é muito familiar. Mas talvez dependa de uma situação sim. Mas eu já não tenho mais espaço na minha vida para isso.

Letícia • 1:21:58 - 1:22:11

Mas quando você fala que dá esses berros, é uma coisa recente, é uma conquista? Isso tá num lugar de conquista, ou num lugar que você está tentando controlar?

Ruth • 1:22:14 - 1:22:56

Não, menina, acho que é um lugar de conquista, de libertação, de apropriação, de afirmação do meu espaço. E eu acho que eu já estou na volta de tipo de já, talvez já ter quiçá conquistado esse espaço para eu não precisar fazer isso. Mas se for preciso, também eu não tenho mais pudor de dar show, mas também é uma coisa que eu sei que eu estou podendo fazer no lugar da carreira onde eu estou, que eu posso fazer isso. E aí junto com a terapia entendendo, tipo, as formas que eu tenho de fazer isso mais eu não me, não sei conjugar esse verbo, eu não me tolho, eu acho que é isso, se eu precisar entendeu? E eu estou exercitando o não constrangimento. Eu fico com uma vergonha das coisas que eu vejo no audiovisual, na TV, eu fico assim, constrangida das coisas, com vergonha assim de querer enfiar a cabeça na terra, mas eu fico com vergonha e eu estou entendendo que eu não tenho que ficar com vergonha, porque quem faz merda são eles, tipo, muito constrangedor. Então eu estou aprendendo a dar vergonha para as pessoas que merecem carregar essa vergonha. Quem tem que carregar essa vergonha não sou eu.

Letícia • 1:24:09 - 1:24:14

Mas tem a ver com racismo, ou é genérico? Qualquer merda que as pessoas fazem?

Ruth • 1:24:15 - 1:24:45

Muitas vezes é porque agora que todo mundo é letrado, todo mundo sabe. Aí o povo já está sabendo. Os brancos já estão sabendo dar a volta no racismo que eles mesmos fazem usando a Angela Davis, usando bell hooks. Eles são muito espertos. Eles são muito espertos e se reinventam porque agora todo mundo é antirracista. Eles são racistas e falam que não foram ainda usando a letra...

Letícia • 1:24:52 - 1:24:53

E ainda cita em favor deles...

Ruth • 1:24:55 - 1:25:02

Mas aí eu não sei nem por que eu falei que eu dou show...

Letícia • 1:25:04 - 1:25:27

Por causa dos mecanismos de defesa. Você falou que dar show é um deles. Mas aí depois eu tinha falado que se isso era um lugar de conquista, porque eu acho uma potência,

você se sentir confortável de ter usado essa estratégia aí, porque tem gente que vai ficar lá na merda e não vai se colocar.

Ruth • 1:25:27 - 1:25:55

Eu tenho. Eu tenho colocado a merda no ventilador, assim, tenho falado o que eu puder falar, faço fofoca. Acho que fofoca é uma atitude política sim, porque as coisas acontecem na mocó. Um machista, um racista vai lá e faz com o outro e o outro vai e fica quieto. Eu sou a que divulgo para a equipe o que aconteceu, o que fulano fez. Com cuidado para não expor a pessoa (vítima), deixando a pessoa saber ou me autorizar a falar isso, ou quando não é alguém da equipe que aconteceu, aí que eu falo mesmo, que as pessoas precisam saber com quem elas estão trabalhando e do que essas pessoas são capazes de fazer. E as coisas chegam no meu ouvido, bem assim. Tô lá, quieta, dormindo, vem alguém e me conta uma parada. Eu quero resolver o problema dos outros. Mas aí também é muita, muita coisa, porque do tipo as pessoas não se crescem mais pra cima de mim, numa filmagem, sabe? Porque eu dou show assim. Do tipo aqui eu tinha que fazer uma cena nessa novelinha aí, que são muitas as camadas. Sabe quem é a Nathália Ponto Cruz? Você viu o vídeo que ela falou que o cara bateu no carro dela que ela nem ia ligar?

Letícia • 1:27:09 - 1:27:11

Eu compartilhei esse vídeo, é maravilhoso.

Ruth • 1:27:12 - 1:27:17

Então, é tipo assim eu já estou numa idade, eu estou velha então nem me atravessa porque...

Letícia • 1:27:17 - 1:27:18

Qual vai ser o custo benefício dessa batalha...

Ruth • 1:27:23 - 1:27:28

Do tipo. Enfim, essa produção que eu estou agora.

Letícia • 1:27:28 - 1:27:59

Mas isso, desculpa te interromper, rapidão. Mas isso aí cara, é muito uma filosofia de vida que eu tenho adotado também, tipo "Esse é um problema deles. Isso não vai nem chegar em mim". Como se tivesse um campo de força magnético e isso não vai me abalar. Eu falei isso, cara, não deixa tudo te atravessar. Que é uma estratégia de se proteger mesmo, porque senão a gente adocece, cara. Mas enfim, fala. Eu acho que você falou agora é

um pouco isso saber o momento de berrar, e o momento de falar não, isso aqui eu não vou deixar me atingir.

Ruth • 1:28:34 - 1:29:46

É muito complicado, né? Porque é do tipo na produção que eu estou agora. Eu vejo as meninas mais novas que eu, uma preta e uma branca, do tipo a produção colocando elas em situações...Eu tipo assim, "não gente, vocês tem que falar". E se deixar, eu vou lá e faço por elas. Eu não posso fazer isso. Elas têm que fazer, né? Eu posso ajudar conversando, falando da minha experiência e às vezes é difícil de ficar calado. Mas é assim comigo. Eu não deixo passar. Mas ia te dizer que são muitas camadas do tipo eu tinha que fazer uma cena nessa novelinha que eu estou fazendo. Que o meu parceiro levou um tiro e o tiro foi nesse braço. E aí quando você coloca a câmera no carro, eles chamam de gripar. Então o carro gripado, a câmera estava gripada na frente, então meu parceiro estava dirigindo um tiro aqui e a câmera estava aqui e eu estava desse lado, então a câmera não tinha como mostrar esse braço dele. Não aparecia pra câmera e o que a câmera não vê não existe, né? Aí a gente ficou ali quebrando a cabeça, por que se eu estivesse dirigindo, ele ia estar com esse braço aqui e a câmera ia ver. Aí beleza, ai. Só que era o que estava escrito para ele estar dirigindo. Aí eu estou lá, sonsa. Eu estou ficando muito sonsa. Eu estou lá assim, vivendo, esperando pra entrar na cena. Aí eu só estou ouvindo alguém falando dessas problemáticas. Ah, o braço é esse, não vai aparecer e tal. Aí alguém falou "Por que a X [personagem de Ruth] não dirige?". Aí alguém falou assim "porque ela nunca apareceu dirigindo". E eu não vou defender o personagem. Quem escreve são eles. A não ser que eu queira muito, né? Mas eles que escrevem eles que tem que lidar com a merda.

Letícia • 1:30:40 - 1:30:41

A burrice própria.

Ruth • 1:30:43 - 1:31:52

Do tipo eu estou sendo bombardeada no Twitter, não eu, o personagem. Algumas pessoas falam de mim, mas como a X [personagem] é chata, de como ela é repetitiva, de que é o mesmo texto e tal. É isso, ou eu faço outro texto ou falo aquilo. Não tô sendo paga para fazer isso, a não ser que eu quisesse muito. E no caso, eu tenho tanta coisa pra fazer, que foi uma primeira novela que eu peguei um personagem maior, que tinha muitas outras preocupações. Quem sabe numa próxima eu não sei, mas enfim. Aí, minha filha, alguém falou por que ela não dirige, Ah porque ela não dirige. Aí eu estou lá, como diz a minha irmã "momento assobio", aí eu fico, fiu, fiu, fiu. Aí a gente fez a versão dele dirigindo e eu no banco de cá. Aí, ele fazia assim, com o braço dirigindo, aí eu assim "Ó meu

Deus, está ferido". Aí ele "Não, tá tudo bem!" Aí a gente fez algumas assim. Aí era um carro automático. Aí o diretor falou quero algumas versões, então da X dirigindo. E eu "Massa". "Sabe dirigir?". "Sei dirigir". Aí do lado do carro fica o dono do carro, porque é um carro de alguém. Esse carro da cena é de alguém. Então o dono, a pessoa responsável por esse automóvel está lá e tal, tá tudo no seguro, mas ele está lá para que nada aconteça com o carro, né? Aí ele "Sabe dirigir?" e eu "Sei". Aí ele ficou muito preocupado de eu estar dirigindo. E tipo, sabe, não sei o quê. Aí ele botou um cara deitado no banco de trás pra caso eu precisasse. Ele não aparecia. Ele só estava deitado caso eu precisasse.

Letícia • 1:32:26 - 1:32:27

De quê? Pular em cima de você e dirigir o carro?

Ruth • 1:32:31 - 1:32:31

Me ajudar.

Letícia • 1:32:32 - 1:32:34

Te dar alguma dica de como dirigir o carro?

Ruth • 1:32:35 - 1:32:46

Sei lá, pra estar ali, me dando uma força. Aí eu falei "tá, massa". Aí fiz a cena várias vezes...

Letícia • 1:32:46 - 1:32:49

Mas você tava dirigindo real? Não era aquela coisa fingindo?

Ruth • 1:32:49 - 1:33:22

Dirigindo real, num condomínio, tudo fechado. Uma pista livre pra gente. E a câmera estava no carro, então não tinha ninguém precisando fazer foco nem nada. Era só dirigir e fazer a cena. E a gente ia e voltava e fazer retorno e ficava repetindo, fazendo em *looping* a cena. Aí eu fiz a cena, mandei muito bem, até porque eu tinha que realmente prestar atenção no que eu estava fazendo, então foi real. Eu tava realmente dirigindo, não tava fingindo, não estava interpretando. Eu estava dirigindo. Isso me deu uma tensão de estar ali cuidando, aí fiz a cena. Ótimo. Aí no final, minha filha, eu fui devolver a chave para o dono do carro, ai ele falou assim "Nossa, você mandou muito bem, os meninos ali estavam achando que você não ia conseguir". Aí eu fiquei assim "fala, não, fala, fala, fala, não fala, vou levar pra casa, não vou levar pra casa". Aí eu vendo o diretor se encaminhar para a próxima cena. Aí eu falei: (gritando) "Olha aqui! Não quero ninguém me dando elo-

gio por eu dirigir bem". Aí alguém falou "Ih, tá estressada". "Estressada não! Não quero elogio desse jeito só porque eu sou mulher. Eu sei dirigir." Aí eu: "Porra, caralho!" Aí fui fazendo estories [Intagram] pra casa. "Agora estou aqui fazendo cena na novela e o povo achando não sei o quê". Então, às vezes eu dou uns chiliques. Aí as pessoas ficam assim: "hi, hi, hi". Eu falo "Gente vocês pedem pra eu fazer isso. Eu sou muito legal, sou muito legal, mas vocês não querem que eu seja legal. Me ajuda a ajudar vocês. Vocês não querem". Do tipo a série que eu estou fazendo agora, a série não tem dinheiro, eu to ligada que é uma série que é B.O. Só que é uma série de tráfico, polícia, tiroteio, tiro, tiro, tiro, tiro. Essa é mais independentezona. Grana tem, né? Porque tem que ter grana pra fazer, mas eu sei que é uma produção mais pobre. Aí minha filha, tinha lá cenas de tiroteio e a gente atira com uma arma de *airsoft*, sabe? Ela é uma arma igual a de verdade, só que ela não sai tiro, ela sai, um gás, um som. E aí eu nunca tinha feito cena assim. Eu estava atirando pra cá e aí tomava bala daqui. Mas a bala que eu tomava daqui era um tiro real de paint ball, uma balinha de areia, que tinha uma pessoa com uma pistola de *paint ball* que ia mirar em algum lugar, aí na cena, naquela correria de *set*, muita cena pra fazer no meio dia, não dá tempo de voltar naquela locação. Entendo também o rolê dos produtores e tal, porque a coisa tem que acontecer, então é todo mundo tendo que enfiar o dedo no cu do outro, todo mundo pra por funcionar. Então fica todo mundo querendo enfiar o dedo no cu do outro. Eu estou aqui apontando pra cá. Aí o infeliz apontou a arma pra cá e a bala não sei onde bateu que voou um grazino de areia assim no meu olho fechado. E o diretor, gente boa pra caralho, meu parceiro, e olha que loucura, esse diretor gente boa mesmo, é muito massa! Eu adoro ele, mas olha que loucura. A família dele é de Minas. E um dia, que é a segunda temporada que a gente tá fazendo, na primeira temporada, os pais dele foram visitar o *set*, aí eu já sabia que a família dele era de Minas, que tinha alguém que era de Uberaba. Aí eu fui lá falar "Oi tudo bem, vocês são mineiros de Uberaba, ai a mãe dele falou, "a gente é parente dos X, ai eu "Já ouvi esse nome". Liguei pra tia Bimbinha, ela falou "Os X são uma família que trouxe a família da minha avó pra Uberaba, em algum lugar, eles foram escravizados deles".

Letícia • 1:38:10 - 1:38:15

Caraca, vocês tem essa memória ancestral, que incrível.

Ruth • 1:38:15 - 1 1:39:20

Porque tia bimbinha sabe da onde veio a vó dela com a minha vó...tia bimbinha é irmã da minha mãe, que é a irmã mais velha, então lembra de muita coisa, ela é tipo a griot da família. Aí, então ela sabe como a mãe dela veio pra Uberaba junto com a mãe e com a vó e elas eram tipo funcionárias dos X. Mas olha só que bizarro. A família do meu diretor

escravizou a minha família e hoje a gente trabalha juntos. Só que eu não sei se ele entende isso.

Letícia

Você já conversou com ele?

Ruth

Imagina eu chegar e falar isso? Ele vai falar não, que isso. Não tenho nem vontade de falar isso.

Letícia • 1:39:20 - 1:42:24

Ah, eu falaria super. E é isso. Eu estava ouvindo aquele projeto Querino, já ouviu esse podcast? Cara, escute, é maravilhoso! Projeto Querino, é daquele Tiago Rogero, e conta a história da escravidão do Brasil pelo viés, por outro viés que a gente não conhece, porque a escola não conta, né? E aí ele estava contando que a família não sei das quantas, que era tipo assim os milionários, porque eles tinham fazendas de café do Rio de Janeiro até São Paulo, tinham um número de escravizados gigantescos. E eu conheço a família, sei quem é. A minha tia é muito amiga, quase como uma madrinha de todas as meninas. Aí é bizarro, porque se você for voltar no passado, de fato, provavelmente a gente pode ter sido escravizados por essa família também. Mas enfim, aí queria saber de você agora pelo viés dessa questão da mulher.

Ruth • 1:42:24 - 1:42:55

Mas deixa eu te contar essa história do tiro? Aí minha filha, essa pedrinha é uma pedra pequenininha pegou assim no meu olho. Aí eu pensei "cara, se eu estivesse de olho aberto. Olha que merda. Aí entre um take e o próximo. Aí é isso que eu estou falando, que eu estou entendendo também, sobre a forma de falar, né? Aí entre um take e outro eu só chamei a assistente de direção e falei. E isso é ótimo também você falar desse jeito, que às vezes é melhor que gritar. Falei assim (baixinho) "Olha, acabou de acontecer isso, isso, isso. Se isso não for resolvido amanhã, eu não vou vir gravar, se eu não me sentir segura no set. Vou voltar para casa". Aí, na saída eu falei com os produtores. Não é possível que isso aconteça. Você acha isso normal? Aí eu choro...

Letícia • 1:43:31 - 1:43:42

Você chora fácil na frente das pessoas?

Ruth • 1:43:42 - 1:43:44

Muito. Aí eles, “olha você tem tem razão”.

Letícia • 1:43:44 - 1:43:50

Eu acho incrível que você chore e berre.

Ruth • 1:43:52 - 1:43:56

É muito perto, né? Berra chorando também...

Letícia • 1:43:57 - 1:44:05

Eu tenho muita dificuldade de chorar em público. Eu acho que tem um estigma em relação a isso. Eu não sei se a minha mãe que é assim também. Mas eu tenho muita dificuldade em chorar na frente das pessoas.

Ruth • 1:44:06 - 1:44:39

Eu não tenho controle. Quando vem, quando vem, já foi. Eu não tenho esse controle. E também estou achando bom não ter. Antes eu achava ruim, agora as pessoas ficam constrangidas “porque você tá chorando?”. Hoje eu levo mais de boa. Mas aí falando sobre a forma, isso eu estou aprendendo também. Aí outra vez nesse *set* e tinha uma cena que era mais emocional, aí o assistente de direção falou “Ruth vai para sua posição, por favor”. Aí eu vou pra minha posição, só que está passando luz, tá passando cabo...E eles querendo que eu esteja pronta para o ensaio, sendo que o ensaio não está pronto pra acontecer. E aí não tem lugar pra você ficar no *set*, porque tem muita gente trabalhando. Aí essa eu achei muito, muito madura. Eu falei: “gente, então, assim...”. E aí eu já fiquei puta e já comecei a chorar. E foi ótimo porque eu já fui na cena de uma vez. “Então gente, olha só, eu estou aqui pra fazer o que vocês quiserem. Quer ensaiar eu estou pronta, quer fazer a cena, eu estou pronta. Mas deixa eu ir fazer na hora que for para ir mesmo. Eu preciso que vocês me economizem, gente, eu preciso que vocês me protejam”. Aí todo mundo: “Tá certo. Tá certo. Desculpa, de nada. Perdão. Bem-vinda”

Letícia • 1:45:33 - 1:45:41

E você acha que isso é porque você alcançou um lugar? Ou você seria bem tratada ou a sua voz teria sido acolhida *at all*?

Ruth • 1:45:44 - 1:46:16

Eu acho que tem duas coisas: hoje em dia as pessoas têm medo de pessoas pretas e junto com isso vem o lugar que eu ocupo, que as pessoas acham que tem um pouco de medo de mim assim, ou do que eu posso falar. Não sei o que é. Pode ser funcional, mas

é chato, porque aí você deixa de ser gente e passa a ser uma mulher negra. Só queria ser atriz.

Letícia • 1:46:16 - 1:46:18

Queria ser uma mulher, né?

Ruth • 1:46:19 - 1:46:30

Tipo assim, acho o máximo ser preta, mas tipo só queria fazer minha cena. Mas terminei o que eu queria te contar.

Letícia • 1:46:31 - 1:46:49

Acho que está lindo. Eu só queria e acho que isso nem estava no roteiro, mas eu queria puxar um pouco mais sobre essa questão da objetificação. Você falou da perda de subjetividade no seu trabalho, às vezes as pessoas não veem essa coisa mais subjetiva e às vezes também é meio objetificado.

Ruth • 1:46:50 - 1:46:53

De várias formas.

Letícia • 1:46:53 - 1:47:03

E enquanto mulher? Em sua vida, você tem uma percepção do quanto seu corpo foi objetificado. Como você lidou com isso?

Ruth • 1:47:03 - 1:53:50

É muito louco você falar isso, e eu não sei se eu acho que tem a ver com o que eu estou pensando aqui, que quando você fala de objetificação do corpo, me vem uma coisa mais relacionada ao corpo mesmo no sentido de sexualizar ou sensualizar, de objetificar esse corpo no campo sexual. E acho que isso acontece. Mas acho que estou ficando muito mais esperta com isso. As mulheres estão ficando mais ligadas com isso de uma forma geral. Hoje em dia tem em alguns canais, tem uma pessoa que é o coordenador de intimidade, que é alguém que vai estar ali pra garantir que os acordos feitos antes da cena sejam cumpridos. Porque às vezes você combina uma coisa, ensaia de um jeito e chega na hora do quente, filha...Então, hoje existe uma pessoa, nem toda produção, mas o ideal é que tenha uma pessoa que vai estar ali, e isso já é muito comum na gringa, que vai estar ali pra garantir que nada passe do que foi combinado, né? Acho que é coordenador de intimidade. Mas, enfim, tem esse rolê. Ah, é muita coisa que você tem que lidar. Falou de objetificação, teve uma cena numa série que eu estava tomando banho com meu marido, os dois pelados no box, banheiro mega pequeno pra entrar, trilho de câmera, gente, muita

gente. Aí era um carrinho, o box tava lá embaçado e eu esfregando as costas dele e tal. Não dava pra ver, eu estava de peito de fora, com tapa sexo, ele também com tapa sexo, não mostrava nada, só silhueta e tal. Aí a câmera vinha vindo. Aí a gente saía do box, parava em frente o espelho e parava junto de mim e a câmera pegava a gente pelo espelho. Aí o diretor, depois de ter feito isso, queria inventar mais um plano que a câmera pegasse por cima do box. Que não tem problema nenhum fazer, mas o que isso acrescenta ou não na história. Aí a preparadora de elenco estava lá e falou assim "Cara, você acha que precisa? Já tá tão bem contada isso aqui", que ela estava vendo no monitor e eu ouvindo. Aí eu aqui com os câmeras: "precisa não" (baixinho). Aí ela conseguiu convencer o diretor e não teve. Então é tipo, são muitas pequenas camadinhas. E todo dia é um rolê, velho, que você tem que resolver. Tem que escolher tipo também deixar os outros se responsabilizarem pelas merdas deles, né? Mas aí quando você fala dessa coisa da objetificação, me vem, acho que eu nunca tinha pensado nisso, mas eu acho que também tá virando ou já se tornou, não sei, em algum lugar, um tipo de objetificação, esse lugar do sofrimento preto, o lugar da mãezinha da favela que perde o filho. E que daí toda uma trama se desenrola. Bem complexo essa fala, porque quando eu falo isso, acho que eu posso ter como resposta: Ah, então agora eu só posso contar histórias felizes, não posso mais contar a violência, então, é o que? Censura para as narrativas? E não é isso. Acho que todo mundo pode fazer o que quiser. Eu acho muito bonito que todo mundo consiga fazer o que quer. Enfim, sobre esse outro tipo de objetificação. E aí eu paro para ver o quanto isso me atravessa. Eu estou fazendo esse filme, essa série onde eu sou uma chefe do tráfico. Aí, a continuísta, que eu já conheço, de vários outros rolês e outros trabalhos, chegou pra mim e falou assim: "mas está ligada onde você tá?" Eu falei "Em X [bairro do Rio de Janeiro]". Ela: "Então, tá vendo que é uma encruzilhada?". "Sim, to vendo que é uma encruzilhada". Aí ela "Aqui que a gente filmou X [filme] que o X [diretor] dirigiu. E o filme tá incrível. Eu já vi o filme.

Letícia • 1:54:32 - 1:54:32

Recente?

Ruth • 1:54:33 - 1:54:34

E não foi para as telas.

Letícia • 1:54:35 - 1:54:36

Vai lançar?

Ruth • 1:54:36 - 1:54:36

Vai lançar ainda. Aí, minha filha, você me chamou pra falar, né? Ai eu já fiz duas sessões de análise nessa semana. Se deixar faço todo dia.

Letícia • 1:55:15 - 1:55:20

Que delícia, eu tenho preguiça um pouco de análise. Eu estou fazendo de 15 em 15 dias, agora.

Ruth • 1:55:20 - 1:55:50

Minha madrinha que fala que não tem assunto pra toda semana não. Eu tenho muita coisa pra trabalhar. Minha cabeça é assim... Ai o X [diretor do filme] pegou o X [história do filme] e transpôs para a favela. Maravilhoso. Massa. Eu amo o trabalho do X [diretor]. Eu acho ele foda. E ele me convidou para fazer. Eu falei "Vou fazer, claro".

E aí tem um personagem que ele é do bando dos traficantes, que ele é meio diabo assim, ele que é o poder, e ai ele provoca, ele dá um tiro na direção da polícia e provoca um tiroteio. E nesse tiroteio minha filha morre e aí começa a guerra. Então o estopim...

Letícia • 1:58:00 - 1:58:01

É a morte da sua filha.

Ruth • 1:58:02 - 2:01:10

Isso. E aí o X [diretor] fala e, eu concordo com ele, que não tem coisa mais, não existe uma coisa mais trágica do que a morte de uma criança. Então, isso é o começo da guerra. Assim, eu fui lá, eu aceitei fazer o filme, eu quis estar nesse projeto, é lindo, lindo. O projeto de todo é meio operístico assim, ele é de cenário, de figurino, de vento. É lindo. Mas aí, minha filha, o que eu tava dizendo que eu aceitei fazer esse filme, ele me convidou para fazer e eu ia fazer tipo e aí nesse caso, não tem porque eu ir lá no filme do boy pra falar pra ele mudar o filme dele. Ele quer contar essa história. Eu topei fazer, eu falei: "vou fazer porque foi a oportunidade que eu tive de fazer um filme do X [diretor]". Mas assim véi. Não tenho mais condição de todo filme...tipo porque eu fiz uma vez um filme e aí chorei direito. Aí todo mundo me quer pra esse personagem da mãezinha chorona e que eu acho muito válido, tem que contar a mesma história das mulheres lá. Mas não tem só isso pra falar. E aí minha filha, que voltando agora a continuista veio falar assim: "Sabe onde é que a gente tá? Na encruzilhada que a gente fez o filme do X onde você perdeu a sua filha?" Segundo filme que eu estou fazendo no mesmo lugar e cena de tiro.

Letícia • 2:01:18 - 2:01:26

E não é só você, mas é o lugar também, sendo estigmatizado como esse lugar também, né? E as pessoas que vivem ali.

Ruth • 2:01:26 - 2:03:33

Na verdade, nos dois filmes esse lugar não é identificado. As produções escolhem porque é seguro, não tem tráfico, tem milícia. Então a gente indo pro set, saindo da base, que era a quadra da escola de samba do lugar, para ir até o lugar onde a gente fazia a casa do meu personagem, que era a casa do tráfico, que era uma casa que eles pegaram, alugaram e transformaram na casa do tráfico. Aí a gente ia, meus colega, tudo com cordão de ouro, figurino, com radinho, com pochete, eu com uma pistola que tem o cabo de madre-pérola com uma coroa de vitrais, porque ela era a imperatriz do tráfico.

Letícia • 2:04:08 - 2:04:21

Mas você está dizendo então que esses personagens é uma certa forma de repetir uma história que já tá dando, que já deu o que falar também, né?

Ruth • 2:04:22 - 2:04:35

Qual foi o termo que você usou? A objetificação eu sinto como uma espécie de objetificação da dor do povo preto da favela.

Letícia • 2:04:35 - 2:04:42

Um nome que eu dou é um sadismozinho da branquitude, sabe? E eu estou muito nessa pegada. Minha dissertação é muito sobre essas novas possibilidades de narrativas de histórias de mulheres negras. Cadê a representação de outras possibilidades de ser negro no mundo, sabe?

Ruth • 2:06:03 - 2:06:06

Com certeza.

Letícia • 2:06:07 - 2:06:38

E aí é isso. Estou lendo uma autora agora, que é a maravilhosa Saydia Hartmann "Perder a mãe". E ela trabalha sobre arquivos da escravidão. Só que ela chega nesses arquivos e ela não encontra narrativas sobre mulheres negras no período da escravidão. A mulher negra ou ela é uma mulher que foi assassinada na hora que foi vendida na transação ou ela é uma prostituta nos prostíbulos. Ou é só isso que ela encontra e ela começa a trabalhar em cima desses arquivos, fabulando, o nome da técnica que ela desenvolve é fabulação crítica.

Ruth

Ela inventa histórias?

Letícia • 2:07:00 - 2:07:31

Ela não inventa completamente, mas preenche umas lacunas que estão ali. Ela tem uma ética que impede ela de inventar completamente, de criar uma história que não seria possível. Mas ela preenche essas lacunas de inexistência, sabe? E a minha pesquisa vai muito nesse lugar também, de querer trazer outras histórias. E eu acho que é isso. É um movimento de daqui alguns anos a gente ter, quando alguém olhar para trás, vai saber que existiram outras possibilidades ser mulher negra no mundo. E não só esse corpo objetificado, que está sofrendo o assassinato do seu filho, o espancamento na favela, a empregada doméstica. Eu chamo também um cubículo existencial. Só até aqui que você pode existir, daqui pra fora não. Não é muito adequado que você exista, sabe?

E a gente, mulher, negra, quando a gente escapa do estereótipo, a gente é estereotipada de arrogante e, sei lá, que dá chilique, metida. Quem é você para estar fazendo isso? Para estar ocupando esse papel? Então são muitas camadas e aí a minha proposta é um pouco essa. Fiquei muito feliz de você ter topado porque sua história vai ajudar muito.

Ruth • 2:11:46 - 2:11:47

Ai minha filha, eu falo pra caralho. Enfim, você falando sobre isso de existir num cubículo. (...) Uma novela teve o maior quiprocó porque era uma novela que se passava na Bahia e não tinha preto, todos os protagonistas eram brancos. Aí o povo caiu de pau, os atores se rebelaram lá dentro, foram conversar com não sei quem e nada ou quase nada aconteceu. O que aconteceu foi que depois dessas coisas, aí tudo que era participação, aí o povo acha que vai resolver assim, do tipo, tem participação de um médico? Aí chamam um preto, participação de advogado, dentista e chamam um preto. Daí os personagens que têm profissões de poder aí eles colocam os pretos, mas é participação, tipo um médico que não fala nada, só fala: "o senhor está bem". Enfim, mas aí eles acham que conser-tam assim. Corta para essa novela [que ela participou], colocaram várias pessoas pretas. Aí minha filha me chamaram pra fazer um teste pra X [personagem]. O que me contaram? Porque é assim, eles te chamam pra fazer uma novela e eles não tem todos os capítulos escrito. Eles não sabem o que vai ser, a gente não sabe o que vai ser, a novela é uma obra aberta. Pode tanto dar bom quanto dar ruim. E aí, minha filha, eu que tinha sido chamada pra ser, porque o que me venderam é que era para ser uma protagonista da novela. Se você olhar em todo lugar que você vê na novela, a cara da novela é X, Y, Z, W [protagonistas] e eu com o perucão lá. A cara da novela somos nós. Antes de estreiar a novela, tinha uma foto gigantesca minha e da X no W [festival de música]. As pessoas me mandando e eu assim. "É isso mesmo, velho?"

Letícia • 2:17:52 - 2:17:56

Mas se foi vendida como protagonista, porque você desconfiou?

Ruth • 2:17:56 - 2:18:05

Na verdade, venderam como uma das protagonistas, não como a protagonista. Ai vi a minha fotinho lá no...

Letícia • 2:18:05 - 2:18:06

Com essa expressividade toda.

Ruth • 2:18:07 - 2:18:41

De tanta gente na novela porque eu estou lá? Aí eu perguntando pra X [atriz] "porque eu que estou lá?". Aí ela fez assim pra mim, X [atriz] é muito esperta, uma pessoa muito inteligente, ela falou assim "Você não sabe?".

Ruth • 2:18:41 - 2:19:15

Aí eu: "Porque eu sou preta? Mas eu sou protagonista". "Também, mas...". Aí eu fui entendendo todo o jogo, então é muito bom pra eles que eles tenham na frente uma cara de uma mulher preta, porém, quando você vai assistir a novela, joga meu nome no Twitter, joga X [nome da novela], ou X [nome da personagem], o povo fala assim: "O personagem mais chato da novela".

Letícia • 2:19:30 - 2:19:34

E como é que você fica? Puta ou você leva de boa?

Ruth • 2:19:36 - 2:20:08

Do tipo assim nem dá para eu ficar puta porque eles não estão inventando uma parada. Meu personagem, ele fica orbitando o personagem da X [atriz] falando o mesmo texto a novela inteira. As pessoas do Twitter falam isso "Esse personagem dessa atriz Ruth, é muito chato, só fala a mesma coisa". E ela é uma chata que só fica falando isso. E aí eu te pergunto: Eu fiz alguma capa de revista? As quatro fizeram. Eu não estou falando que eu tenho o mesmo tamanho delas. Elas são muito mais famosas que eu. Tão no rolê há muito mais tempo, estão com outros trabalhos também, tem as suas assessorias próprias.

Letícia • 2:20:46 - 2:20:48

Mas essa novela podia ter te projetado pra essa perspectiva.

Ruth • 2:20:48 - 2:21:35

Essa semana, você pergunta como eu me posiciono, eu liguei pra X, que é assessora da X [empresa], e falei "Por que eu não estou fazendo nenhuma capa?". Aí ela falou "A gente sugeriu seu nome pra várias". Ela falou "Vou tentar te ajudar. Liguei no X [jornal] pra falar com alguém que ela conhecia. A pessoa falou: "Capa não rola, rolaria uma matéria". Mas por exemplo, quando eu vou ver, olhar pra trás, a Taís Araújo, quando foi protagonista da Cor do Pecado, ela não sei se você soube dessa história, não fez nenhuma ou uma capa. Enquanto Giovanna Antonelli fez não sei quantas. E ela era a protagonista real da história. Eu sou uma protagonista de cota porque não tem trama. Eu lembrei disso porque você falou do cubículo. Eu fico a novela inteira repetindo a mesma coisa. Ela não tem vida. Ela é linda com aquele cabelão, com as roupinhas bonitinhas. Nada aconteceu com a X [personagem], só ficou ranhetando.

Letícia • 2:22:03 - 2:22:06

Porque, né?

Ruth • 2:22:06 - 2:22:10

Ai, eu não sei, menina. Eles não conseguem. Eu vou ensinar pra ele, não? O quê que eu vou fazer? Eu vou fazer a novela. Eu fiz sim. Foi ótimo e uma merda, e ótimo, e uma merda.

Letícia • 2:22:36 - 2:22:46

E é isso. A gente tem sempre que saber que vai ter merda. A gente sempre vai ter que saber que vai ter merda.

Ruth • 2:22:46 - 2:22:48 • 100%

Exatamente. E aí você escolhe qual merda você vai limpar. Vai dar ruim, sempre dá ruim. E eles não entendem. Eles não sabem. Ai eu falo, aí eu choro e eles ficam assim. "Mas tá melhorando". Aí eu falo "Pra quem, Brasil? Ou você é idiota, ou você acha que eu sou idiota". E agora, se todo trabalho que eu tiver, eu tiver que ter esse trabalho, aí eu morro amanhã. Ah, então eu tô assim "Tá, vocês querem que eu seja protagonista, vou ser protagonista". Enfim, assim, né? Escolhendo as coisas...

Letícia • 2:23:48 - 2:23:53

Desconfiada, né? E você fica sempre desconfiada, sempre com o pé atrás.

Ruth • 2:23:56 - 2:24:23

Você falou do quadradinho, do cubículo e eu lembrei disso, porque até quando você chega, você não chega, você nunca chega. E aí você vai ver as histórias de outras atrizes pretas é daí para pior. Você olha para o lado, conversa e você fica assim (boca aberta).

Letícia • 2:24:25 - 2:24:27

Mas mulheres do mesmo patamar que você.

Ruth • 2:24:28 - 2:25:02 • 94%

Até maiores e até maiores coisas acontecem que você fica assim "Se fulano passa por isso, então eu tô no lucro, véi". É muita loucura e muita, muita coisa errada que acontece. Muita coisa errada que acontece. Diretor de novela de época, vendo uma atriz preta que vai fazer uma escrava, "Ah não, está muito bonita, põe uma *scar* nela e a atriz "Nas costas, né?". Porque levou uma chicotada. "Não, na cara, que tá muito bonita". Seu olho verde tá me incomodando "Põe uma lente escura nela". Fazendo uma escrava de olho verde? Põe uma lente escura. É tipo baixaria.

Letícia • 2:25:20 - 2:25:27

Baixaria, sim. E qual é o seu lugar de se sentir plena na sua profissão?

Ruth • 2:25:28 - 2:26:10

Na minha profissão atualmente o que está me dando tesão são personagens mais solares. Menos grudados com o cotidiano, com o realismo. Agora eu estou esperando pra saber, tá pra sair hoje, se eu vou pegar um filme que o projeto é filmado com pessoas, e depois a diretora e a equipe fazem um desenho em cima do que é filmado, então é uma animação. Então é uma coisa super de outro lugar que eu estou doida pra pegar, pra eu trabalhar e não ter B.O. para resolver, entendeu? Por um lado é muito bom ver as mudanças, as coisas que vêm. E por outro, é muito interessante botar o pé no chão e entender que isso acontece com gente maior que eu. Então é bom ter essas duas pontas da corda, sabe?

Entrevista Érika

Letícia • 0:03 - 0:39

Então querida, obrigada, quero te agradecer por ter topado. Acho que vai ser muito importante a sua participação na pesquisa. Eu estou entrevistando com você quatro mulheres que se auto declaram negras e você é a única mulher trans desse conjunto de mulheres. Mas é justamente porque eu estou buscando ter uma heterogeneidade de possibilidades de ser e estar no mundo para mulheres negras. Então, ter você hoje vai representar uma parte muito relevante para essa conversa. Então queria começar perguntando o seu nome, sua data de nascimento e onde você mora.

Érika • 1:30 - 1:31

Meu nome é Érika, data de nascimento é X/X/1984

Letícia • 1:43 - 1:47 • 98%

E você, mora no Rio de Janeiro? Que lugar você está morando?

Érika • 1:50 - 1:50

Moro no X.

Letícia • 1:54 - 2:22

Bem, então queria que você começasse a conversa contando um pouco sobre a sua infância e como que era sua infância e onde você morava, como era composta a sua família, como eram as suas condições materiais, enfim, como que era sua infância.

Érika • 2:27 - 2:56

Nasci na X [comunidade popular do Rio de Janeiro], venho de uma família pobre, negra e favelada. Minha infância se consiste em diversos momentos, alguns momentos ótimos, outros momentos não muito bons, né? Falar da minha infância é muito difícil. Esse momento não foi muito agradável, eu hoje entendo que eu fui uma criança violentada sexualmente pelo meu tio. E isso marcou e fez com que eu me tornasse essa liderança na busca pelo direito dessas pessoas, da vivência e da sobrevivência dignamente. Então, estudei na escola X depois eu passo no preparatório que é um concurso que prepara para as escolas técnicas e depois eu faço o 2 grau na escola Y, mas aí eu vou me consolidando, me constituindo nessa identidade forte que é a Érika. Mas falar da infância é algo que eu tento a todo momento não lembrar, porque ao lembrar eu revivo a violência que eu sofri nesse período que eu sofri na minha vida.

Letícia 4:24 - 4:59

E você falou da sua formação e da sua escola. E você acha que esses espaços de educação foram espaços que te ajudaram enquanto formação mesmo para sua identidade, seja essa identidade racial, seja para sua identidade de gênero? Como que você foi se entendendo nesse lugar quanto a sua identidade, tanto de gênero quanto uma pessoa negra? Porque você é uma pessoa negra, de pele clara. E isso foi sempre dado para você. Ou isso foi construído. Você foi se formando para perceber essa consciência?

Érika • 5:16 - 5:32

Então, nesses espaços educacionais não foi nada além de uma formação de identidade ou construção de algo social, esses espaços me tornou, me ajudou a ser um ser humano para além dessas categorias que a gente tende a todo tempo categorizar. A questão da negritude sempre me atravessou mesmo não sendo uma mulher retinta, porém já estar nesse lugar que eu vivo, dentro da X [comunidade], já é um demarcador desse lugar. Porque as favelas são compostas majoritariamente por pessoas negras. Em diversas tribos, algumas mais retintas outras não, mas quando a gente olha pelo tipo sanguíneo e a formação familiar você vai identificar essa negritude muito forte. Então, esses espaços contribuíram pra mim enquanto ser humano, sabe. Acho importante isso, quando a gente se constrói dentro de um espaço favelado a gente não se constrói na perspectiva...em identidades, a gente se constrói enquanto seres humanos, primeiramente, porque eu entendo que hoje por mais que exista um debate muito grande dos espaços favelados, sobre a pobreza, sobre o racismo, ainda assim o pobre, a pobreza está em volta mas o pobre ainda continua sendo pobre. Os negros continuam sendo violentados cotidianamente, a população de travestis e transexuais continuam sofrendo transfobia, então esses seres se constroem a partir dessa humanidade e dessa vivência desse coletivo, dessa coletividade dentro desse território. Então hoje se discute muito essas coisas que atravessam nossos corpos mas o principal que nos une e sempre nos uniu é a sobrevivência dentro desse lugar.

Letícia • 7:44 - 7:59

Então você disse que a questão dessa identidade comunitária e de estar nesse mesmo contexto é que foi a identidade que prevaleceu para você?

Érika • 8:01 - 8:06

Exatamente. Que aí envolve a questão da segurança alimentar, envolve a questão do enfrentamento ao racismo. Há anos atrás essa discussão não era pautada dentro desses espaços, o que a gente pautava o tempo todo era a sobrevivência. Sobreviver dentro

desse espaço que é retirado o tempo todo...que não existe políticas públicas. Como pensar a partir desse lugar de sobrevivência... e não é só uma questão de violência urbana é uma subtração dos direitos, né? Então esse lugar é construído e essa pessoa é construída a partir desse combo não só social, mas de se autoafirmar dia após dia dentro desse lugar.

Letícia • 8:56 - 9:34

Eu entendi que essa a questão de estar na sobrevivência, de estar enfrentando e correndo atrás de direitos básicos era uma prioridade, para além da questão de se entender enquanto a pessoa negra ou uma questão de gênero. Mas e aí você, você reconhece, então, que é sua vivência comunitária, esse vínculo comunitário foi a sua formação humana? Você acha que teve algum outro processo formativo na sua vida, um lugar que você frequentou, que você considera que tenha consolidado para você essa formação e essa conscientização. Além da experiência na vida prática de estar vivendo uma situação de ausência de direitos, outros espaços formativos contribuíram para que você se formasse enquanto esse sujeito que você é hoje?

Érika • 10:19 - 10:52

Eu considero que todos os espaços eles vêm com uma contribuição, né? E aí eu acho que vai a partir do que você procura enquanto formação. Tudo me convém mas nem tudo me era permitido. Então cada lugar que eu passei, sendo espaços institucionalizados de educação, mas também coletivos, vivências coletivas de grupos foram me formando um pouco. Por exemplo, hoje a gente discute a questão do enfrentamento ao racismo dentro dos espaços favelados, coisa que antigamente não se discutia, hoje a gente pensa a questão da trans, naquela época era só travesti. São referências que vão sendo construídas fora da comunidade, que nos é trazido. Porém a gente absorve ou não a partir da realidade do território. Então, por exemplo, hoje a gente não tem uma referencia de um homem trans favelado, porque essa não é a nossa realidade. A realidade da gente é a travestilidade. É o que a gente conviveu na década de oitenta, noventa e que a gente começa a entender esses corpos tranvestigeneres dentro desses espaços. Todos os espaços que eu passei, tanto as organizações não-governamentais, quanto os espaços de educação foram espaços que me formaram, me constituíram enquanto uma mulher liderança, trans, negra, favelada. E algumas coisas foram, de alguma forma repartida e construída a partir desse lugar.

Letícia • 12:18 - 12:50

Mas aí você pode dizer para mim quais foram esses espaços, fora a escola, quais foram essas instituições que você frequentou? Você também criou uma instituição. Então, mais do que participar, você funda uma instituição. Eu queria que você falasse um pouco disso, assim, desse seu lugar de participante de movimentos, fazendo parte dessas instituições e, por fim, fundando uma instituição que é a X.

Érika • 12:52 - 13:26

Eu adentro o movimento em 99, sem saber, sem entender o que era política pública, sem saber que eu enquanto uma líder comunitária poderia ter esse direito garantido perante a lei. E aí eu passo por algumas organizações na X [comunidade] era o Y [instituição comunitária], o Y [instituição não-governamental internacional] foram um dos espaços de formação dessa líder, foram os principais. Um me formou educacionalmente, o outro me formou em um olhar de trabalho social perante a comunidade, de como identificar os problemas e de como a gente transformar isso em sonho, como demandar isso aos gestores que são responsáveis pela garantia do direito da nossa população como um todo, e não diria a população apenas LGBT. Porque eu acho que a gente fica o tempo todo especificando, segregando, segregando, só que quando a gente olha para o território favelado, a questão LGBT é mais uma das questões que pairam por essas comunidades. Então são um aglomerado de demanda que esses corpos vão ser atravessados no decorrer de sua trajetória. Então a educação, a saúde, soberania alimentar, o racismo e a segurança pública, e a violência, o espaço e a falta de política. Então tudo isso vai sendo construído a partir desses lugares que eu começo a frequentar. A gente começa a perceber que existia a possibilidade da criação desse novo olhar.

A minha organização ela emerge, surge pela falta de uma política pública. A Érika acordou e quis criar o grupo X. O grupo X só foi criado porque existe uma necessidade de ter um olhar minucioso para essa comunidade, entendendo que a gente tem avanços na sociedade sobre a questão LGBT mas que a gente não usufrui desses avanços. Então, por exemplo, a gente tem a criminalização da homofobia só que se a gente faz essa denúncia aos órgãos competentes, essa pessoa [violador] mora a três casas da minha. Então como garantir a segurança dessas vidas na denúncia de violação de direitos? Então é pensar em projetos interventivo com a missão não só de garantir o direito, mas de ampliar os olhares e de pensar num projeto de longo prazo. A gente quer um resultado. O resultado é a criação desse espaço, por exemplo, dentro de um território dominado pelo tráfico. É ter um espaço ali, como é dito na comunidade, a "casa dos gays", isso é algo que chama atenção dentro de uma comunidade que é diversa e que tem diversos poderes paralelos, civis armados. E aí, como garantir esse espaço? Então, o nosso trabalho, ele surtiu efeito. Só de ter o espaço e de ter uma credibilidade, e de ter um cuidado, a nossa casa hoje, a

Casa Y, ela não só atende a nossa população LGBT, a gente atende a comunidade como um todo, porque esse é o senso, não só enquanto liderança, mas de coletividade, que tudo que atravessa o meu corpo, os corpos transvestigêneres, vai atravessar a comunidade como um todo. Então, é uma necessidade de pensar nesse projeto de longo prazo, mas na questão horizontal, de coletividade.

Letícia • 17:33 - 17:41

Então não existe mais o X [instituição criada por Érika], e agora é Casa Y? Ou são duas coisas?

Érika • 17:42 - 18:13 • 94%

Não, são duas coisas distintas. A Casa Y é um projeto do X, que é uma perspectiva que o coletivo decidiu que a gente tem a tendência de homenagear as pessoas quando elas se vão. E aí a gente tem outro olhar. É preciso demarcar porque o nome é um demarcador político de que a política só existe aqui hoje, através de uma travesti. A travesti que trouxe esse debate para esse centro, para essa comunidade como um todo e para outras também na América Latina. Então, é importante que a gente faça esse demarcador.

Letícia • 18:37 - 18:50

Entendi, muito bom! E como é esse atendimento desse trabalho. Você tem um número de pessoas que frequentam o espaço? Vocês fazem formação?

Érika • 18:55 - 18:56

Então, a gente tem diversos atendimentos. Dentro desse espaço transcorrem diversos projetos, projeto de informática que é pra toda comunidade, o observatório de violência que vai contabilizar e mapear a questão da violência da nossa população, dentro das favelas do Rio de Janeiro. A gente tem a formação da escola Z, que vai formar mulheres trans negras, líderes na identificação dos seus problemas a partir dos seus territórios e como incidir nas políticas públicas, na construção de tentar resolver ou minimizar as violências sofridas dentro daquele território. A gente tem o Centro W, que é financiado pelo governo do Estado, os técnicos. Então a gente tem uma equipe técnica, o psicólogo, o assistente social, a gente tem advogado, técnicos que recolhem as demandas e aí a gente constrói política pública, já que não tem dados sobre esse lugar, a gente, a partir desses projetos, a gente demanda do Estado política pública e recurso para poder atender as comunidades como um todo. Então é um espaço completamente movimentado, mas também um espaço de formação, de sensibilização da comunidade como um todo. Então, pra gente o ganho maior é quando a gente tem...por exemplo, a gente tem uma família que é

atendida pelo psicólogo, o marido, a mulher, pessoas cis, né? Então, esse outro olhar de uma nova construção de que a gente sai daquela lógica de que é uma "casa de gays" e que só vai frequentar gays, que vai frequentar só viado, e não, a comunidade se apropria daquele lugar e começa a construir um outro tipo de relação.

Porque esse espaço também foi pensado como uma metodologia de sobrevivência, uma metodologia de sobrevivência para a nossa comunidade LGBT, porque quem vai garantir a existência dessa população são, infelizmente, as pessoas cis, heteronormativa. Então, por exemplo, se tem uma menina que vai apanhar na boca, essas pessoas que estão frequentando esse espaço vão ser defensoras desse direito, e vão estar mais sensibilizadas. Então são metodologias que a gente vai criando para a existência da nossa população. Então essa troca é importante porque a gente sai desse lugar de segregação, e da educação dos pares para si mesmos. Na verdade o que o X fomenta, quando fala em conexão ele vai conectando todas as diversidades, é uma diversidade dentro de um globo. Então, como conectar não só para a garantia de direito, mas da vida dessas pessoas.

Letícia • 22:27 - 22:33

Muito legal. Vocês estão com o site?

Érika • 22:33 - 22:59

Nosso site está em processo de elaboração. A gente tirou do ar porque éramos uma organização de médio porte. Mas hoje a gente tem muito mais recursos para a manutenção desse lugar de divulgação de informativos da nossa população.

Letícia • 23:10 - 24:52

Então, agora eu queria entrar um pouco em aspectos mais subjetivos. Acho que minha pesquisa entra muito nesse lugar dessa relação da construção identitária de pessoas, mulheres especificamente negras, e essa outra coisa o sentimento de pertencimento. Eu queria que você falasse um pouco sobre isso. Em que espaços na sua infância e adolescência você se sentia pertencente? Se tinha um reconhecimento e identificação como uma pessoa negra? Não sei se na sua infância como que era ainda a sua percepção sobre sua inserção de gênero, não sei se esse seria o termo correto, mas se você já se identificava enquanto já uma mulher ou não. Como que era o sentimento de pertencimento tanto na questão racial, quanto na questão de gênero ou no sentido de território mesmo. Você tem uma relação muito, muito profunda e com o seu território, então estar no seu território era um lugar que você se sentia pertencente? Você se sentia fazendo parte ou não? Tinha algum conflito por conta da questão racial, por conta da questão de gênero?

Me conta um pouco como que era isso para você, quando você era mais nova, na sua adolescência, na infância?

Érika • 24:56 - 27:50

Então, lugar de pertencimento, por exemplo, se tu está em Moçambique, por exemplo, na África, a questão da negritude não vai ser algo que vai atravessar esses corpos, né? Eu fui um homem gay, e isso foi um processo. Mas mentalmente eu já me via nesse lugar, mas não era algo que me atravessava. Não era algo que requeria uma atenção. O que nos chamava atenção naquela época, do pertencimento, é a melhoria desse território. A questão de gênero, a questão racial, não era algo que nos atravessava tão fortemente. Apesar de viver transfobia, apesar de viver violências sobre a questão étnica, mas o que nos chamava para a luta era o bem estar. Como garantir a questão da soberania alimentar, do saneamento básico. Isso era algo que nos atravessava recorrentemente, mais forte do que propriamente a questão do racismo. Não é que a gente naturalizava. É que todo mundo sofria isso, mas não era uma pauta de imediato a ser discutida. A pauta de imediato era pensar no saneamento básico que estava a céu aberto, por exemplo, e isso atingia uma família na questão da doença. Então isso era uma coisa que se pensava que a gente trabalharia dentro desse espaço pra melhoria. Hoje a gente discute esse lugar do racismo, mas esse pertencimento que você puxa, não era algo que era muito latente. Porque já era dado, como em Capetown ou Moçambique, é negro, isso nos atravessa aqui no Brasil de uma forma mas que lá não é isso que vai ser discutido. Mesmo a gente percebendo que existe racismo também naquele país majoritariamente de negros. Então o que nos atravessava era esse pertencimento territorial, e a transformação desse território.

Letícia • 29:00 - 29:19

E aí, como é que se dá o seu processo de construção da sua identidade de gênero? Agora falando de seu processo de transição. Como que foi essa percepção na sua vida e em que momento você vive esse processo?

Érika • 29:24 - 33:41

Então, eu sempre fui uma criança transviada e que não me identificava com as brincadeiras. Isso é muito latente também, apesar de não discutir diversas coisas, a comunidade adquire algumas coisas da sociedade como um todo. Então, homem brincava com bola, menina ficava na cozinha, brincava de boneca. Inconscientemente, você já estava educando aquela criança para ser mãe e aquele menino para ser jogador. Esses eram os sonhos que nos eram construídos, um sonho coletivo. Mais louco ainda e com o passar do tempo que a gente vai se tornando essas lideranças, a gente vai transformando isso e di-

zendo que homem não tem só a bola e as mulheres não têm apenas o brinquedo de casinha. Então acho que a gente vai construindo uma nova realidade de visão de mundo, né? Então, minha identidade ali já era latente, porque eu não me enquadrava nesse masculino. Mas também não me enquadrava nesse feminino, que também não tinha o desejo de ficar brincando de bonequinha, de casinha, porque também não é isso que eu queria pra minha vida. Eu tenho essa identificação feminina, porém o que me era apresentado não era o que eu, enquanto ser humano, queria vivenciar. Por exemplo, a questão da autonomia dentro da favela, a questão de uma mulher solteira era algo que não era discutido naquele momento.

Elas eram educadas a sempre estar dependendo do homem que vai pra rua e sustenta a casa, ela é aquela do lar, a doméstica e os homens eram provedores. Então, essa identificação começa a surgir aí, mas com uma nova, que é muito louco, pensando, como que a mente já construía ali, não só uma nova sociedade, uma outra realidade, mas também que não aceitava para si aquilo que estava sendo imposto, que era essa cultura. Em algum momento em pensei em ter isso para a minha vida, casar e ter essa dependência emocional de um homem. Mas por outro, talvez eu começo a enxergar que eu sou para além daquilo ali. Então, essa identificação, muita gente diz que essa construção da identidade transvestigenera parte do olhar da mãe, que a gente se espelha na mãe. Mas não, até porque o que a minha mãe vivenciava não era o que eu queria viver. E que não é até hoje, são outros caminhos. Mas eu me identificava com essa beleza feminina, porém foi um processo muito doloroso e também um processo violento, porque para ser liderança naquele momento, eu não poderia ser uma travesti, porque a travesti, ela estava associada à prostituição, à violência, a todos os estereótipos negativos. Então, como que você vai discutir a questão LGBT sendo uma travesti, inclusive com o poder paralelo, civis armados?

Letícia • 33:41 - 33:45

Quando você fala naquela época, isso era o que? Você tinha quantos anos?

Érika • 33:48 - 35:09

Em 2000. Eu tenho 38. Tinha uns 18. O X [instituição] é de 2006. E aí isso era algo que não era discutido. Então eu tive que manter esse lugar, que existe uma coisa dentro das favelas que, hoje não mais, mas se a gente pega o histórico de atuação do X e você olha para a realidade favelada, você vai identificar que a única liderança trans favelada sou eu. Então isso é um dado. Não é possível pensar em outras trans em outros em territórios. Entendeu? Por que não surgiu? A gente tem lideranças trans, mas porque elas não conseguem se afirmar dentro desses espaços, e construir um legado como o X? Porque tem

um histórico ali ainda que precisa ser trabalhado, que é a negatividade da figura da travesti.

Letícia • 35:11 - 35:23

E o que você acha que te diferencia então, já que você conseguiu assumir esse lugar, você consegue identificar?

Érika • 35:24 - 39:02

Eu consigo. Eu comecei como um homem gay. Então era permitido homem gay. Por exemplo, lésbicas é um lugar fetiche. E um lugar aqui que tá ali no imaginário deles. Tanto é que você vê nos filmes pornôs, duas mulheres e vc não vê dois homens. Porque é isso, é uma máquina pornográfica, pensada pra satisfazer os homens. E os gays eles são viados, mas se vestem de homem. Por muito tempo eu fiquei nesse lugar, de ser um homem gay negociando a existência desse espaço. Quando eu começo a perceber que aquilo ali era o que me violentava, mas que de uma certa forma, a credibilidade já existia dentro desse lugar e que essa instituição poderia seguir em frente. Eu já era vista com esse olhar social e de líder, porque existe vários fatores ali que vai implicar em você ser ou não ser uma líder. Existem vários conceitos morais que a comunidade constrói e que ela vai desenhando. Então, lá atrás eu tive que mostrar que eu era capaz dez vezes mais. Hoje menos. Hoje eu venho andando na comunidade, todo mundo me para, bate papo, pergunta, me parabeniza. Mas lá atrás foi um processo muito violento pra se auto-afirmar nesse ambiente. Hoje eu realizo a parada [gay da comunidade] e a comunidade já me vê. E é nesse lugar que a gente se coloca. Por um bom tempo eu tive que me ausentar da minha vida pessoal para que esse lugar existisse. Porque você se aniquila, lugar de liderança é esse aniquilamento. Não pode isso, não pode aquilo. A comunidade tá de olho. São coisas construídas no senso comum. Então acho que eu consegui, porque eu furei essa bolha e eu consegui trazer, que eu acho que é uma das coisas que me fez firmar meu trabalho, foram os projetos que eu trouxe para as comunidades. Isso é um benefício para a comunidade como um todo.

Letícia • 39:35 - 42:53

Sim. Muito bom. E aí eu queria saber. Então assim, né? Eu sei que você falou muito sobre essa militância ser uma imposição na sua vida. Quase não havia escolha de estar lutando para garantia dos direitos que a sua existência demandava. E mais, existe espaço para sonho? Existia uma criança que sonhava com alguma coisa e desejava chegar em algum lugar ou alcançar alguma coisa. Existia essa possibilidade do sonho? Você estava ali para lutar em busca de direitos básicos para viabilizar sua existência digna e etc. Isso diz muito

sobre essa pulsão de vida. Enfim, uma coisa que é subjetiva, que é uma necessidade de não se entregar às condições que não são adequadas, enfim, condições de violência e de ausência de toda forma. Mas aí eu queria saber se, nesse sentido, havia lugar para sonho. Você quando era uma criança, uma adolescente, você sonhava com algum projeto de vida, com alguma coisa que te fazia ter um desejo de lutar por tudo isso? Existe espaço para você sonhar com possibilidades assim, com idealizações. Isso que você se tornou é um projeto de vida? Ou acabou acontecendo mesmo pela necessidade e pela vida mesmo impor essas condições para você?

Érika • 43:13 - 45:52

Eu fui em empurrada, né? Não foi uma escolha. Tem uma questão de necessidade. Eu emprestei o meu corpo para que, de uma certa forma, isso deslanchasse. E aí você pergunta do sonho, a gente não tem tempo pra sonhar. Eu acho que é importante ressaltar isso, que é um lugar que coloca a gente em evidência porém também é um lugar solitário e eu tenho pensado muito nisso, não na solidão, mas na solidude. E o quanto parte da minha vida, não é que eu perdi, foi uma escolha também, eu não pude sonhar e não posso sonhar. Várias coisas foram atravessadas a partir da realidade institucional. Então, se é um projeto, um sonho? Não. Tem coisas que acontecem na minha vida e que eu não levo para esse lugar de sonho. Porque é um sonho em prol do coletivo. Eu considero sonho mesmo, quando é algo individualizado. E isso eu tenho trabalhado na minha analista que pergunta o tempo todo: tá, mas e a Érika para além do X [instituição]? A Érika para além do X não existe. A Érika é essa máquina de pensar as demandas, de pensar soluções, de pensar garantia de vida. Então, gostaria de poder ter esse momento de sonhar para a minha vida, a minha vida. Por exemplo, no sábado acordei desesperada na cama porque a minha mente já estava na lógica dos Estados Unidos, que sábado e domingo a gente trabalhava. Então é algo a ser chamado atenção. Eu preciso focar um pouco em mim, pensar um pouco em mim e deixar que as pessoas possam também dar conta dos seus problemas e de resolver as suas questões.

Letícia • 46:06 - 46:38

Então, mas eu pergunto dos sonhos justamente porque essa ideia do sonho surge quando eu leio um livro de uma autora americana que fala sobre essa ideia de que eu trago do não pertencimento de estar vivendo na diáspora, do esquecimento das conexões com o passado, com as nossas raízes ancestrais, enfim, que a escravidão toda gerou. E ela narra a história de mulheres negras em períodos de escravidão e tudo mais. E ela usa os arquivos oficiais históricos e em cima desses arquivos ela vai criando uma fabulação, uma ficção, porque não existe dados sobre mulheres ou pessoas negras escravizadas. Você

não sabe aspectos subjetivos da vida dessas pessoas, quem foram, o que fizeram, o que desejaram, quem amaram. E aí tem uma parte que ela fala sobre isso, de que meninas negras que viviam situações de opressão por conta da escravidão, enfim, da violência pós colonial e tudo mais, que elas alimentavam sempre um sonho de se libertar daquela condição e chegar em algum outro lugar. E aí eu fiquei viajando nessa história do sonho. Se é uma coisa possível para todo mundo. Você está dizendo que hoje em dia você não tem essa coisa do sonho, porque você vive em função da coletividade. Mas nem sempre foi assim. Você já foi uma juvenzinha antes do X e tudo mais. Havia nessa época esse desejo de alguma coisa, essa libertação de alguma situação. É ir, sonhar, chegar, estar em algum lugar, enfim, ou ser alguma coisa? Essa dimensão individual mesmo, bem subjetiva. Ou a materialidade da vida não deixava muito você escapar para esse lado.

Érika • 48:38 - 50:12

Então, não era bem um sonho, né? Mas eu tinha uma necessidade de me auto-afirmar, de ser reconhecida, mas não na perspectiva do meu desejo, e sim de mostrar pra sociedade que era possível um gay, uma trans chegar nesse lugar de evidência no qual eu estou hoje. Sempre tentando dar resposta à sociedade. Não é nesse lugar de quero ser reconhecida. E hoje eu estou nesse lugar e isso faz parte da minha realidade. É mais uma coisa. Eu sou condecorada com a mais alta honraria do Estado do Rio de Janeiro. Se você me perguntar: o que isso representa para você? Não está falando sobre mim, está falando sobre o meu trabalho. Esse reconhecimento parte de um histórico de atuação com o X. Eu queria ser reconhecida enquanto Érika apenas. Muito prazer, eu existo! Então, eu acho que é ligado à história da estrutura familiar. Eu precisava mostrar pra minha família. E hoje eu sou a provedora da minha família. Eles não fazem nada sem me consultar. Então, como eu era o gay da família, eu mostrei pra eles que é possível. Eu mostrei pra minha mãe, pro meu irmão, pros meus primos: "Aí, a travesti onde está". Dois meses nos Estados Unidos. Quantas vezes eu fui humilhada. Quantas vezes descreditaram desse corpo, dessa intelectualidade. E o que eu acho que chama mais atenção, se me perguntarem: "E se fosse com seu dinheiro, você iria?" Claro que não, gostoso é ser convidada, isso é um investimento, isso quer dizer que existem outras intelectualidade e que a pessoa preferiu a sua. Isso é uma valorização imensa. Não é apenas ser trans. É a intelectualidade que eu construí ao longo desses anos, a expertise de pensar metodologias de sobrevivência pra essa comunidade. Então, é um tapa na cara da minha família que me discriminou, que me julgou. Tipo assim: não vai dar em nada, vai ser mais uma que vai estar se prostituindo.

Letícia • 51:35 - 52:05

Eu ia mesmo perguntar a respeito disso, assim como que é a sua relação com as pessoas, com as mulheres da sua família? Sua mãe, não sei se você também foi criada por avó, por tia, qual a importância delas na sua formação, enfim, os conflitos, inclusive. Você está dizendo que esse seu sonho de se auto-afirmar levou você para onde você está hoje. E hoje você consegue olhar para a sua família e dizer: "Olha, viu, deu certo". Você falou um pouco que não queria reproduzir um padrão da sua mãe. E aí eu queria saber então como é que você vê a sua relação assim com essa referência feminina da sua família?

Érika • 53:40 - 53:50

Então, a referência feminina que eu mais tenho é da minha avó. Minha mãe foi muito ausente na minha construção. Mas eu também não culpabilizo ela porque foi uma questão de sobrevivência. Minha avó ficava cuidando da gente enquanto minha mãe trabalhava, buscava o alimento da gente. Então, essa foi a minha referência sim e minha vó foi meu grande amor. De todos os netos dela, né? É uma coisa muito louca, né? Os avós, foram essas pessoas preparadas para criação.

Letícia • 56:55 - 57:12

Ela cuidava de você e seus primos. Eram várias crianças? Morava todo mundo junto?

Érika • 57:14 - 57:19 • 83%

Mora ainda, né?

Letícia • 57:19 - 57:19

Sua avó tá viva?

Érika • 57:21 - 57:25

Não, já faleceu. Caramba se ela tá viva, menina, acho que ela ia acabar com a minha vida. Ela era terrível, adorava uma cachaça. Era uma pessoa cabeça bem antiga, mas super aberta para construção.

Letícia • 57:47 - 57:55

Ela lidava como com o fato de você ser um homem gay na época?

Érika • 57:58 - 58:20

Ela não tinha questionamento muito não. Ela tinha uma perspectiva de entender. Então ela era essa pessoa que fazia esse cuidado.

Letícia • 58:22 - 58:41

E como era essa coisa para a educação. Assim, tinha isso de "tem que estudar, tem que ascender na vida" ou não "tem que trabalhar". Como que você vê essa situação?

Érika • 58:41 - 59:02

Tinha dois momentos, um momento da fomentação educacional e o momento do fomento trabalhista pela questão da nossa vulnerabilidade. Então a gente tinha esse momento de formação educacional e depois tinha que arrumar um trabalho para manutenção da casa. Mas a minha avó era aquela pessoa que acordava de manhã fazia café, comprava pão pra gente ir para a escola. Então tinha esse cuidado. Ela foi doméstica, trabalhou muitos anos numa casa de família e aí eu acho que tinha pelos nossos pais esse entendimento que a educação era algo importante.

Letícia • 59:40 - 59:41

E a sua mãe trabalhava com o quê?

Érika • 59:43 - 59:46 • 63%

Minha mãe era serviços gerais.

Érika • 59:47 - 59:58

E você chegou a trabalhar em outras coisas além de atuar na militância. O que você fez? Ou sempre foi envolvida com essas questões?

Érika • 59:59 - 1:00:09

Trabalhei por um período vendendo comida com a minha madrinha. Depois eu comecei a trabalhar com projetos sociais. Projetos de cultura, jovem pela equidade de gênero entre outros projetos que eu participei. Numa perspectiva primeiramente pelo recurso e depois eu fui gostando da ideia e fui ampliando minha participação.

Letícia • 1:00:59 - 1:01:58

Eu acho que a gente já falou tudo. Tem uma última pergunta que eu acho que talvez você já tenha falado, mas para reforçar, se você tem algum mecanismo de defesa em que você acredita que você tenha criado para enfrentar mesmo todas essas questões de violência e de ausências e de opressão que você viveu ao longo da vida? Eu acho que mecanismos reais, materiais você já falou, né? Mas você acha que fica alguma questão, alguma marca subjetiva mesmo em relação a situações que você viveu.

Érika • 1:02:01 - 1:02:03

Eu acho que o quê me manteve de pé é a minha espiritualidade, a minha religiosidade. É nisso que eu busco energia e forças todos os dias. Às vezes tem alguns atravessadores que me fazem pensar esse lugar que eu me encontro numa perspectiva até de deixar, mas aí eu volto a esse refúgio do sagrado para que a gente possa continuar o trabalho.

Letícia • 1:02:34 - 1:02:35

Você é do Candomblé?

Érika • 1:02:35 - 1:02:38

Eu sou Ubandista, nas verdade os dois. Então é esse lugar que eu tenho como refúgio para me manter de pé.

Letícia • 1:02:52 - 1:03:04

Tá bom, querida. Acho que foi ótimo. Acho que eu peguei tudo o que eu queria pegar assim. Acho que trouxe bastante coisa importante que vai acrescentar muito pra minha dissertação.

Érika • 1:03:07 - 1:03:11

Qualquer coisa, é só entrar em contato.

Letícia • 1:03:11 - 1:03:32

Se eu sentir que faltou alguma coisa, te pergunto depois, mas a princípio acho que tá bem completinha. Tá bom? Brigada, meu amor, e parabéns por tudo, por todo esse sucesso e força que você é!

Érika • 1:03:35 - 1:03:35

Obrigada!