

# **MICROPOLÍTICAS DE DANDARAS:** a comunicação como tática de existências de mulheres negras

**ANA CLARA GOMES COSTA**



Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Escola de Comunicação  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura

ANA CLARA GOMES COSTA

**MICROPOLÍTICAS DE DANDARAS:**

a comunicação como tática de existências de mulheres negras

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, linha de pesquisa Mídia e Mediações Socioculturais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Comunicação e Cultura.

**Orientadora:** Profa. Suzy dos Santos

Rio de Janeiro/Goiânia  
2022

## CIP - Catalogação na Publicação

G837m Gomes Costa, Ana Clara  
Micropolíticas de Dandaras: a comunicação como  
tática de existências de mulheres negras / Ana  
Clara Gomes Costa. -- Rio de Janeiro, 2022.  
222 f.

Orientadora: Suzy dos Santos.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio  
de Janeiro, Escola da Comunicação, Programa de Pós  
Graduação em Comunicação, 2022.

1. processos comunicativos. 2. mulheres negras.  
3. micropolíticas. 4. transformação social. I. dos  
Santos, Suzy, orient. II. Título.

**ATA DA QUINGENTÉSIMA TRIGÉSIMA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME  
DE TESE DE DOUTORADO DEFENDIDA POR ANA CLARA GOMES  
COSTA NA ESCOLA DE COMUNICAÇÃO DA UFRJ**

Aos cinco dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e dois, às quatorze horas, através de videoconferência, foi realizada a defesa de tese de doutorado de **Ana Clara Gomes Costa** intitulada: **“Micropolíticas de Dandaras: a comunicação como tática de existências de mulheres negras”**, perante a banca examinadora composta por: **Suzy dos Santos** [orientadora e presidente], **Sônia Beatriz dos Santos**, **Luciene de Oliveira Dias**, **Giovana Xavier da Conceição Nascimento** e **Ivonete da Silva Lopes**. Tendo a candidata respondido a contento todas as perguntas, foi sua tese:

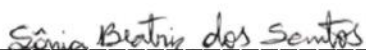
aprovada       reprovada       aprovada mediante alterações


E, para constar, eu, Thiago Couto, lavrei a presente, que segue datada e assinada pelos membros da banca examinadora e pela candidata ao título de Doutora em Comunicação e Cultura.

Rio de Janeiro, 05 de dezembro de 2022

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** SUZY DOS SANTOS  
Data: 19/12/2022 14:08:19-0300  
Verifique em <https://verificador.itl.br>

-----  
Suzy dos Santos [orientadora e presidente]

  
-----  
Sônia Beatriz dos Santos [examinadora]

  
-----  
Luciene de Oliveira Dias [examinadora]

  
-----  
Giovana Xavier da Conceição Nascimento [examinadora]

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** IVONETE DA SILVA LOPES  
Data: 16/12/2022 18:30:13-0300  
Verifique em <https://verificador.itl.br>

-----  
Ivonete da Silva Lopes [examinadora]

  
-----  
Ana Clara Gomes Costa [candidata]

*À minha filha Odara, que me reluz,  
à minha mãe Socorro  
e  
à minha herança negra,  
minhas avós ancestrais Júlia e Lady.*

## Agradecimentos

Dá um orgulho danado abrir e fechar ciclos. Olhar para trás, para o hoje, para o amanhã, ver os caminhos que temos percorrido e sorrir em lágrimas. Me sinto muito orgulhosa de mim mesma no fechamento desse ciclo de doutoramento. Agradeço a mim, a esse eu em constante e eterna construção. Me celebro em agradecimento ao meu Orí, aos caminhos que percorro e a meu processo de expansão enquanto pessoa, enquanto mulher negra, enquanto mãe, filha, neta, companheira, irmã, amiga e todos os muitos lugares desse tempo-espço que ocupo. Agradeço às mães, à terra, à mãe-terra, à terra-mãe e à vida como um todo complementar de seres, orixás, entidades, energias que vivem.

Agradeço a tudo que me afeta afetivamente: gentes simples, a mesa compartilhada, a música, a dança, encontros, movimentos. Agradeço por todas as trocas, por todas as dificuldades e percalços que me fazem e me trazem resiliência. Agradeço aos momentos de celebração que me lembram quem sou: batuques, pagodes, sambas de roda, rodas de coco, maracatus, blocos de percussão, afoxés, cortejos de rua, xirês, bailes-charmes, bailes da dança de salão. Agradeço à vida movimentada pelas danças em salsa, samba, zouk, bolero, bachata, pole, dança afro, danças urbanas. Obrigada aos forrós, gafieiras, festas, shows e encontros em que celebro e vivo a música. Agradeço às gentes de luta, de festejos, às pessoas aguerridas da vida por me inspirarem coragem. São tantas pessoas que sou grata pelo cuidado e pelo carinho: às que me guiaram, às que me apoiaram, às que me ampararam, às que me inspiraram, às que passaram, às que ficaram, às que estão, às que ainda vão e às que ainda virão. Porque tudo é movimento. Agradeço por dançar os fluxos e os movimentos da vida vibrando em música.

Agradeço à ancestralidade que me ronda e à minha continuidade, minha filha Odara, que, no auge dos seus três anos de idade, me lança a encontros comigo mesma e a revoluções diárias. Agradeço à minha mãe Socorro por todo amor à sua forma, por cuidar tão bem de minha filha, e que me abençoa em suas rezas maternais; às minhas avós Júlia e Lady que, mesmo com pouco tempo de convívio em vida, me mostraram muito sobre amorosidade. Agradeço ao meu marido Igor, por compartilhar a vida, a música e tudo que é Odara. Agradeço à minha sogra Maria Amélia, por tanto cuidado e carinho comigo e com minha filha. Agradeço também à minha família ancestral, à consanguínea e à adotada: em especial, pai, irmãos, irmã, sobrinho, sobrinha, cunhada, tias, tios, cunhado, madrasta.

Agradeço aos laços firmados nos encontros, nos aquilombamentos, a todas as intelectuais negras que me formam. Agradeço a todas as integrantes do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado que me acolheram como uma Dandara e que acreditam em mim,

no meu trabalho, nessa pesquisa. Obrigada por tantas trocas e por me abrir os olhos para a beleza do estar juntas, do estar entre nós. Agradeço, em especial, à Marta Cezaria e à Anadir Cezario, a quem chamo de ialodês nesses escritos e a quem vejo também como família. Às Dandaras Deuzilia, Cássia e Luzinete, o meu muito obrigada por participarem desses escritos. Agradeço também às Dandaras que embelezam esses escritos com suas presenças nas fotos/ilustrações ao longo de todo esse trabalho: Pureza Lopes, Maria Jardim, Lucely Pio, Eliane Dourado, Ronilde Brandão, Rosângela De Biasi, Ironides Garcia, Maria Carlas, Simone Galvão. É uma honra estar entre Dandaras e me juntar à luta por dias mais justos ao nosso povo.

Agradeço aos ensinamentos das minhas mestras que fazem parte da minha trajetória acadêmica e ao meu “mestre ignorante” Niltinho, eterno “veinho”, que me ensinou sobre subversão, sobre comunicação popular e suas formas insurgentes; à Angelita, minha orientadora durante a graduação em Jornalismo, com quem aprendi sobre comunicação compartilhada; à Luciene, minha orientadora de mestrado, por fazer parte do meu processo de autorreconhecimento e afirmação de *tornar-me negra*<sup>1</sup>. Agradeço, em especial, à Suzy, minha orientadora de doutorado, dona do meu coração, que me acolheu sem me conhecer e me tomou de orientanda em momentos que a academia se mostrou hostil a quem é migrante, a quem é negra e a quem não tem “paitrocínio” para bancar um doutorado sem bolsa em terras cariocas. Obrigada também, Suzy, por me abrir ao universo do grupo de pesquisa Políticas e Economia da Informação e da Comunicação (Peic/UFRJ).

Agradeço a professoras e professores que acolheram minhas táticas de permanência no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, à distância, e abriram as portas de suas salas de aula para a minha presença remota, em um contexto em que a vida acontecia no presencial e era intolerável presenças *online*, antes da pandemia. Agradeço também à professora Marialva, pela leitura atenta e carinhosa dos primórdios dessa tese. Agradeço a colegas de turmas que gravaram áudios das aulas, fizeram transmissões ao vivo para que eu pudesse acompanhar as disciplinas no Rio de Janeiro, diretamente de Goiânia, estado de Goiás. Agradeço à minha amiga Patrícia, que tanto me recebeu em sua casa quando eu precisava passar temporadas no Rio.

Agradeço às amigas Jordana e Mariza pela revisão mútua de nossos projetos de doutorado que fez com que nós três fôssemos selecionadas juntas em programas nacionais e internacionais de pós-graduação. Agradeço à *ermã* Gabriela pelos diálogos tranquilizadores, pelas dicas e revisões de textos. Agradeço à amiga Ana Lúcia por me apresentar às Dandaras e

---

<sup>1</sup> A expressão vem em referência à obra *Torna-se negra*, de Neusa Santos Souza (1983).

me instigar a voltar ao mundo do audiovisual. Agradeço à minha amiga e *cumadi* Milena por tanto amor comigo e com minha filha, segurando minha mão nos momentos em que estive mais suscetível. Agradeço a todas as amigas *rainhas lacradoras*, que, de alguma forma, estão presentes nesse trabalho.

Agradeço à amiga Carla, minha grande parceira nessa missão de doutorar, que conheci no dia das provas de seleção e com quem tenho dividido o caminhar, cada angústia, cada feito, cada dificuldade, cada superação. Obrigada por me incentivar, por chorar comigo e por vibrar cada passo. Obrigada por me apresentar à minha orientadora Suzy, por me apresentar à querida amiga costa-riquenha Lisbeth, que foi meu abraço quando recebi um ingrato convite a trancar minha matrícula na Escola de Comunicação (Eco/UFRJ). Agradeço também por me apresentar à Déborah, minha *gema*, que se tornou uma grande amiga nesse percurso de doutoramento.

Agradeço à universidade pública por tantos horizontes; à Capes, pela bolsa concedida durante parte da minha trajetória na Eco; à Jorgina e ao Thiago, técnica e técnico de administração que salvam discentes todos os dias; às funcionárias e funcionários da limpeza, à equipe de trabalhadoras e trabalhadores terceirizados da UFRJ, à equipe trabalhadora do Restaurante Universitário. Por fim, o meu muitíssimo obrigada a quem salva nossos dias todo dia com seus trabalhos invisibilizados: garis, catadoras(es), agricultoras(es); faxineiras(os); professoras(es), cozinheiras(os), empregadas domésticas, cuidadoras(es), babás, motoristas de ônibus e aplicativos, artistas em todas suas formas, costureiras, pedreiros, enfermeiras(os), técnicas(os) de enfermagem; trabalhadoras(es) do serviço público em geral etc.





## Sumário

Introdução.....	14
Capítulo 1 – Racismo: uma tecnologia de poder? .....	25
1.1 O que as relações de produção nos contam sobre racismo e sexismo no Brasil.....	25
1.2 Do capitalismo e da racionalidade liberal, nasce o racismo .....	28
1.3 Brasil, um projeto de modernização racista e sexista .....	33
1.4 A subjugação de vidas negras rumo ao neoliberalismo e à globalização .....	38
1.5 Aportes de uma tecnologia de poder.....	46
1.5.1 Técnicas .....	50
1.5.2 Métodos .....	53
1.5.3 Meios .....	57
1.5.4 Instrumentos .....	61
Capítulo 2 – Comunicação e mulheres negras: uma contratecnologia de poder .....	67
2.1 Existências e táticas para mulheres negras .....	69
2.2 A contratecnologia de poder da comunicação .....	74
2.3 O comum e a comunicação para mulheres negras .....	78
2.4 A tática comunicativa do cuidado.....	81
2.5 Entre Luisas, Dandaras, o aquilombamento .....	85
2.6 Mães e tias construindo novos quilombos .....	92
Capítulo 3 – Mulheres negras em uma economia política <i>pela</i> comunicação .....	98
3.1 Micropolíticas de mulheres negras .....	98
3.2 Mulheres negras e a práxis da economia política .....	103
3.3 A EPC e as indústrias culturais/midiáticas .....	108
3.4 Onde estão as mulheres negras no sistema brasileiro de comunicação? .....	110
3.5 Ialodês de uma economia política <i>pela</i> comunicação.....	115
Capítulo 4 - Etnografando Dandaras e suas ialodês .....	121
4.1 O Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado.....	124

4.2 Eu, Dandara .....	127
4.3 O despertar de potencialidades adormecidas .....	134
4.3.1 Reencontro com a prática profissional do audiovisual .....	135
4.3.2 As relações étnico-raciais a partir da interseccionalidade .....	136
4.3.3 O fazer etnográfico .....	138
4.4 Dandaras em afrocentricidade .....	141
4.5 Irmãs cerradeiras e ialodês.....	147
4.6 Relatos de Dandaras.....	153
Capítulo 5 – Entre macropolítica e micropolíticas, Dandaras .....	157
5.1 Vida e militância de Marta e Anadir.....	158
5.1.1 Infância e vida familiar das irmãs ialodês .....	159
5.1.2 Fissuras e caminhos políticos das irmãs ialodês.....	163
5.2 Caminhos políticos da ialodê Marta .....	167
5.3 Caminhos políticos da ialodê Anadir.....	173
5.4 Macropolítica e percalços comuns de Dandaras .....	180
5.5 Micropolíticas de Dandaras .....	190
Considerações sobre Dandaras e seus quilombos.....	202
Referências .....	209

## RESUMO

Essa tese aborda sobre as táticas que mulheres negras empenham nos seus cotidianos para superarem condições estruturais de opressões inter cruzadas que dificultam suas vidas e sua ascensão social. Por meio do pôr em comum, dos processos comunicativos entre si, mulheres negras sempre trocaram saberes e táticas para transgredirem a condições de subalternização outorgadas por uma macropolítica que solapa nossas subjetividades e nossas múltiplas formas de existências. Desde a travessia do Atlântico, foram as trocas comunicativas e as ações de cuidado entre nós mesmas, ou seja, nossas micropolíticas, que abriram fissuras, forjando soluções colaborativas para conquistarmos espaços e chegarmos ao hoje. A perspectiva defendida nesses escritos é de que mulheres negras fazem economia política *pela* comunicação de maneira orgânica e que cada uma provoca movimentos no seu entorno com suas táticas de existência e transgressão. A análise de micropolíticas foi feita a partir dos procedimentos metodológicos da etnografia e da autoetnografia junto a integrantes da ONG Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, da cidade de Goiânia, estado de Goiás, coletivo do qual faço parte. Foi possível perceber, nos relatos de Dandaras, experiência comuns de violências, mas sobretudo o fato de que são as transgressões e as micropolíticas que apontam para um comum entre mulheres negras. Nesse comum, que se refere às micropolíticas, a figura política de ialodês exerce um papel fundamental no levante de mulheres e no fortalecimento de suas subjetividades. As micropolíticas de Dandaras versam, portanto, sobre as táticas de uma coletividade de mulheres negras afirmando suas múltiplas formas de existências.

**Palavras-chave:** processos comunicativos; mulheres negras; micropolíticas; transformação social.

## RESUMEN

Esta tesis aborda las tácticas que las mujeres negras utilizan en su vida cotidiana para superar condiciones estructurales de opresión entrecruzada que dificultan su vida y ascensión social. A través de poner en común, los procesos comunicativos entre sí, las mujeres negras siempre hemos intercambiado saberes y tácticas para transgredir las condiciones de subordinación otorgadas por una macropolítica que socava nuestras subjetividades y nuestras múltiples formas de existencia. Desde que cruzamos el Atlántico, fueron los intercambios comunicativos y las acciones de cuidado entre nosotros, es decir, nuestra micropolítica, las que abrieron fisuras, forjando soluciones colaborativas para conquistar espacios y llegar al presente. La perspectiva defendida en estos escritos es que las mujeres negras hacen economía política a través de la comunicación de manera orgánica y que cada una provoca movimientos en su entorno con sus tácticas de existencia y transgresión. El análisis de la micropolítica se realizó a partir de los procedimientos metodológicos de la etnografía y la autoetnografía con integrantes de la ONG Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, de la ciudad de Goiânia, estado de Goiás, colectivo del cual pertenezco. Fue posible percibir en los relatos de Dandaras experiencias comunes de violencia, pero sobre todo el hecho de que son las transgresiones y la micropolítica las que apuntan a una comunalidad entre las mujeres negras. En este común, que remite a la micropolítica, la figura política de Yalode juega un papel fundamental en el levantamiento de las mujeres y en el fortalecimiento de sus subjetividades. Las micropolíticas de Dandaras trata, por tanto, de las tácticas de una colectividad de mujeres negras que afirman sus múltiples formas de existencias.

**Palabras clave:** procesos comunicativos; mujeres negras; micropolíticas; transformación social.

## Lista de tabelas

**Tabela 1** - População residente, por sexo e cor ou raça (2019).....72

**Tabela 2** – População residente no Brasil, por sexo e por raça ou cor (2019).....73

## Lista de figuras

<b>Figura 1</b> – Racismo como tecnologia de poder.....	50
<b>Figura 2</b> – Monumento às Três Raças, em Goiânia.....	56
<b>Figura 3</b> – Bonecas Abayomi.....	84
<b>Figura 4</b> – Luísa Mahin.....	86
<b>Figura 5</b> – A personagem Dandara no cordel <i>As lendas de Dandara</i> .....	87
<b>Figura 6</b> – Tia Ciata.....	95
<b>Figura 7</b> – Parte do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado.....	125
<b>Figura 8</b> – Dandaras em articulações políticas.....	126
<b>Figura 9</b> – O projeto Investiga Menina!.....	128
<b>Figura 10</b> – Registros audiovisuais de Dandaras.....	128
<b>Figura 11</b> – Projeto <i>Mulheres que Transformam Lixo em Lucro</i> .....	129
<b>Figura 12</b> – Formas de solidariedade de Dandaras.....	130
<b>Figura 13</b> – “Um abraço negro traz felicidade”.....	130
<b>Figura 14</b> – “Em torno da mesa da partilha da vida, dos trabalhos e da comida”.....	131
<b>Figura 15</b> – Eu, Dandara, em reencontro com produções audiovisuais.....	135
<b>Figura 16</b> – Oficina de tranças entre Dandaras.....	146
<b>Figura 17</b> – As irmãs Marta Cezaria e Anadir Cezario.....	151
<b>Figura 18</b> – Ipê em frente à sede da ONG, pelos olhos de Marta Cezaria.....	152
<b>Figura 19</b> – Dona Maria José, matriarca das Dandaras.....	158
<b>Figura 20</b> – Boina e batom para dias de luta e de celebração.....	174
<b>Figura 21</b> – Anadir em palestra sobre empoderamento.....	176
<b>Figura 22</b> – Artesanatos do projeto <i>Mulheres que Transformam Lixo em Lucro</i> .....	179
<b>Figura 23</b> – Rita de Cássia.....	182
<b>Figura 24</b> – Maria Luzinete.....	183
<b>Figura 25</b> – Deuzilia.....	183

## Introdução

“Eu não vim aqui falar de racismo”, disse Joana<sup>2</sup> para um grupo de cerca de 40 pessoas, composto majoritariamente por mulheres negras. Era uma manhã ensolarada de sábado, típica do inverno quente de agosto na cidade de Goiânia, capital de Goiás. O ano era 2018. Eu, com uma câmera na mão, prontamente captei o relato daquela cientista preta, que vinha em uma franca expansão de sucesso e de visibilidade sobre sua trajetória profissional de pesquisadora. Matérias e matérias começavam a estampar o seu rosto negro, reconhecendo o valor de uma mulher pobre, filha de mãe e pai sem estudos que não podiam lhe proporcionar acessos, mas que se tornou uma cientista premiada, amparada pela amorosidade da família e de pessoas do seu entorno que a apoiaram.

Os jornais começavam a focar na história de superação de uma vida sofrida, em que Joana, por diversas vezes, se esforçou para não se lembrar da fome que sentia enquanto estudava. Do reconhecimento nos espaços midiáticos veio a promessa de um filme sobre sua história, que seria estrelado pela atriz Taís Araújo. Pode uma mulher negra de origem pobre não ser diretamente associada ao racismo mas sim à sua transgressão? Pouco tempo depois, em 2019, da ascensão à queda. Porque se uma pessoa negra ousa subir, a sua derrubada é catastrófica e vira alvo de um sistema que não nos suporta no topo.

Joana, uma menina humilde da cidade de Franca, interior do estado São Paulo, de olhos inocentes e voz trêmula, tinha crescido, se formado química, se tornado mestra e doutora em sua área de formação, com um Prêmio Kurt Politzer de Tecnologia no currículo, conquistado em 2014 como reconhecimento aos seus projetos de inovação tecnológica. Ela se consagrou como uma cientista-destaque. Enquanto professora, encabeçou projetos que davam oportunidade a jovens negros e negras provenientes de um histórico de tráfico de drogas e/ou prostituição como caminho para escamotear a fome. Gentes e histórias de vida parecidas com a sua e que ela queria pôr o dedo para transformá-las pelo estudo, assim como aconteceu com ela. Ela estava ali, naquele sábado ensolarado, para falar da pesquisa que desenvolvia, no estado de São Paulo, sobre a aplicação de pele suína sendo utilizada com sucesso em transplantes de pele humana. Ela estava ali para falar de transgressão a tantas outras mulheres negras.

O fato é que um vacilo de percurso para a sua ascensão fez com que muitos a derrubassem. Não houve filme, não houve mais nenhum reconhecimento sobre seu brilhante trabalho de inovação tecnológica, com foco na educação e na inclusão de pessoas negras.

---

<sup>2</sup> O sobrenome de Joana foi omitido desse texto na busca pela promoção do cuidado entre mulheres negras e com o propósito de preservar a sua identidade.

Houve, pelo contrário, o triplo, o quádruplo de espaço midiático concedido a derrubá-la, a estereotipá-la como farsante, fixando-a em seu deslize de alimentar a narrativa meritocrática da branquitude de que pessoas negras sempre chegam lá quando têm muito mérito para isso, *sem vitimismo*, como costumam dizer por aí. Por essa narrativa, se não estão no topo, é porque pessoas negras são incapazes e não há merecimento. Essa perspectiva afirma que não é do racismo ou das condições histórico-estruturais de opressão o fato de pessoas negras não ascenderem socialmente ou não estarem em posições de poder, e sim da falta de competência e esforço *desse tipo de gente*.

Joana caiu na armadilha de ter que criar narrativas para se manter em um lugar que a branquitude a colocou, de mártir, de negra única e extraordinária pela sua intelectualidade. Para ser reconhecida em seu valor, ela teve que agradar continuamente a essa mesma branquitude, fantasiando sobre uma trajetória de pretensão *não vitimismo*, que a levou à narrativa inventada de um pós-doutorado na cobiçada Universidade de Harvard, nos Estados Unidos. Afinal, por ser uma mulher negra assumindo um papel-destaque de intelectualidade, ela tinha que ser muito mais do que excepcional. A mídia foi voraz em *desmascarar* aquela cientista de *pele negra em máscaras brancas* – parafraseando o título da obra de Franz Fanon (1983). Para a sociedade midiaticizada dominada por um imperativo branco e masculino, era uma obviedade que uma mulher como Joana ou se tratava de uma excepcionalidade que fugia da regra - porque, afinal, no mundo da branquitude, mulheres negras não podem ser intelectuais -, ou se tratava de uma farsa.

Joana foi traída pela inocência de acreditar que um sistema meritocrático acredita na potencialidade de pessoas negras. Ela foi silenciada e usurpada da importância de seu trabalho, da sua ascensão social, de sua subjetividade e até de sua própria imagem, estampada nas matérias jornalísticas que, dessa vez, a condenavam. O seu erro foi de se engrandecer com sua grandeza; foi de querer crescer mais do que lhe era tolerado em um sistema-mundo<sup>3</sup> que tenta nos subalternizar a todo custo; foi de se abrir às narrativas da branquitude e alimentá-las; foi de experimentar da vaidade que esse mesmo sistema-mundo te instiga a vivenciar. Não, nunca foi permitido a uma mulher negra ousar não falar de racismo. Nunca é permitido que mulheres negras falem de seus conhecimentos sem que tenham que tentar resolver o problema do racismo que a branquitude criou.

---

<sup>3</sup> Me refiro, superficial e introdutoriamente, a esse conceito como sinônimo para sistema capitalista. O conceito sistema-mundo, trazido pelo sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2009), será discutido com mais profundidade no capítulo 3 desta tese.



Joana, massacrada em sua existência, foi obrigada a desaparecer, a voltar à invisibilidade outorgada a pessoas negras. Passado o *boom* de sua queda midiaticizada, nunca mais ouvi falar de Joana. Por outro lado, de 2019 a 2022, ouvi falar e muito de homens brancos, em sua maioria, que chegaram a um dos cargos mais importantes da república, mesmo depois de mentirem sobre titulações, forjarem mestrados e doutorados falsos em seus currículos medíocres. Havia, entre eles, uma mulher branca que também teve o mesmo destino meritocrático que toda branquitude costuma ter. Com esses homens e com essa mulher a história foi bem diferente; não só ascenderam socialmente como se tornaram ministros e ministra no governo de Jair Bolsonaro. Parece até que o falseamento de currículo era um requisito para se estar à frente de algum ministério nessa gestão. Não bastasse, essas pessoas ainda foram eleitas, nas eleições de 2022, para ocuparem cadeiras no Senado Federal e na Câmara dos Deputados.

O primeiro caso publicizado sobre falseamento de títulos nos ministérios de Bolsonaro aconteceu com Damares Alves, ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos de 2019 a 2022 no seu governo. Ela afirmava ser *mestre*<sup>4</sup> em Educação, *mestre* em Direito Constitucional e *mestre* em Direito de Família, embora não tivesse passado por nenhuma instituição de ensino superior de pós-graduação *stricto sensu*. Damares, ao ser midiaticamente pressionada, se muniu de uma passagem bíblica e afirmou que os títulos de *mestre* seriam um autorreconhecimento em decorrência de sua vida religiosa como pastora. No currículo de Ricardo Salles, ministro do Meio Ambiente de 2019 a 2021, havia um título falso de mestre em Direito Público pela Universidade Yale, nos Estados Unidos. No currículo de Ricardo Vélez Rodríguez, ministro da Educação por alguns meses de 2019, continha ao menos 22 erros na época em que ele comandava a pasta, segundo o jornal Nexo<sup>5</sup>. Havia ainda a afirmação de autorias falsas sobre livros que ele não foi o autor. Abraham Weintraub, ministro da Educação de 2019 a 2020 e que sucedeu a Vélez, também foi anunciado por Bolsonaro como doutor, sendo que ele não possuía tal título. O ex-ministro ainda tinha casos de autoplágio no currículo, publicando um mesmo artigo em duas revistas diferentes.

Sobre plágios, falseamentos, erros e mentiras se ergueram os ministérios da gestão Bolsonaro. Os casos mencionados são uma pequena amostra do universo meritocrático da branquitude em que estamos inseridas e inseridos. Quando a trajetória de pessoas brancas é feita de inconsistências e falseamentos, seus erros são ignorados, normalizados e apontam para

---

<sup>4</sup> Termo em destaque para se referir à forma como a ex-ministra Damares Alves se referia a si mesma.

<sup>5</sup> Disponível em: <[https://www.nexojournal.com.br/reportagem/2019/03/20/Estes-s%C3%A3o-os-22-erros-no-curr%C3%ADculo-Lattes-do-ministro-da-Educa%C3%A7%C3%A3o?fbclid=IwAR2niKNPejlyUu0Y5Qx3wx76UG06h6ateHkOmK\\_88bmvXPNkvasqo3nAKaE](https://www.nexojournal.com.br/reportagem/2019/03/20/Estes-s%C3%A3o-os-22-erros-no-curr%C3%ADculo-Lattes-do-ministro-da-Educa%C3%A7%C3%A3o?fbclid=IwAR2niKNPejlyUu0Y5Qx3wx76UG06h6ateHkOmK_88bmvXPNkvasqo3nAKaE)>. Acesso em: 09 set. 2021.

caminhos de consagração, sucesso e reconhecimento. Enquanto isso, nesse mesmo universo da meritocracia, não é necessário nem que se cometa um deslize para que uma pessoa negra permaneça no ciclo de invisibilidade. Se porventura uma pessoa negra se atrever a conseguir subir, então todos os seus deslizes serão televisionados e a usurpação de seu lugar de pretensão sucesso é certa.

Construir uma trajetória de destaque e visibilidade é difícil porque, além de pessoas negras terem que ser sempre as melhores no que fazem, há uma sabotagem sobre nossas potencialidades e sobre nossa própria existência, o que também nos leva a uma autossabotagem e a uma descrença em nós. Por vezes, o caminho mais possível para algumas e para alguns é tentar se encaixar nos lugares que a branquitude nos outorga. Mas isso pode nos custar caro e não nos permite negociações. Só voltamos a acreditar em nossas potencialidades e a nos movimentar para transgressões quando nos sentimos em casa, amparadas e amparados pelas nossas e pelos nossos que enfrentam dificuldades comuns. Assim, a única forma de construção de alternativas ao processo sistêmico de subalternização que o nosso povo enfrenta é, portanto, juntas e juntos em comunidades, em aquilombamentos pelo bem-comum. A elaboração de possibilidades e acessos para nós tem sempre uma base coletiva, construindo infinitas formas de resistência a esse sistema-mundo hostil, que tenta eliminar nossas subjetividades e nossas formas de existência a todo custo.

O fato é que, para mim, naquele sábado, o estar entre nós fez todo sentido. O sábado de sol foi abrilhantado pelas palavras de Joana que não estava ali na sede da ONG Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado para falar de racismo e nem sobre os pactos que a branquitude nos obriga a selar se quisermos ultrapassar os lugares subalternizados que ela destina a pessoas negras. Não falar sobre racismo em uma palestra voltada para mulheres negras de baixa renda, me colocou a olhar para nossas histórias de resiliência, me despertou para perceber que, para cada tentativa de usurpação de nossa existência, há inúmeras formas de resistência e enfrentamento e que elas ocorrem a todo momento, no cotidiano, nas entrelinhas, entre nós mesmas. O embate não precisa ser no confronto direto. As formas de combate são muitas e não precisam, necessariamente, falar sobre racismo, mas sim sobre a sua transgressão, sobre processos de luta e superação do nosso povo. Somos nós que nos damos forças para reavivar nossas potencialidades e batalhar por transformações sociais.

Aquele sábado foi uma virada de chave para mim, não só pela afirmativa “eu não vim aqui para falar de racismo” de Joana, mas pelo contexto em que a frase foi dita, na sede da ONG Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. A ONG, que foi fundada em 2002, tem como

missão contribuir para a construção de uma sociedade justa, solidária e plural, antirracista e antissexista, de acordo com o próprio estatuto da organização. A afirmação de direitos de mulheres negras é o que guia as ações do grupo, que acolhe e potencializa mulheres para a geração de renda, para a conquista da autonomia financeira, a partir do letramento racial, do fortalecimento de suas subjetividades e da autovalorização de cada uma que por ali passa. É assim que as Dandaras lutam contra todo tipo de violência que acometem mulheres negras: fortalecendo identidades, resgatando a autoestima e a crença nas potencialidades de cada uma e, por fim, possibilitando a conquista da autonomia financeira de cada Dandara.

Joana, ali junto às Dandaras, não precisou falar sobre racismo e nem precisou se afirmar contando as narrativas que a branquitude lhe obrigara a contar para ter sucesso. Ali ela estava entre as suas e podia ser quem era, mesmo não conhecendo a maioria daquele público de mulheres negras que a assistiam. A frase dita por ela, em um evento do projeto Investiga Menina!<sup>6</sup> realizado na sede das Dandaras, sintetiza a minha percepção sobre a necessidade de se evidenciar a resiliência e a transgressão de mulheres negras como marca dos nossos cotidianos e não focar na violência que nos acomete. Se nossas vidas fossem pautadas só pelo racismo e pelas múltiplas formas de opressão pelas quais mulheres negras passam, não estaríamos sequer vivas. O que nos move é a transgressão e não a violência. Entretanto, nossas formas de transgressões, as fissuras que causamos nesse sistema-mundo, são pouco evidenciadas.

Quando falo de transgressão me inspiro em bell hooks<sup>7</sup> (2013) e me refiro a práticas de liberdade, a formas de resistência que mulheres negras empenham no dia a dia para superar racismo, sexismo e outras opressões oriundas do sistema capitalista. Transgressão tem a ver com táticas de levante para olhar para o futuro. Estas que são, por sua vez, repassadas entre mulheres negras ou a partir delas pelos processos comunicativos do cotidiano. Essas táticas se caracterizam sendo o golpe a golpe, a astúcia mencionada por Michel Certeau (1998), que mulheres negras se utilizam para aproveitar as ocasiões, as falhas do sistema e chegar a lugares inesperados.

---

<sup>6</sup> O projeto é realizado pelo Laboratório de Pesquisas em Educação Química e Inclusão da Universidade Federal de Goiás (LPEQI/UFG), na cidade de Goiânia, estado de Goiás, em parceria com o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. Coordenado pela professora Anna Canavarro Benite, o projeto promove trocas entre jovens negras e negros de uma escola pública de Goiânia com cientistas-destaque, visando incentivar que, principalmente, meninas periféricas sigam carreiras científicas.

<sup>7</sup> A autora Gloria Jean Watkins, conhecida pelo pseudônimo de bell hooks, traz ao codinome a inspiração no nome de sua avó materna e dá preferência à escrita em minúsculo, de forma a confrontar convenções linguísticas e acadêmicas.

Quando me refiro a processos comunicativos difundindo essas táticas para a existência de mulheres negras, me refiro ao sentido amplo da comunicação do tornar comum, das trocas intersubjetivas. O sentido amplo da comunicação se dá pela interação, pelo contato e pelo compartilhamento, além de envolver uma convergência da pronúncia do mundo com a pronúncia de outras pessoas, segundo a antropóloga e jornalista Luciene Dias (2014). Ele se dá como uma troca, em um processo comunicativo. É pela comunicação entre nós que construímos laços e que trocamos formas táticas de ação para sobreviver e existir. São, portanto, nos processos comunicativos do cotidiano que nos aconselhamos, nos cuidamos, nos amparamos e nos ajudamos de maneira mutuamente comunicativa, pensando em formas propositivas de superar racismo, sexismo e as múltiplas opressões que nos cercam nesse sistema-mundo.

Eu tinha acabado de chegar àquele grupo de mulheres negras por meio de uma oportunidade profissional que me despertava para uma potencialidade adormecida. Eu estava ali retomando a minha trajetória, outrora abandonada, de documentarista, de catadora de movimentos audiovisuais, em um ambiente extremamente acolhedor, com mulheres que me fazem me sentir em casa. Só voltei a trabalhar com audiovisual por conta dessa oportunidade profissional que surgiu em 2018, a convite de algumas Dandaras, e intermediada pela indicação de uma amiga, hoje professora adjunta no Instituto Nutes de Educação em Ciências e Saúde na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Ao mesmo tempo em que eu voltava a acreditar nessa minha potencialidade adormecida, o grupo de mulheres também estava priorizando gerar renda entre mulheres negras, um dos objetivos principais da ONG.

Assim, fui convidada a ser *videomaker* do projeto Investiga Menina! justamente por ser uma das poucas mulheres negras que tinha experiência profissional – embora pouca, na época - com a prática audiovisual em Goiânia. Desde então, estar entre Dandaras, para mim, é experimentar a acolhida da casa de vó ou da casa de mãe, ou da casa de tia. Minha sensação é de que a sede da ONG proporciona experiências de trocas geracionais com minhas mais velhas, que vieram antes de mim e que vêm forjando caminhos para que eu também possa percorrê-los. Ali, é possível sentir uma conexão com nossa anterioridade - conceito trazido por Jurema Werneck (2005) -, para pensar nos processos de resistência que antecedem toda violência que nosso povo sofre. Ali é possível ver mulheres transatlânticas - conforme nos enuncia Beatriz Nascimento no filme *Orí*, de 1989, dirigido por Raquel Gerber -, mulheres amefricanas – mencionadas por Lélia Gonzalez (1989) -, que encontram em África o ponto comum de força e resistência para provocarem insurgências e mudanças na vida de muitas mulheres negras. Ali

é possível se inspirar em ialodês<sup>8</sup> liderando politicamente – conceito difundido por Jurema Werneck (2007) -, conquistando direitos, fortalecendo identidades, forjando possibilidades à comunidade e criando futuras ialodês.

Observar a vida com os olhos propositivos e esperançosos da luta é uma forma que venho construindo junto e inspirada pelas Dandaras que me ensinam todos os dias que, embora a violência seja o que nos amarra, o que nos imobiliza e o que nos dá nó, são os laços que abrem caminhos. Os laços, as relações de cuidado, de apoio e amparo é o que nos mantém de pé para que forjemos soluções colaborativas às amarras que tentam nos imobilizar. Pelos laços, me tornei uma Dandara e me senti instigada a fazer uma pesquisa sobre esse processo de trocas comunicativas que nos potencializam.

Essa pesquisa é, portanto, um exercício etnográfico e autoetnográfico de refletir sobre o poder da comunicação na consolidação de transgressões na vida de mulheres negras. Uma vez que divido a condição de mulher negra e de ser uma Dandara, essa tese contempla também situações experienciadas por mim junto ao grupo. Além de utilizar de procedimentos metodológicos como entrevistas em profundidade para esses escritos, me ative à revisitação de arquivos imagéticos e audiovisuais que realizei enquanto *videomaker*. Também revisitei situações guardadas na memória e em relatos do dia a dia entre Dandaras, para fazer uma espécie de memória escrita da vida e das experiências entre mulheres negras. A escrita dessa tese foi um compromisso com a vivência individual e coletiva de cada Dandara, seguindo um desejo de captar a dinâmica da vida que flui o tempo todo. Tudo isso com o objetivo principal de buscar quais são as táticas empenhadas por Dandaras para superar racismo, sexismo, classismo junto a outras opressões que operam de maneira inter cruzada no capitalismo para solapar nossas formas de existência.

O processo de escrita dessa tese também foi pensado de modo a contemplar táticas de visibilidade ao nosso povo, vinculando-nos ao papel que nos é usurpado de intelectuais inatas e inatos, considerando nossos conhecimentos, nossa criatividade no processo de empenhar soluções econômicas, políticas e culturais diante das opressões estruturais. Por isso, me apeguei a procedimentos metodológicos que corroborem com a visibilidade do lócus de agência de pessoas negras abrindo caminhos, inclusive dentro do âmbito acadêmico. Assim, utilizo de uma bibliografia majoritariamente negra, com destaque à produção intelectual de mulheres negras.

---

<sup>8</sup> Tomo de empréstimo a palavra ialodê da tradição iorubá e a desloco para essa tese em referência a mulheres negras líderes que empenham ações políticas, econômicas e culturais em busca de transformação social ao seu povo. A contextualização do termo será abordada mais profundamente na página 120.

Fiz questão de escrever o nome completo de todas as autoras e autores presentes aqui, burlando o uso comum de uma padronização acadêmica que prioriza referências a citações apenas pelo sobrenome de intelectuais. Isso porque essa forma de padronização oculta o quanto trabalhos científicos têm a autoria de mulheres. Outro procedimento metodológico importante utilizado nesses escritos, ainda em relação a uma bibliografia majoritariamente negra, se refere à tentativa de dar visibilidade a um fazer negro em pesquisas acadêmicas e na ciência. Na parte das referências bibliográficas, autoras e autores negros têm seus nomes destacados com notas de fim, com o objetivo de uma síntese de apresentação sobre suas trajetórias intelectuais e suas respectivas atuações profissionais, de acordo com informações trazidas por minibiografias de livros e também com informações da Plataforma Lattes do Conselho Nacional de Tecnologia e Pesquisa (CNPq). Precisamos, cada vez mais, saber que existem intelectuais negras e negros, quem são e onde estão essas pessoas que trazem outras vivências sobre o fazer científico.

No campo da comunicação, que é de onde parto, as questões-problema que impulsionaram esse estudo foram: diante do racismo como tecnologia de poder, como mulheres negras se organizam para resistir e sobreviver à invisibilidade e à inexistência, impostas pela tripla barreira do capitalismo, do racismo e do sexismo? Há um comum para mulheres negras, em um mundo racista, sexista e desigual? Quais são as táticas anticapitalistas, antirracistas e antissexistas possíveis para a sobrevivência e para transformação social de mulheres negras? É possível pensar em uma economia política protagonizada por e para mulheres negras?

Minha hipótese, nessa pesquisa, é de que nós utilizamos de táticas conscientes ou inconscientes empenhadas nos nossos cotidianos para sobrevivermos e, mais ainda, para afirmarmos formas de existência na busca por um afrofuturo, que significa um futuro de possibilidades à população negra. É por meio da comunicação, dos processos comunicativos do cotidiano, que envolvem laços e ações de cuidado, que nós difundimos essas táticas entre nós mesmas, possibilitando soluções colaborativas para superarmos formas de violência oriundas dos marcadores sociais da diferença como raça, classe, gênero, orientação sexual etc. instituindo desigualdades sociais. Minha hipótese, portanto, é de que toda mulher negra vá se munindo de micropolíticas<sup>9</sup>, conforme as experiências que vai compartilhando com outras mulheres negras ao longo da vida.

Abordo, nessa tese, as micropolíticas que mulheres negras criam e difundem em seus entornos, que se referem às ações táticas desenvolvidas para se levantarem individual e

---

<sup>9</sup> Em termos gerais, abordo micropolíticas, nessa tese, como pequenos movimentos e ações cotidianas de resistência no combate corriqueiro ao racismo. Aprofundo essa ideia no tópico 3.1 do capítulo 3.

coletivamente. Me baseio nos estudos de Deleuze e Guattari (1996) para dimensionar sobre a relação da macropolítica, representando um sistema-mundo capitalista, ao ter que coexistir com as micropolíticas de grupos socialmente subalternizados. São esses grupos que, a todo momento, geram fissuras na dimensão macro, tencionando-a. Essas táticas, essas micropolíticas são heranças coletivas e ancestrais, herdadas de geração em geração, e apontam para a maior arma que uma mulher negra pode ter que é a comunicação entre as suas e os seus constituindo a base de toda ação de resistência, desde a travessia do Atlântico.

A minha análise se propõe a observar as micropolíticas de Dandaras, a partir do pressuposto de que a trajetória de uma mulher negra conta sobre a trajetória de toda uma coletividade. Pelos relatos de Dandaras consigo visionar o comum para mulheres negras, tanto a respeito das experiências compartilhadas em relação às desigualdades e condições estruturais de opressões, quanto a respeito de formas táticas de causar fissuras e transgredir a essas condições por meio da comunicação e da vida comunitária, com nossas experiências de aquilombamentos.

Essa tese foi estruturada em cinco capítulos. Embora o foco dessa pesquisa não seja as violências que acometem as mulheres negras brasileiras, é necessário passarmos por uma localização histórica da forma com que os marcadores sociais da diferença de raça, gênero e classe se articulam juntos condicionando o destino de mulheres negras. Como o maior grupo populacional, mulheres negras são o grupo que compõe a base da pirâmide social brasileira, caracterizada por pessoas desempenhando atividades econômicas primordiais à economia, mas desvalorizadas.

No capítulo 1, me atenho a compreender a forma como o racismo e o sexismo, em conjunto com outras formas de opressão, determinam a impossibilidade de ascensão econômica de mulheres negras. Assim, localizo o debate racial na relação entre racismo e capitalismo no quadro do processo de formação histórica, política, econômica e cultural do Brasil. A análise parte da implantação do racismo como braço direito do regime capitalista, estruturando os processos de submetimento e exploração de vidas negras desde a colonização até as atuais relações de produção no nosso país. Faço um paralelo entre a instauração do capitalismo no Brasil e a modernização do país se apoiando no racismo como uma tecnologia de poder.

O capítulo 2 faz um contraponto ao capítulo 1, invertendo a análise macro, a partir de uma abordagem micro, com a ótica e a pronúncia do mundo focada nas mulheres negras. Analiso as formas de resistência que nossas ancestrais construíram desde a travessia do Atlântico para se defenderem da tecnologia de poder do racismo, instituída com os primórdios

do capitalismo. Nesse capítulo a comunicação é analisada como uma forma comunitária de contratecnologia de poder, que permite formas de aquilombamentos e elaboração coletiva de táticas de resistência. Trago narrativas consagradas de heroínas brasileiras como Luísa Mahin e Dandara dos Palmares, encabeçando a resistência negra contra a colonização e em prol de novas formas de existência ao povo preto. Pela comunicação e pelos processos comunicativos, mulheres transatlânticas do ontem conseguiram se erguer com ações de cuidado entre si e direcionadas às suas comunidades, proporcionando, às mulheres do hoje, uma série de conquistas. Embora o cuidado se vincule às profissões exercidas por mulheres negras que remontam à vida doméstica de exploração e subvalorização, foi por meio dele e de outras táticas comunicativas que conseguimos construir quilombos. Esse capítulo aborda também sobre as trajetórias de liderança que mulheres negras constroem por meio de suas ações políticas, econômicas e culturais criando elos familiares a partir do papel de mães, tias, irmãs que exercem em suas comunidades.

O capítulo 3 é direcionado para desvendar a economia e a política como mote comum das ações de mulheres negras em suas comunidades, agindo em benefício comunitário. Analiso o modo concomitante de existência de uma macropolítica em relação a múltiplas formas de micropolíticas que mulheres negras se utilizam para provocar movimentos de fissura e transgressão, mudando destinos de pessoas dos seus entornos. Busco focar na construção de uma economia política a partir da comunicação protagonizada por mulheres negras em suas comunidades. Assim, promovo uma discussão evidenciando os processos de subalternização que mulheres negras vivenciam nas tecnologias da comunicação, a partir dos estudos da linha de pesquisa da Economia Política da Comunicação, a chamada EPC e, por fim, contraponho essa marginalização ao protagonismo de mulheres negras na comunicação que emancipa e integra uma coletividade. Nesse sentido, aponto para a figura de ialodês conduzindo articulações e mediações para o bem-comum, por meio de ações econômicas, políticas e culturais.

O capítulo 4 revela os caminhos metodológicos de etnografar e de autoetnografar o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. Neste capítulo apresento a ONG e abordo como funciona o trabalho das Dandaras institucionalmente. Aqui, inicio, de fato, uma etnografia e autoetnografia com o grupo, recuperando memórias e relatando episódios de minha trajetória pessoal junto ao coletivo. Percorro, em escritos, os caminhos que me fizeram uma Dandara. Apresento também as irmãs ialodês Marta Cezaria e Anadir Cezario, principais lideranças do coletivo. É nesse capítulo que abordo minhas impressões sobre a forma com que tanto as irmãs



ialodês, quanto o coletivo de mulheres direcionam suas formas de pensamento e ação a partir da perspectiva da afrocentricidade, oriunda do pensamento do filósofo Molefi Kete Asante (2009).

Por fim, o capítulo 5 emerge nos relatos de cinco Dandaras trazendo narrativas individuais que, entretanto, versam sobre uma coletividade de mulheres negras. Nesse capítulo elas relatam sobre suas trajetórias de vida, abordando dificuldades e desafios pelos quais passaram, que configuram percalços comuns na vida de milhões de mulheres negras diante de uma macropolítica que nos subalterniza a todo momento. Em seguida, nossas Dandaras trazem relatos de transgressão e abordam sobre suas formas táticas de ação para superarem violências e condições de opressões estruturais do sistema. É perceptível, por meio do relato de cada Dandara, que há várias formas de provocar micropolíticas e que elas vão se consolidando de maneira tanto individual quanto coletiva no levante de mulheres negras. Ainda nesse capítulo abordo a trajetória de vida das ialodês, que versa sobre a forma com que as duas irmãs vão se consagrando como lideranças políticas e estruturando um movimento feminista negro goiano. O relato das Dandaras Deuzilia Pereira da Cruz, Maria Luzinete Mourão e Rita de Cássia Araújo ratifica a importância da integração coletiva fomentada por ialodês em suas comunidades, de modo a provocar movimentos de transgressão na vida de mulheres.

Esse trabalho se encerra reafirmando que a nossa história é feita por meio de transgressões, de micropolíticas e não pela violência da instância macro que nos imobiliza. Só chegamos ao hoje, só conquistamos direitos por meio das táticas, das resistências que empenhamos em nossos cotidianos e que possibilitaram nossas múltiplas formas de existência. As dificuldades fazem parte do histórico de lutas e conquistas da população negra. Porque, como afirmou a filósofa Sueli Carneiro, na conferência de abertura do Encontro Nacional de Mulheres Negras 30 Anos, realizado na cidade de Goiânia, em 2018, “estamos condenadas a resistir e a lutar. Resistir e lutar são verbos escritos em nosso DNA, como uma condenação e um sentido de vida. [...] Quanto mais a gente luta, mais a gente vence”<sup>10</sup>. Ser Dandara representa a multiplicidade de ser uma mulher negra, que segue sua vida munida de táticas conscientes e inconscientes. É no encontro e nas trocas com as suas que mulheres negras se reinventam para resistir e, de uma forma ou de outra, superar desafios. A comunicação atua, nesse sentido, como ponto de conexão entre mulheres negras do ontem, do hoje e do amanhã e se mostra como uma tecnologia ancestral que nos move.

---

<sup>10</sup> Trecho da fala da filósofa em uma mesa redonda do Encontro Nacional de Mulheres Negras 30 Anos, realizado na cidade de Goiânia, em 2018, disponível em registro audiovisual pessoal.

## **Capítulo 1 – Racismo: uma tecnologia de poder?**

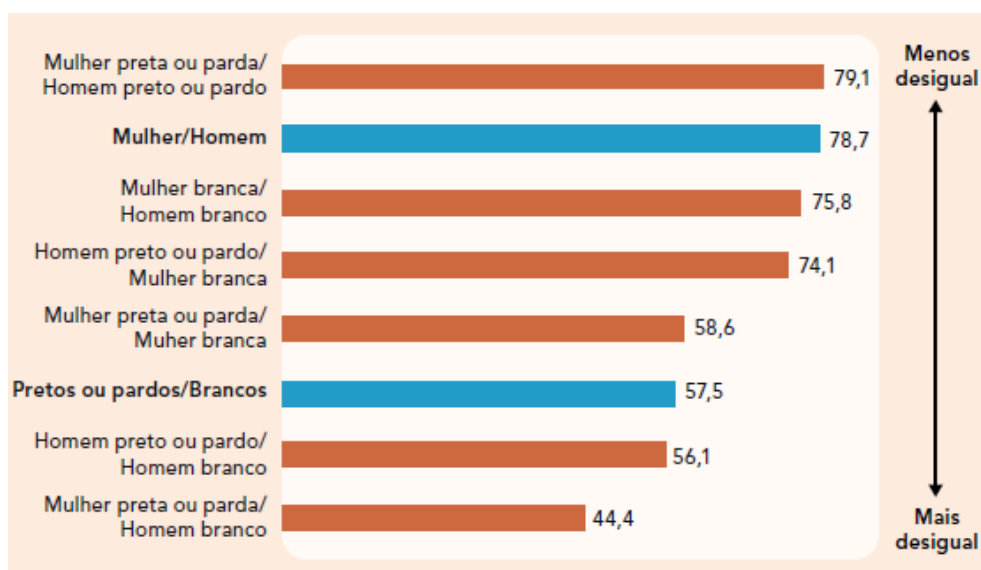
Um retorno ao processo histórico de formação do Brasil moderno é importante para a percepção do modo como o (des)envolvimento econômico e político do país desvinculou o envolvimento de comunidades, povos e pessoas de suas respectivas culturas, de suas próprias histórias, de sua própria terra. O processo de nos (des)envolver e de contar a história da sociedade brasileira majoritariamente negra a partir da colonização caminhou junto ao processo de exploração do trabalho e de subalternização de vidas negras e indígenas. A acumulação foi o motor do nosso (des)envolvimento, estruturada sob as bases do racismo e do sexismo construindo as relações de produção no Brasil, da colônia à república.

### **1.1 O que as relações de produção nos contam sobre racismo e sexismo no Brasil**

A diferença na participação de grupos populacionais específicos na vida econômica de um país nos revela traços políticos e caminhos históricos que estruturaram a desigualdade socioeconômica como característica dominante de países considerados subdesenvolvidos como o Brasil. A forma como se estabelece a participação de pessoas negras no mercado de trabalho, seja na presença ou na ausência da ocupação de postos de trabalho, ou em quais segmentos grupos racializados mais desenvolvem atividades remuneradas apontam a herança da colonização no processo de racialização da classe trabalhadora, mas marca, principalmente, o racismo naturalizando desigualdades sociais em sociedades capitalistas. Para mulheres negras, a ocupação de postos de trabalhos informais e sem prestígio social, o maior tempo dedicado ao labor, o acúmulo de funções divididas entre serviços remunerados e serviços não pagos associados ao cuidado e até a própria condição de desocupação são características comuns em um sistema econômico díspar em oportunidades.

Os contrastes entre padrão de vida, distribuição de renda, condições de moradia, escolaridade, acesso ou inaccessão a bens e serviços são evidentes quando comparamos o grupo populacional de homens brancos e o grupo populacional de mulheres negras, dois dos extremos da distribuição de renda no Brasil, como mostra o gráfico 1.

**Gráfico 1** - Razão de rendimentos por cor ou raça das pessoas ocupadas (%) – Brasil – 2018



Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílios Contínua, 2018.

De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), mulheres pretas e pardas recebem menos da metade do que homens brancos, o que significa o índice de 44,4% na escala de proporção de rendimentos. Depois do grupo social de homens brancos, o segundo grupo em maior vantagem é o de mulheres brancas, que apresenta rendimentos superiores às mulheres pretas e pardas e ao grupo de homens pretos e pardos. Este, por sua vez, só apresenta rendimento superior ao grupo de mulheres pretas e pardas, sendo esta a razão de rendimentos menos desigual quando comparamos grupos específicos. Ou seja, mesmo apresentando menor disparate de rendimentos, mulheres negras ganham 79,1% do que homens negros ganham. Os dados indicam que as razões de rendimentos são maiores quando o recorte de análise é por cor ou raça, do que quando a análise é feita considerando o sexo. A pesquisa revela, ainda, que fatores como segregação ocupacional, diferenças de oportunidades e remunerações inferiores em ocupações semelhantes são condicionantes para uma escala de rendimentos tão desigual.

Para se ter uma ideia panorâmica da lacuna entre os grupos de homens brancos e mulheres negras na estrutura econômica do país, consideremos os indicadores sociais sobre as desigualdades de rendimento do trabalho. De acordo com o IBGE, esse indicador mede a inserção e a qualidade da ocupação de uma pessoa no mercado de trabalho. A medida leva em consideração oportunidades existentes, escolaridade, progressão em carreiras específicas, evolução da tecnologia e seu uso, dentre outros fatores. Segundo o relatório *Síntese de*

*Indicadores Sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira*<sup>11</sup> do IBGE, as atividades econômicas de menores rendimentos médios são proporcionalmente as mais ocupadas por pessoas negras e por mulheres, considerando ocupações formais, com carteira assinada. Tendo 2018 como ano de referência, o rendimento médio nacional sobre a renda mensal do trabalho foi de 2163 reais. O rendimento mais alto, nesse mesmo ano, foi o do setor Administração pública, educação, saúde e serviços sociais, com rendimento médio de 3354 reais, que, por sua vez, teve atividades realizadas por mais pessoas brancas.

O estudo ainda mostra que as atividades mais realizadas por pessoas pretas ou pardas foram relacionadas à agropecuária, com um percentual de 60,8%; à construção, contabilizando 62,6%; e aos serviços domésticos, com 65,1%. Esses também são os setores que possuem rendimentos inferiores ao da média do ano de 2018. Isso significa dizer, por exemplo, que o setor de serviços domésticos teve o menor rendimento médio, de 878 reais. Esse valor não corresponde nem a um salário mínimo inteiro, que, no ano em questão, foi de 954 reais.

Ainda de acordo com o IBGE, essas características sinalizam para relações trabalhistas tipicamente postas em economias em *desenvolvimento*, quando apontam pro grande número de trabalhadoras e trabalhos em serviços domésticos, correspondendo a 6,2 milhões em 2018, ou 6,8% das pessoas com ocupação formal. Esse total equivale a 5,8 milhões de ocupações femininas no Brasil, contra 458 mil homens. A disparidade se intensifica se consideramos que, do total de 5,8 milhões de mulheres trabalhando em serviços domésticos, 3,9 milhões são mulheres negras, o que representa 63% do total de trabalhadoras e trabalhos domésticos no país, de acordo com um estudo realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea)<sup>12</sup>.

Os dados supracitados indicam nuances da precarização do trabalho, da disparidade de distribuição de renda e traços da desigualdade nas relações trabalhistas no campo formal. Se consideramos os trabalhos informais e as condições de vida de pessoas que estão fora do mercado de trabalho, veremos que o recorte racial e de gênero, em conjunto, é ainda mais intensificado em relação às pessoas que estão abaixo da linha da pobreza no Brasil. Estar na linha da pobreza significa sobreviver com renda familiar mensal igual ou inferior a 420 reais.

Diante desse panorama sobre a dimensão da desigualdade na estrutura produtiva de trabalho brasileira, o quanto as relações de produção nos falam sobre racismo e sexismo? Por

---

<sup>11</sup> Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101678.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2020.

<sup>12</sup> Disponível em: <[https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=35231&Itemid=444](https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35231&Itemid=444)>. Acesso em: 13 nov. 2020.

que são as pessoas negras que mais ocupam posições de trabalho inferiorizadas e precarizadas? Ou por que são as mulheres negras que mais trabalham quantitativamente e as que menos são remuneradas? Para complexificar essas questões, proponho um giro panorâmico dimensionando estruturas que atuam na produção e na reprodução do racismo. O início desse giro começa com o processo de racialização e a consolidação do racismo como pilar de construção da sociedade moderna capitalista.

## **1.2 Do capitalismo e da racionalidade liberal, nasce o racismo**

A perspectiva que orienta esse trabalho é de que capitalismo e racismo crescem juntos e demonstram, cada vez mais, sua relação indissociável de interdependência um do outro. Quanto mais nos distanciamos do fim do sistema escravista, menos podemos invocar a escravidão como causa definitiva e atual sobre a subordinação social da pessoa negra, de acordo com Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982). Para a autora e o autor, a ênfase de análise deve ser dada às relações estruturais e na desigualdade entre pessoas brancas e negras no presente.

Nesse sentido, é importante evidenciar que tanto o capitalismo quanto o racismo se desenvolveram no contexto moderno de construção da sociedade brasileira, guiada por princípios liberais como a propriedade privada, o livre mercado, a liberdade, os direitos individuais e a noção de democracia. Os ideais liberais surgiram na Europa, no contexto de contestação de regimes absolutistas, e também em decorrência da eclosão da Revolução Francesa, marcando a busca pelo estado de direitos.

Para Michel Foucault (2008), o liberalismo, em termos gerais, foi pensado como uma limitação das formas de ação do governo, tendo em sua organização alguns métodos próprios como forma de impor limites do domínio estatal. A característica marcante do liberalismo é a chamada *mão invisível*, expressão cunhada pelo teórico inglês Adam Smith, no livro *A riqueza das nações*, que marca a não interferência do estado na economia. Na teoria liberal, a economia é dirigida pela autonomia do mercado e dos jogos de preço, cuja lei se baseia na demanda de oferta e de procura. Assim, esse pensamento político-econômico se guia pela propriedade privada se estabelecendo como central na concepção dos direitos individuais e na autorregulação dos preços de mercado, por meio da livre concorrência. Para além da *mão invisível* do estado na economia, Michel Foucault (2008) afirma que a limitação das práticas de governo seria possibilitada, por exemplo, com elementos como a constituição, o parlamento, a

imprensa, a liberdade de opinião e pela possibilidade da realização de comissões e inquéritos como instrumentos jurídicos.

A influência liberal chegou ao Brasil no processo de transição do Brasil Império para o Brasil República. Historicamente, o liberalismo começou a ascender à realidade brasileira com o declínio da ordem escravocrata, num período em que a escravidão significava um obstáculo às ideias liberais, segundo o sociólogo Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (1999), e, sobretudo, significava entraves às relações comerciais do país, acrescento. O historiador Clóvis Moura (1994), por sua vez, afirma que o início do liberalismo brasileiro foi um *liberalismo escravista*, em que “o seu discurso liberal ia até os limites das relações existentes e a sociedade civil brasileira continuava não admitindo a população escrava nos seus quadros institucionais” (MOURA, 1994, p. 46). Esse período de *liberalismo escravista* teve como marcos históricos a vinda de D. João VI e da família real ao Brasil, junto à abertura dos portos, ambos em 1808, criando condições para um livre comércio internacional dominado pela Inglaterra; o processo de independência do país, em 1822, e a Lei Eusébio de Queiroz, proibindo o tráfico internacional a partir de 1850, ainda segundo o autor. Clóvis Moura denomina a transição do escravismo ao capitalismo como *escravismo tardio*.

Uma das características mais importantes dessa segunda parte do escravismo brasileiro, que denominamos de *tardio*, é o cruzamento rápido e acentuado de relações capitalistas em cima de uma base escravista. Com a particularidade de que essas relações capitalistas emergentes são dinamizadas, na sua esmagadora maioria, por um vetor externo: capitais vindos de fora e instalados aqui como seus promotores dinamizadores e dirigentes. Em face desse fenômeno quase todos os espaços econômicos que poderiam ser ocupados por uma burguesia autóctone em formação foram ocupados pelo capital alienígena, na sua esmagadora maioria inglês. Esse capital aqui investido de diversas maneiras e naquelas áreas estrategicamente relevantes para um processo autônomo de desenvolvimento da nossa economia, criou as razões do nosso subdesenvolvimento que perdura até hoje de forma cada vez mais traumática (MOURA, 1994, p. 53).

A sempre dependência do capital estrangeiro ao longo da formação do Brasil, desde o período da colonização até a época de formação do imperialismo, levou o país a um processo de subalternização econômica às forças do capitalismo internacional, o que teve várias implicações políticas, segundo a perspectiva de Clóvis Moura. Para ele, a histórica subalternização econômica foi também cultural, posicionando-nos sempre como devedores e

dominados culturalmente pelos países do centro que lideravam o mercado capitalista mundial, em cada momento histórico<sup>13</sup>.

É importante lembrar que, mesmo diante de toda subalternização econômica, no cerne da concepção do liberalismo, houve uma oposição à razão conservadora do Império. A análise foucaultiana aponta para a necessidade da autolimitação da prática governamental pela razão liberal, superando a forma absoluta de um governo imperial, mas há uma contradição na prática político-econômica do liberalismo.

A razão de Estado havia sido correlativa do desaparecimento do princípio imperial, em benefício do equilíbrio concorrencial entre Estados. A razão liberal é correlativa da ativação do princípio imperial, não sob a forma do Império, mas sob a forma do imperialismo, e isso em ligação com o princípio da livre concorrência entre os indivíduos e as empresas (FOUCAULT, 2008, p. 29).

Os primórdios da globalização da economia já se delineavam no momento de transição de regimes monárquicos e imperiais, no mundo ocidental, para regimes republicanos, quando a livre concorrência entre estados referenciada pelo autor se tratava de uma disputa de mercado no campo de uma geopolítica internacional, entre potências em ascensão no capitalismo. Assim, as práticas imperialistas se beneficiaram da razão liberal e da autolimitação de ações do governo, no sentido de criar um ar de naturalidade sobre objetos e práticas próprias do governo em relação às riquezas, ainda de acordo com o pensamento foucaultiano. O autor aponta as riquezas, na concepção do liberalismo, como meios de pagamento, suscetíveis de multiplicação ou de escassez, que podem estagnar ou circular. Mas não só isso. A riqueza se relaciona também aos indivíduos.

Não, porém, como súditos obedientes ou indóceis, mas na medida em que eles próprios estão ligados a essa naturalidade econômica, em que sua quantidade, sua longevidade, sua saúde, sua maneira de se comportar se encontram em relações complexas e entrelaçadas com esses processos econômicos (FOUCAULT, 2008, p. 30).

É possível evidenciar, então, um vínculo crucial da disputa concorrencial entre estados, num contexto internacional de expansão capitalista e a instauração da naturalidade econômica do processo de exploração de riquezas, pensando pessoas enquanto recursos humanos para a conquista de riquezas, ou para o domínio da acumulação. Aqui, um parêntese sobre a gênese

---

<sup>13</sup> Nesse trabalho, não tenho o objetivo de historizar o processo de subalternização econômica e cultural do nosso país, e sim me referir contextualmente ao processo de formação do Brasil. Dessa forma, não há uma preocupação com hiatos temporais.

ocidental da ideia de pessoas enquanto riquezas, ou melhor, enquanto recursos, se faz necessário, porque este é um pensamento-base da racionalidade ocidental, amarrado a todo processo de subalternização e de exploração. A razão ocidental se ancora na valoração, e não me refiro somente a termos monetários, mas sobretudo à valoração de vidas.

Valorar algumas vidas é eleger, dicotomicamente, vidas não valoráveis e essa é a pragmática central da desigualdade no mundo capitalista. Se não há vidas validadas para o submetimento, não há capitalismo. Para se sustentar, o sistema precisa “definir a vida como a implantação e manifestação do poder”, estipular quais vidas não importam, cujas quais se podem explorar e cujas quais se pode, inclusive, “exercer controle sobre a mortalidade”, pensando sobre o conceito de necropolítica, trazido pelo filósofo Achille Mbembe (2018, p. 5). É por meio da validação do submetimento de vidas que as estruturas de poder - que podemos pensar também como estruturas de necropoder -, se fortalecem e vice-versa.

A valoração de vidas cria dicotomias legitimadoras da necropolítica. No caso específico dos povos africanos, a *superioridade* branca ocidental em relação dicotômica com a *inferioridade* negroafricana se expressa, para Lélia Gonzalez (1988, p. 77), pela ideia de a África ser o “continente ‘obscuro’, sem uma história própria (Hegel), por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra”. Assim, dada a sua ‘natureza sub-humana’, a exploração socioeconômica dos americanos por todo o continente, é considerada ‘natural’”. Desde essa concepção colonial, a violação e subalternização de vidas negras se manteve com diversas roupagens, ao longo do processo histórico de construção da nação brasileira.

O sentido naturalizado do ciclo de exploração é: quanto mais pessoas são exploradas, mais recursos e mais acúmulo de riquezas. Essa forma de pensar a vida pela hipótese de que tudo que seja exterior a quem explora sirva como recurso para o sistema econômico é inerente à concepção geradora da racionalidade moderna. Há um sentido teleológico no individualismo antropocêntrico, em que o humano serve como princípio e fim de absolutamente tudo. O jurista boliviano Fernando Huanacuni (2010), indígena de etnia *aymara*, faz um panorama sobre a cosmovisão individual antropocêntrica do ocidente.

A cosmovisão individual antropocêntrica ocidental surge da concepção de que o “ser humano é o rei da criação”; e o mito da criação, onde a mulher sai da costela do homem, gera machismo, e também seu deus e o filho de seu deus são homens, portanto, afirma e reafirma a hegemonia do homem sobre a mulher; a ideia de que “seu deus é o único verdadeiro” gera a ideia de que existe apenas uma verdade (universo), daí surge o processo de homogeneização. Essas concepções “sagradas” vão marcando e imprimindo todo um processo de interação e relacionamento de vida individualista-machista, meramente humanista onde o papel da mulher é aleatório e secundário e também coloca o humano acima de outras formas de existência, gerando



uma estrutura piramidal hierárquica em uma relação sujeito-objeto que dá ao humano o poder de usar e abusar de tudo ao seu redor (HUANACUNI, 2010, p. 19).<sup>14</sup>

Em outras palavras, a mentalidade ocidental foi concebida por uma cosmovisão do todo em torno do *eu*, junto à cisão do *eu* com o nós, do *eu* com a natureza/meio e do *eu* com o sagrado. Essa ruptura coloca o *humano* – leia aqui homem branco - em superioridade no pensamento ocidental, o que dá vazão para que tudo que lhe é exterior e que está a seu redor seja explorado como recurso<sup>15</sup>.

Nos dizem recursos humanos, recursos naturais, porque tudo tem a ver com a mercantilização das coisas, a mercantilização do ser humano, nesse sentido eles deram os nomes perfeitos. O sistema ocidental é baseado na exploração do trabalho humano. É considerado o sistema econômico, político, da vida, único, válido e global, que é o sistema ocidental (MACAS, 2010, p.17).<sup>16</sup>

Esse pensamento utilitarista moderno de mercantilização de tudo, trazido pelo jurista equatoriano Luis Macas, indígena de etnia *quéchua*, explica a concretude e legitimidade dada à exploração de vidas em prol da lucratividade, que, por sua vez, sustenta a desigualdade. Na gênese da racionalidade ocidental, a validação do submetimento de vidas e a mercantilização de tudo também direcionaram o liberalismo, criando as contradições entre sua teoria e sua aplicabilidade prática.

Considerando o pensamento foucaultiano, é evidente a incongruência vigente entre os ideais liberais democráticos e suas práticas antidemocráticas que, fruto de um pensamento ocidental, também giram em torno de um individualismo dominante, priorizador da dinâmica de mercantilização da vida. É a partir do liberalismo que podemos entender o conceito de biopolítica, trazido por Foucault (2008), em que o estado de direitos sem direitos iguais, letima

---

<sup>14</sup> Tradução livre minha. No original: “La cosmovisión individual antropocéntrica de occidente, surge de la concepción de que el ‘ser humano es el rey de la creación’; y el mito de la creación, donde la mujer sale de la costilla del varón, genera el machismo, y además su dios y el hijo de su dios es varón, por lo tanto afirma y reafirma la hegemonía del varón ante la mujer; la idea de que “su dios es el único y verdadero” genera la idea de que existe una sola verdad (universo) por lo tanto surge el proceso de la homogenización. Estas concepciones ‘sagradas’ va marcando e imprimiendo todo un proceso de interacción y relación de vida individualista-machista, meramente humanista y donde el rol de la mujer es aleatorio y secundario y además que coloca al humano por encima de las demás formas de existencia, generando una estructura piramidal jerárquica en una relación de sujeto-objeto que da la potestad al humano, de usar y abusar de todo lo que le rodea”.

<sup>15</sup> Para uma discussão mais ampliada sobre essas questões, vide: COSTA, Ana Clara Gomes. Não-existências do desenvolvimento e re-existências do Buen Vivir: olhares sobre o Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros. *Revista Escritas*, v. 12, n. 1, p. 12-33, 2020.

<sup>16</sup> Tradução livre minha. No original: “Nos dicen recursos humanos, recursos naturales, porque todo tiene que ver con la mercantilización de las cosas, la mercantilización del ser humano, en ese sentido ellos han puesto los nombres perfectos. El sistema occidental se sustenta en la explotación del trabajo del ser humano. Se considera el sistema económico, político, de la vida, único, válido y global, ese es el sistema occidental”.

desigualdades pela exploração e interfere em corpos individuais, de forma a manter o controle do corpo social como um todo.

O autor relaciona o *Nascimento da biopolítica* – para citar o nome de sua obra – ao surgimento do liberalismo. É a partir desse ponto-chave na história do pensamento ocidental, que podemos entender a biopolítica como a conjunção de biopoderes, atuando como tecnologias a serviço do controle social, que, por sua vez, funciona a serviço de uma lógica do capital. A biopolítica, no Brasil, se consagra na medida em que o racismo se torna um biopoder essencial, algo como o braço direito, na estruturação do desenvolvimento econômico capitalista. O racismo se desenvolve, então, como uma tecnologia de poder complexa, indissociável dos processos econômicos e dos caminhos capitalistas da modernização que o Brasil tomou.

Entendendo o racismo como parte fundante do projeto de desenvolvimento econômico capitalista do estado brasileiro, podemos pensar as desigualdades sociais que hoje nos acomentem, - e que, aqui, se apresentam como sociorraciais - muito mais correlatas ao capitalismo, do que ao período da escravidão. É evidente que o processo histórico da colonização promoveu a herança da colonialidade como ponto de partida das relações sociais. Entretanto, o racismo estrutural como conhecemos hoje, se sofisticou como processo de dominação com a consolidação do modo de produção capitalista.

### **1.3 Brasil, um projeto de modernização racista e sexista**

O que pretendo evidenciar é a relação do processo de modernização do Brasil com o racismo. A implantação do liberalismo capitalista, faz nascer a biopolítica, tendo como braço direito o biopoder do racismo. Todo esse amalgamado se ancora no submetimento de vidas negras e na sua respectiva exploração, com o objetivo de modernizar o país, mas sem mudanças sociais efetivas.

Quando dizemos, na nossa elaboração teórica, *modernização sem mudança*, queremos afirmar que em determinada sociedade houve um progresso econômico, tecnológico, cultural em outras partes e níveis da sua estrutura sem uma modificação que a isso correspondesse na suas relações de produção, ou seja, na sua infra-estrutura. Desta forma, se, de um lado, a sociedade acumula, assimila e dinamiza aquilo que o desenvolvimento material, científico e tecnológico criou e aperfeiçoou, do outro lado, as relações entre os homens no processo de trabalho continuaram atrasadas e correspondentes a um estágio anterior e inferior ao da estrutura que avançou. Todo o suporte fundamental da sociedade fica, desta forma, em desarmonia com o desenvolvimento da outra parte que se *modernizou*. Cria-se uma contradição na estrutura que começa a produzir choques, assimetrias e conflitos como reflexos e reduções dessa diferença [...]. Em outras palavras: o *moderno* passa a servir ao *arcaico* (MOURA, 1994, p. 50-51).

A comunicação também se adequou à lógica do moderno servindo ao arcaico. O avanço na tecnologia permitiu o desenvolvimento e uso do telégrafo, no Brasil, cumprindo um papel chave na estrutura escravista, ainda de acordo com Clóvis Moura (1994). Segundo ele, a necessidade da implantação do novo instrumento de comunicação no Brasil Imperial foi devido à necessidade de controlar o contrabando de pessoas escravizadas, depois da instituição da Lei Eusébio de Queiroz, proibindo o tráfico negreiro em 1850. Porém, o telégrafo serviu como meio de comunicação para coibir a resistência negra e para ordens de recapturar pessoas insurgentes. O desenvolvimento tecnológico, desde então, se mostrou agindo em benefício da elite dominante e da classe senhorial. “A nova tecnologia, como se vê, funcionava de forma ambígua e, no contexto escravista, seria para dinamizar os mecanismos de defesa e os métodos de controle contra o escravo fugido. Era, portanto, uma modernização que tinha como função social o controle da mudança” (MOURA, 1994, p. 62).

Em suma, o somatório do desenvolvimento tecnológico, com a exploração do trabalho de pessoas negras mais a desigualdade nas relações produtivas acompanharam e acompanham o desenvolvimento econômico do país. Essa é a equação da *modernização sem mudança* no Brasil. De maneira objetiva, essa equação possibilita admitirmos a compatibilidade histórica do desenvolvimento capitalista com a desigualdade sociorracial desde o processo de transição do escravismo para o *capitalismo dependente*, expressão esta adotada por Clóvis Moura (1994) e na tese de doutorado da pesquisadora Cristiane Sabino Souza (2019) para indicar a sempre dependência do capital estrangeiro no desenvolvimento econômico do país.

Dois elementos históricos foram fundamentais para a manutenção das relações produtivas de exploração e imobilidade social às pessoas negras e caracterizam a forma como se deu a modernização sem mudança social no Brasil. O primeiro deles foi a instituição da chamada Lei da Terra e o segundo se tratou da política institucionalizada de imigração europeia. Houve um cenário pré-abolição, montado em 1850, mesmo ano em que foi decretada a Lei Eusébio de Queiroz no Brasil. Nele se previa o esgotamento do escravismo concomitante à necessidade de prevenir que “as massas saídas do cativeiro não tivessem condições de se reproduzir” (SOUZA, 2019, p. 192).

Pela legislação vigente, o estado era o detentor de terras e somente ele poderia concedê-las, por meio de doações, de acordo com Clóvis Moura (1994). Segundo ele, em face do questionamento de qual seria a posição de pessoas ex-escravizadas ao se verem livres e com a possibilidade de garantir a posse de terras, houve a preocupação de políticos e proprietários de terras sobre destituir o poder donativo do estado. Em 1850, surge então a Lei da Terra, ou

lei nº 601, em que o estado não poderia mais doar terras e sim vendê-las a quem dispusesse de dinheiro para compra-las, de acordo com o autor. À medida em que o poder público não teria mais o dever social da doação, esse mecanismo jurídico garantiu que as terras seriam mercadorias de aquisição impossível a recém-libertos e libertas e, na conclusão do processo abolicionista, foi o mote que criou as premissas da marginalização social de pessoas negras, ainda segundo o historiador.

No fundo, o conteúdo político da Lei da Terra se disfarçou no cunho liberal dado à nova forma de aquisição de terras, entretanto com o objetivo de escamotear a integração de pessoas negras no pós-abolição. Sem acesso à terra e sem a possibilidade de direito à propriedade privada. As relações produtivas não mudariam. Por outro lado, uma política de imigração europeia foi institucionalizada, com a estratégia material de que somente imigrantes conseguiriam pagar pela posse de terras e também com a estratégia ideológica do branqueamento.

A política programada para uma manobra de *branqueamento* no seu nível ideológico nada tem a ver com o favorecimento à integração das populações brasileiras compostas de negros, mulatos, mamelucos e não-brancos em geral. Com essa montagem seletora e discriminatória no setor agrário, essas populações ficam nos espaços marginais de estrutura agrária. Ela é montada, pelo contrário, para que a corrente migratória tenha possibilidades concretas de conseguir ser proprietária no Brasil. [...] Estava fechado o circuito, estabelecendo-se a profilaxia que impediria a mobilidade da sociedade brasileira rumo a um estágio com possibilidades iguais para todos os seus filhos. Depois disso, a Abolição poderia vir sem nenhum susto ou trauma para as classes senhoriais (MOURA, 1994, p. 78-79).

Para a filósofa Sueli Carneiro (2005, p. 75), a política imigratória e o embranquecimento se tratavam de ajustamentos dos fenômenos da população como “uma estratégia de promoção dos grupos raciais considerados adequados para sustentar o processo de modernização econômica”. Com a Lei da Terra e a política de incentivo ao trabalho estrangeiro, a população negra ficou à revelia, em que a falta de renda precedia a condição de sem terras e sem tetos. A forma de ajuste mais possível à nova condição de pessoas libertas e famílias inteiras sem trabalho seria o recrudescimento das mulheres cumprindo funções domésticas que já lhe eram impostas, antes da abolição. A força produtiva feminina negra, desde esse período histórico, se relaciona ao sustento-sobrevivência familiar, mesmo em condições de precariedade. Passados quase um século e meio da abolição, essa situação ainda se repete na contemporaneidade, quando ainda há 3,9 milhões de mulheres negras trabalhando em serviços domésticos, como mostrado no início desse capítulo.

O liberalismo econômico, desde então, vinculou mulheres negras à exploração e à tripla jornada de trabalho de trabalhadoras domésticas, de mães e de principais cuidadoras dos próprios lares. As funções sociais destinadas às mulheres negras foram sempre caracterizadas majoritariamente pela terceirização do cuidado. Elas foram imbuídas de uma exclusividade de dedicação ao tempo produtivo, sobretudo pela corrida contra o próprio tempo para sobreviver às condições histórico-estruturais de pobreza da população negra e alimentar suas famílias. Se a condição de mulher negra marcou a sobrecarga do sustento familiar e a instituição da tripla jornada de trabalho logo após a abolição em 1888, por outro lado, a falta de função aos homens recém-libertos no pós-abolição virou justificativa legal para a estigmatização e perseguição deles.

A criação do Capítulo XIII, no Código Penal de 1890, intitulado “Dos vadios e capoeiras”<sup>17</sup> se valeu como um dispositivo jurídico de punição aos desocupados, considerados vagabundos. Seis artigos versavam sobre a ilegalidade de pessoas sem ofício, sem renda e sem meios de subsistência. O art. 399 estipulou como crime “deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes”. Na chamada “lei da vadiagem”, o texto legal vinculou a capoeira à vadiagem e à desocupação. O art. 402 proibiu o ato de “fazer nas ruas e praças publicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem”.

O fato é que a transição do regime escravista para o capitalismo, sob as bases do liberalismo econômico, aprofundou a subjugação da população negra, uma vez que houve a imposição de não lugares ideologicamente impostos. Tratava-se não mais de uma população escravizada, cuja força produtiva se incorporava à dinâmica econômica do momento, mas de um excedente indesejado sem função para o novo sistema.

Atuando concomitantemente no plano ideológico, as elites intelectuais elaboraram e desenvolveram a ideologia do racismo como arma justificadora dessa estratégica, qualificando o trabalhador nacional não-branco, de um modo geral, e o negro em particular, como incapazes de enfrentar os desafios da nova etapa de organização do trabalho que se apresentava com o fim da escravidão (MOURA, 1994, p. 102).

---

<sup>17</sup> Vide em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>.

A doutrina liberal legitimou a exclusão social, política e cultural da grande massa de pessoas negras, no pós-abolição, segundo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (1999). O autor afirma que a elite brasileira, inclusive pessoas abolicionistas, se aprisionava na lógica justificadora das desigualdades, segundo a qual pessoas pobres eram pobres – leia, aqui, pessoas pretas e mestiças – porque eram inferiores. A condição de pobreza se assemelhava à condição servil de pessoas escravizadas, ambas tomadas como marca de inferioridade, segundo o autor.

Eles [os e as abolicionistas] não tinham uma reflexão sobre as relações raciais nem se preocupavam com a condição dos negros depois da abolição. A admissão da igualdade universal entre os homens era colocada no nível dogmático e teórico, por cima e além de qualquer contato ou engajamento com os interesses reais das pessoas envolvidas. Assim como hoje, essa teoria coexistia sem maiores problemas com a enorme distância social e o sentido de superioridade que separava os brancos e letrados dos pretos, dos mulatos e da gatinha em geral (GUIMARÃES, 1999, p. 43).

Para a filósofa Sueli Carneiro (2005), foi no período pós-abolição que houve a instituição do que ela chama de um dispositivo de racialidade, com o objetivo de determinar uma configuração social nova para o projeto de modernização requerido pela República emergente no Brasil.

Esse dispositivo de racialidade como qualquer dispositivo de poder na concepção de Foucault apoia-se em dispositivos construídos em outros momentos históricos, em função de outros objetivos e estratégias, mas que são apropriados e ressignificados numa nova configuração histórica. Nesse sentido o dispositivo de racialidade beneficia-se das representações produzidas sobre o negro, antes e durante o período colonial que informaram a constituição de senhores e escravos, articulando-os e ressignificando-os à luz do ideário do racismo vigente no século XIX em que a suposta e consagrada inferioridade de uns e superioridade de outros definirão as novas hierarquias sociais que emergirão no Brasil no pós-abolição em função da diversificação da estrutura social que a constituição da República, a abolição do trabalho escravo, a instauração do liberalismo no plano político impõem ao país (CARNEIRO, 2005, p. 149).

A autora salienta, ainda, que o dispositivo de racialidade funciona a serviço de estabelecer uma espécie de contrato entre brancos, firmado na cumplicidade em relação ao submetimento e/ou à eliminação de pessoas negras e não brancas em geral. Assim, em concordância com Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982), preconceito e discriminação raciais se apresentam de forma diferente após a abolição, ganhando novas funções e significados na nova estrutura social. A autora e o autor afirmam que as práticas racistas do grupo racial dominante são relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que os brancos obtêm da desqualificação competitiva do grupo negro e longe de serem meras sobrevivências do passado. “A raça, como atributo social e historicamente elaborada, continua a funcionar com

um dos critérios mais importantes na distribuição de pessoas na hierarquia social. Em outras palavras, a raça se relaciona fundamentalmente com um dos aspectos da reprodução das classes sociais” (GONZALEZ e HASENBALG, 1982, p. 89). A partir desse ponto de vista, a lógica inerente ao desenvolvimento capitalista revela compatibilidade entre racismo e industrialização.

#### **1.4 A subjugação de vidas negras rumo ao neoliberalismo e à globalização**

Nas primeiras décadas do século XX continuam os processos de replicação do racismo concomitante ao desenvolvimento industrial do Brasil. Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) apontam para o caráter urbano da reabsorção da mão-de-obra negra na sociedade capitalista a partir da modernização e da industrialização que se originam em São Paulo, se ampliando para o resto do país. Essa integração à nova dinâmica econômica liberalista acontece sobretudo na década de 1930, quando o governo Vargas interrompe a imigração europeia, de acordo com a autora e o autor.

O período histórico da era Vargas, com suas ações nacionalistas em busca do desenvolvimento industrial, é profundamente relevante para a dinâmica econômica e sua relação com as hierarquias raciais. Havia a necessidade de baratear os custos produtivos, de forma a desenvolver a industrialização. Com um exército de pessoas desocupadas pela falta de oportunidades à população negra no pós-abolição, havia um excedente de mão-de-obra nacional sedento por emprego e renda. A reincorporação da população negra nas relações produtivas barateando o custo da mão-de-obra era vantajosa e necessária ao desenvolvimento econômico e industrial do país.

Concomitante a essa necessidade de reincorporação de pessoas pretas e mestiças à vida econômica do país, um argumento ideológico potente foi criado academicamente e virou um hino entoado pelo estado para vociferar uma identidade nacional fajuta. A ideia de democracia racial conclamada pelo sociólogo Gilberto Freyre foi a arma ideológica perfeita no nacionalismo de Vargas, que tentava afugentar o Brasil do racismo e dos totalitarismos nazi-fascistas vencidos na Segunda Guerra Mundial, bem como tentava inserir o país na ideia de mundo democrático, de acordo com Antônio Alfredo Guimarães (2006). O mito da democracia racial ainda serviria para embasar a política exploratória de vidas negras, em um cenário de incentivo à industrialização brasileira, carente de mão-de-obra. A ideia de miscigenação harmoniosa desracializa a desigualdade social, ignora o conflito racial, oculta os estupros

interraciais que formaram a nação e, sobretudo, celebra uma suposta existência de mesmas oportunidades sociais e econômicas à toda sociedade brasileira.

A ditadura militar retoma a democracia racial como base ideológica de controle social, a partir de “algumas práticas que foram empreendidas pelos órgãos de (In)Segurança e que refletem um Racismo Institucional congênito” (PIRES, 2018, p. 1058). Para a advogada e pesquisadora Thula Pires (2018), o regime empresarial-militar adotou a ideologia, consubstanciada na Lei de Segurança Nacional, servindo de base para a reprodução de “falaciosas memórias incolores que reforçam os lugares de subalternidade e encobrem as agências de negros e negras que determinam seus percursos políticos em primeira pessoa, com sangue, suor e gritos (de ordem e de dor)” (PIRES, 2018, p. 1058). Não se podia falar em discriminação racial, sob o pretexto de crime de subversão, pois feria a Lei de Segurança Nacional.

A estratégia política da democracia racial garantia, assim, a manutenção da dominação branca com todos os privilégios que a classe dominante sempre gozou, enquanto abafava, com violência racial extrema, os movimentos negros que surgiam exigindo direitos plenos. Dissidentes e ativistas em luta contra a violência racial se rebelavam, em meio à repressão militar. A articulação política negra desembocou em movimentos expressivos para a luta antirracista, como a criação do Movimento Negro Unificado, em 1978, na cidade de São Paulo, que se estendeu a outras cidades.

Ao mesmo tempo em que a democracia racial afetava materialmente a população negra, havia um abatimento simbólico sobre a construção do ser negro e, sobretudo, à figura da mulher negra. Os meios de comunicação de massa redimensionaram o corpo negro feminino a uma representação formidável do nacionalismo por meio da figura carnavalesca e convidativa da mulata alegre e sensual. É justamente no rito do carnaval que o mito da democracia racial é ativado com toda sua força simbólica, para Lélia Gonzalez (1984, p. 228). Esse é o instante em que a mulher negra é endeusada como rainha do samba e da bateria toda. Nos desfiles das escolas de samba transmitidos em tempo real, ela é “adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la. [...]; e os flashes se sucedem, como fogos de artifício eletrônicos”.

Entretanto, o desejo sexual apresenta o mesmo tom de objetificação e submetimento da mulher negra, pensando o dispositivo de racialidade agindo junto a um dispositivo de sexualização enquanto controle social. Assim, só cabe à mulher negra o seu vínculo ao corpóreo e às funções físicas-corporais que seu corpo pode realizar.



Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito (GONZALEZ, 1984, p. 228).

O espetáculo encenado da democracia racial, por meio da televisão, engendrou, politicamente, a invisibilidade das desigualdades sociorraciais, fato que influenciou na paralisação da sociedade num processo de conscientização massiva sobre o conflito racial, de classe e sexual existente no Brasil e que, de certa forma, contribuiu para a legitimidade de relações produtivas de exploração. Mais uma vez, a modernização e o desenvolvimento tecnológico da comunicação atuando a serviço do arcaico. Isso, em um contexto em que os donos das empresas midiáticas veiculavam o rito carnavalesco e se caracterizavam não só como apoiadores da ditadura, mas como membros das oligarquias da comunicação que compuseram o regime empresarial-militar.

Para Eugênio Bucci (2016), o espetáculo televisivo implantado pela ditadura via Embratel ofereceria uma espécie de compensação à ausência de democracia e de canais de participação política e, na medida em que a população não podia agir como cidadã e fiscal do poder, ela era chamada à participação enquanto plateia. Sobre o caráter estratégico da cultura em prol da ditadura, ele ainda afirma que “não se trata de um acontecimento eventual, lateral ou decorativo, mas de um movimento estrutural, com orientação estratégica e enraizamento profundo, combinando padrão tecnológico e projeto de poder, gerando efeitos que se mostraram duradouros e persistentes” (BUCCI, 2016, p. 175).

De fato, a adoção de produtos culturais para garantir um alinhamento às condições econômicas de exploração e lugares sociais estipulados às pessoas negras foi muito eficiente para solapar a formação de subjetividades transgressoras à ordem econômica da subjugação. Se o midiático estava em voga pela apropriação da televisão como veículo oficial do nacionalismo militar e se o corpo negro só era visto representando condições de subalternidade, como criar subjetividades negras para além dos estereótipos? O biopoder do racismo se manifestou fortemente pelos meios de comunicação e se fortaleceu mais ainda como controle social durante a ditadura militar, na medida em que os produtos midiáticos/culturais brasileiros veiculados abusavam de estereótipos da pessoa negra assumindo papéis inferiorizantes.

O imperialismo cultural estadunidense se fazia presente nas mídias brasileiras. As novelas daqui importavam as concepções impressas nos produtos culturais estadunidenses, que

se embasavam na ideia do esforço individual, da meritocracia e da competitividade definindo prosperidade e sucesso pessoal. Assim, a supremacia branca era incorporada aos produtos televisivos quando a cota de personagens pretas e pardas das produções ocupavam sempre papéis relacionados ao trabalho, como na representação de empregadas domésticas, seguranças, motoristas etc. Por outro lado, pessoas de sucesso e protagonistas da trama eram sempre brancas. Essa dicotomia do sucesso e do seu reverso apontavam para a culpabilização da pessoa negra na sua incapacidade de atingir o sucesso pessoal e não ocupar funções prestigiadas socialmente. E tudo bem o infortúnio de negros e negras, afinal não existiam conflitos sociorraciais e nem desigualdades na democracia racial, certo? Qualquer situação de inferioridade era resultado da falta de mérito e esforço pessoal, segundo essa perspectiva.

A disseminação do ideário de harmosiosa convivência racial, a negação do racismo e das desigualdades reforçaram a justificativa de exploração da força de trabalho negra, engajada na produção do milagre econômico, tão idealizado no período. Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) afirmam que esse “tal milagre” se caracterizaria pelo casamento entre o estado militar, o grande empresariado nacional e as multinacionais. Para a autora e o autor, essa *núpcias* resultou no aumento exorbitante da dívida externa, cujo pagamento foi realizado pelas massas trabalhadoras, a partir do empobrecimento da população causado pela política de arrocho salarial.

A entrada agressiva do capital estrangeiro no país ampliou o seu parque industrial. E, à primeira vista, até que poderia parecer um grande avanço para a totalidade da população brasileira. Mas acontece que tal agressividade determinou, por sua vez, a desnacionalização ou o desaparecimento das pequenas empresas. E era justamente por elas que o trabalhador negro participava do mercado de trabalho industrial. Enquanto isso, no campo, desaparecia a pequena propriedade rural para dar lugar à criação de latifúndios, por parte das poderosas corporações multinacionais, amparadas pelo governo militar. Era o capitalismo invadindo todos os setores da economia brasileira (GONZALEZ E HASENBALG, 1984, p. 12-13).

A expansão do capitalismo e a criação de latifúndios criou grandes índices de desemprego no campo e o aumento da pobreza. De acordo com a autora e o autor, a solução para escapar da miséria foi a habitação das periferias dos grandes centros urbanos, fato que inchou o crescimento populacional das cidades, na década de 1980. O inchaço populacional era visto com bons olhos para a dinâmica do crescimento econômico e favoreu a expansão da indústria automobilística, o setor da construção civil, além do ramo de prestação de serviços num contexto de imperialismo mundial e do crescimento das empresas multinacionais habitando a economia nacional. Muitas pessoas em busca de alternativas de subsistência

significava muita mão-de-obra excedente topando, a qualquer custo, subempregos com baixos salários e poucos direitos trabalhistas. Significava também péssimas condições de vida, pouca escolaridade e péssimas condições de saúde, mesmo para quem estava inserida ou inserido no mercado de trabalho. Tudo em prol do desenvolvimento econômico.

Essa conjuntura de arrocho salarial e de condições socioeconômicas precárias da massa de trabalhadoras e trabalhadores apontava para o alinhamento do sistema econômico a um novo modelo de desenvolvimento capitalista: o neoliberalismo. Seu surgimento, em uma perspectiva mundial, condiz com a contestação ao keynesianismo, pensamento de revisão da teoria liberal, trazido pelo economista inglês John Keynes, no período da crise de 1929. No contexto de crise econômica da época, a diretiva de que o estado deveria intervir na economia quando necessário, com o dever de garantir mínimos padrões de qualidade de vida à população, funcionou no reestabelecimento econômico dos Estados Unidos. O keynesianismo foi aplicado pelo presidente Roosevelt, com o intuito de tirar o país da retração econômica. E funcionou. O Plano *New Deal* do governo estadunidense pautava ações de investimento do estado em setores básicos da indústria, além de instituir políticas de criação de empregos.

Foi na década de 1970 que o neoliberalismo foi ganhando espaço em substituição ao keynesianismo.

Trata-se na verdade de uma nova programação da governamentalidade liberal. Uma reorganização interna que, mais uma vez, não pergunta ao Estado que liberdade você vai dar à economia, mas pergunta à economia: como a sua liberdade vai poder ter uma função e um papel de estatização, no sentido de que isso permitirá fundar efetivamente a legitimidade de um Estado? (FOUCAULT, 2008, p. 127).

O conceito de governamentalidade liberal, cunhado por Michel Foucault, faz referência a uma postura de governo guiada pela completa liberdade econômica, legitimada pelas instâncias jurídicas e pelo consenso político. O que a análise foucaultiana questiona sobre o neoliberalismo como uma nova programação da governamentalidade liberal é se uma economia de mercado pode ser o princípio que serve de forma e modelo para um estado. Ele mesmo afirma que essa questão é evidentemente afirmativa na história do neoliberalismo, tanto na sua gênese alemã, conhecida por ordoliberalismo, num contexto de reconstrução e desenvolvimento econômico na Alemanha pós-nazista, quanto no domínio do neoliberalismo estadunidense.

Mas o que chamou a atenção nesse neoliberalismo americano foi um movimento totalmente oposto ao que encontramos na economia social de mercado da Alemanha: enquanto esta considera que a regulação dos preços pelo mercado - único fundamento

de uma economia racional - é, de per si, tão frágil que precisa ser sustentada, arranjada, "ordenada" por uma política interna e vigilante de intervenções sociais (que implicam auxílio aos desempregados, cobertura das necessidades de saúde, política habitacional, etc.), esse neoliberalismo americano procura, em vez disso, ampliar a racionalidade do mercado, os esquemas de análise que ela propõe e os critérios de decisão que sugere a campos não exclusivamente ou não primordialmente econômicos. É o caso da família e da natalidade; e o caso da delinquência e da política penal (FOUCAULT, 2008, p. 438-439).

A racionalidade de mercado ou a centralidade econômica passa a incidir sobre a vida e sobre as condições sociais, inclusive nas condições de sobrevivência, da população com a consolidação do neoliberalismo. Quando eu falo de sobrevivência, me refiro às pessoas que vivem à margem, em subcondições de vida; sobretudo, me refiro à população negra representando quantitativamente a maior parte da classe pobre trabalhadora, que já vinha sofrendo com o arrocho salarial no final da ditadura e com o ruir do desenvolvimentismo. Com a implantação da política-econômica neoliberal no Brasil, no início da década de 1990 no governo Collor, as disparidades sociais aumentaram, visto que o estado deixou de ser provedor de serviços públicos essenciais à população.

O neoliberalismo se esboçou na época de Collor, mas se consagrou efetivamente no governo de Fernando Henrique Cardoso, tendo se baseado na adoção de medidas em favorecimento à entrada do capital internacional e à instalação de multinacionais. Privatizações, abertura comercial internacional, diminuição de juros em favor das relações exteriores de mercado, flexibilização de direitos trabalhistas, terceirizações e teto de gastos públicos foram algumas das características marcantes de sua política, e que se assemelham muito, em termos de regressão social, aos governos de Michel Temer, de 2016 a 2018, e de Jair Bolsonaro, de 2019 até o atual momento.

A crise econômica no país se alastrou diante da entrada massiva do capital estrangeiro, da diminuição do crescimento econômico, do desemprego endêmico com a consequente incrementação da economia informal, além do enfraquecimento de programas assistenciais do estado de bem-estar-social, de acordo com a advogada e pesquisadora Ana Luiza Flauzina (2006). Num contexto de crise, a chamada austeridade fiscal se faz valer como caminho, já que se caracteriza pelo corte "de financiamento dos *direitos sociais* a fim de transferir parte do orçamento público para o setor financeiro privado por meio dos juros da dívida pública. Em nome de uma pretensa 'responsabilidade fiscal' segue-se a onda de privatizações, precarização do trabalho e desregulamentação de setores da economia (ALMEIDA, 2018, p. 161). Assim, o fundamento do neoliberalismo à brasileira se baseia no contexto geral das políticas neoliberais à fora, em que a concorrência/monopólio é a essência do mercado, mas que só se sustenta pela

desigualdade, a partir da perspectiva de Foucault (2008). É nesse sentido que “a vulnerabilização dos segmentos marginais passou, dentro dessa perspectiva, a consubstanciar o “custo social do progresso” (FLAUZINO, 2006, p. 84).

Com a intensificação da crise econômica, a pobreza e a marginalização cresceram nos grandes centros urbanos, diante dos inchaços populacionais e da falta de empregos. Evidentemente, um cenário propício para o aumento da violência urbana. Se por um lado o neoliberalismo celebrou a liberdade econômica, incentivando a concorrência e o domínio do mercado por empreendimentos estrangeiros, por outro era necessário garantir o funcionamento dessa liberdade mercadológica, livrando a classe dominante da ameaça de violação da propriedade privada. O controle social penal se intensificou com o objetivo de defender o patrimônio econômico, ameaçado pela criação de um inimigo comum: os marginais-delinquentes.

Configurando esse cenário, as classes perigosas que em nosso país historicamente encontraram seu refúgio na caricatura de um “gigantesco Zumbi que assombra a civilização, dos quilombos ao arrastão carioca”, estão agora se transmutando numa horda de excluídos sobre os quais deve incidir toda a engenharia de um controle penal cada vez mais sofisticado. Essa nova faceta da vigilância, é importante assinalar, incide sobre uma pobreza tomada como produto de “um sistema de ação deliberada”, arquitetada conscientemente como o espaço de existência dos segmentos não incorporáveis ao empreendimento do neoliberalismo. Segundo com a sua funcionalidade aos projetos hegemônicos no Brasil, o racismo aparece novamente como a variável mais acessada na eleição dos indivíduos a comporem os bolsões de uma miséria encarada como instrumento para os fins de um extermínio assumido de maneira cada vez mais evidente pelo sistema penal (FLAUZINA, 2006, p. 84-85).

A vigilância constante é instituída como protocolo obrigatório do neoliberalismo. A liberdade de mercado exige a intervenção do estado, só que sob o prisma de vigiar e punir – parafraseando o título do livro de Foucault – e da violência policial. O discurso da ordem e segurança legitimam a repressão policial, a serviço do patrimônio privado.

Naturaliza-se a figura do inimigo, do bandido que ameaça a integração social, distraindo a sociedade que, amedrontada pelos programas policiais e pelo noticiário, aceita a intervenção repressiva do Estado em nome da segurança, mas que, na verdade, servirá para conter o incorformismo social diante do esgarçamento provocado pela gestão neoliberal do capitalismo. Mais do que isso, o regime de acumulação que alguns denominam de pós-fordista dependerá cada vez mais da supressão da democracia (ALMEIDA, 2018, p. 161).

E o ciclo de ações que atingem a população negra e beneficiam o capital, no neoliberalismo, é ininterrupto. Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) relacionam o benefício do sistema com a marginalização das vidas negras e com a consolidação de um

aparelho policial repressivo. Isso porque há, à disposição do sistema, mão-de-obra barata, ao mesmo tempo em que os patrões se favorecem do controle punitivo da polícia que exige da pessoa negra a apresentação da carteira profissional, como forma de comprovar uma ocupação documentada. Para a autora e o autor, a possibilidade da repressão e as péssimas condições de vida fazem a pessoa negra oferecer sua força de trabalho a qualquer preço. Essa análise pode ser vinculada ao conceito de homem-empresa ou sujeito empresarial (DARDOT e LAVAL, 2016) e ao conceito de *homo oeconomicus* (FOUCAULT, 2008), oriundos da prática liberal, em que ambos apontam para um modo de vida próprio, submisso às forças econômicas. Nesse modo de vida, o sujeito vive a serviço da instância econômica e está apto a uma subordinação à biopolítica, produzida por meio das leis, das normas sociais, dos dispositivos de disciplina etc.

É no sentido da completa disposição de vidas negras ao sistema, sob uma vigilância constante, que temos um tipo de panoptismo aos moldes neoliberal, invisível à sociedade, mas que funciona como ideologia dominante. O jornalista e sociólogo Muniz Sodré, em seu livro *O monopólio da fala*, de 1984, relaciona o panoptismo aos meios de comunicação devido à sua característica de centralização do poder e do disciplinamento ideológico das pessoas. Para ele, “o poder panóptico é feito de um modo de produção concentracionário e centralizador – concentração da população em cidades e da propriedade em poucas mãos, centralização dos meios de produção e da força política” (SODRÉ, 1984, p. 21).

O panoptismo se manifesta pela comunicação, na medida em que a globalização se instaura como fenômeno correlato ao neoliberalismo e que os meios de comunicação são uma espécie de “fala da moeda”, ou seja, servem como aparelho ideológico do estado, de acordo com Muniz Sodré (1984, 2006). Ele afirma que a globalização funciona como uma plataforma econômico-político-social-cultural, incentivadora de um governo mínimo, de um fundamentalismo de mercado, de um individualismo econômico e de um autoritarismo moral, ou seja, exatamente de acordo com a política neoliberal.

No fenômeno da globalização, uma minoria cheia de privilégios controla o discurso modernizante sobre a unificação tecnológica e mercadológica do globo, ao mesmo tempo em que se propaga a incitação ao racismo, ao sexismo, ao genocídio e a outras formas violentas de intersubjetividades, ainda de acordo com a perspectiva de Muniz Sodré (2006). O fato é que o pacto entre capital financeiro, estado e meios de comunicação, no neoliberalismo, “fornece um ponto de entrada para a globalização, para a vigilância, para o controle e para as relações de poder incorporadas em sistemas e infraestruturas digitais de informação e comunicação”, de

acordo com a economista política da comunicação Safiya Noble (2016). Essas nuances do poder de controle do neoliberalismo se sofisticaram mais ainda nas últimas duas décadas, principalmente com o advento da internet, passando a habitar a vida e as relações sociais contemporâneas.

### 1.5 Aportes de uma tecnologia de poder

Chego até aqui, nessa tese, apontando o fato de que pensar raça na sociedade moderna significa pensar história, política, cultura, economia e comunicação, em determinado contexto local, a partir de como se dão as relações sociais e de poder. O sentido de raça está sempre vinculado às circunstâncias históricas de sua utilização, de acordo com Silvio Almeida (2018). “Por trás da *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*<sup>18</sup>. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas” (ALMEIDA, 2018, p. 19). Pensar raça significa traçar um caminho histórico de violências contra povos negros, amparadas pela construção de valores instituídos desde a colonização que legitimam vantagens e privilégios à parcela branca da sociedade, em oposição a desvantagens à parcela não branca. Sueli Carneiro (2005) afirma que a produção desses privilégios simbólicos e/ou materiais “determinam a permanência e reprodução do racismo enquanto instrumento de dominação, exploração e mais contemporaneamente, de exclusão social” (CARNEIRO, 2005, p. 29).

Nesse sentido, a ideia de raça explica a estratificação social, fruto do racismo, construído estruturalmente como um processo; ela explica também o porquê de a pobreza ser condição crônica da população negra. Por isso, ainda em concordância com Silvio Almeida, um dos pilares dessa tese é de que o racismo é sempre estrutural e uma prática comum da sociedade como um todo e não uma patologia ou um fenômeno anormal, individualizado.

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo *racismo é regra e não exceção* (ALMEIDA, 2018, p. 38).

---

<sup>18</sup> Grifos do autor.

A normalização do racismo como regra faz parte do processo histórico de construção da sociedade brasileira multirracial e estratificada, retrato da sua origem colonial. Lélia Gonzalez (1988) nos mostra que as sociedades que hoje conhecemos como América Latina foram herdeiras históricas das ideologias de classificação social, na perspectiva racial e sexual, e também herdeiras das técnicas jurídico-administrativas das potências ibéricas. Para a autora, a estratificação racial dispensa formas abertas de segregação, já que as hierarquias são suficientes para garantir a *superioridade* branca enquanto grupo dominante.

Nesse sentido, é fundamental reiterar o vínculo entre racismo, estratificação social com critérios econômicos e políticos. Entretanto, é válido também trazer a ponderação de Silvio Almeida (2018) para o fato de que “não se pode compreender o racismo apenas como derivação automática dos sistemas econômico e político. A especificidade da dinâmica estrutural do racismo está ligada às peculiaridades de cada formação social” (ALMEIDA, 2018, p. 42). Pensando que a dinâmica do racismo engloba também como as pessoas o reproduzem, ou mesmo como um todo social se comporta diante da hierarquização racial, o sociólogo Jessé Souza (2016) dialoga com Silvio quando afirma ser uma percepção unilateral do mundo pensar que a forma como as pessoas se comportam depende unicamente de uma motivação econômica. Isso se estende a pensar classe social somente pela renda, o que ele chama de economicismo liberal, ou pensá-la somente pelo lugar da ocupação, definido pelo autor como economicismo marxista.

Pelo fato de a estratificação racial na realidade brasileira não se apresentar em formas abertas de segregação, processo vivido por países como a África do Sul e os Estados Unidos, a noção de raça permanece apagada e desvinculada, no imaginário social comum, da desigualdade que acomete o Brasil. As desigualdades sociais são, então, naturalizadas quando a noção de raça e de racismo não são percebidas como variáveis que impactam a estrutura de classes. As péssimas condições de saúde, o baixo nível educacional, os subempregos, a má remuneração de mão-de-obra e as condições de violências<sup>19</sup> a que são submetidas a população negra são reflexo da estratificação social posta pelo racismo estrutural. De acordo com Sueli Carneiro (2005, p. 29), “a supremacia do conceito de classe social sobre os demais - como pretendem os pensadores de esquerda, herdeiros do materialismo histórico-dialético - são

---

<sup>19</sup> O uso do termo *violências*, no plural, alude à tipificação de várias formas de violências contra a pessoa negra. “A princípio, deve-se considerar também como atos violentos a violação, a negação, a privação, o maltrato ao outro e a extirpação de seus direitos. Com essa premissa, evidenciam-se os vários tipos de violência, dentro do quadro da opressão e da repressão, tais quais, a violência simbólica, a violência estrutural, a violência institucional, a violência oficial que se debanda para a violência policial e para a violência letal” (COSTA, 2017, p. 67).



conceitos que não alcançam, e, ao contrário, invisibilizam ou mascaram a contradição racial presente nas sociedades multirraciais”.

A naturalização das desigualdades raciais e das hierarquias sociais começam pelo apagamento de não nomear raça como o braço direito da estratificação social. É nesse sentido que Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (1999) salienta a importância de nomear raça de forma conceitual, já que o conceito

[...] tem uma realidade social plena, e o combate ao comportamento social que ele enseja é impossível de ser travado sem que se lhe reconheça a realidade social que só o ato de nomear permite. A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social [...] a noção de raça, neste sentido, difere de outras noções ‘essencialistas’, como a de sexo, por exemplo, embora se preste às mesmas práticas discricionárias e naturalizadoras do mundo social, em pelo menos dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, porque a noção de raça não se refere a nenhuma diferença física inequívoca, como ocorre com a noção biológica de sexo (cuja naturalidade, para ser suplantada, precisa da noção de gênero). Segundo, porque a noção de raça classifica os indivíduos segundo critérios ambíguos, mas justificados numa teoria específica, em que a idéia de “raça” é central (GUIMARÃES, 1999, p. 9-10).

Como salienta o autor, o ato de nomear raça nos coloca diante de uma realidade social plena e nos ajuda a pensar racismo enquanto uma tecnologia de poder mantenedora de uma estrutura social historicamente posta. O simples ato de nomear raça nos faz aterrissar sobre o mundo social da realidade brasileira que a história racial do Brasil construiu, ao lado de critérios econômicos, políticos e culturais de poder. As relações de poder que sustentam todas as engrenagens do sistema capitalista, precisam do aval de instâncias da formação histórica-social, como os processos culturais, os processos comunicacionais/midiáticos e as relações comunicativas ao nível interpessoal.

A nomeação de raça como conceito que funda parte da realidade social do Brasil nos leva ao racismo, que “fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para as formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea” (ALMEIDA, 2018, p. 16). Como tecnologia, o racismo apresenta um percurso histórico de aprimoramento de suas técnicas, métodos, meios e instrumentos de sua consolidação enquanto um biopoder de controle social. E por que racismo pode ser considerado uma tecnologia do poder? Porque há um conjunto de técnicas expressas socialmente que sintetizam a forma de funcionamento estrutural do racismo e se articulam em uma disposição maquinária para o poder, sobretudo pensando o eixo político-econômico-cultural de relações de força, de domínio e submissão. Isto é, racialmente, qual o corpo que se pode, sob grande demanda, explorar e se perder sem prejuízo?; qual o corpo

desvalorizado que produz economicamente para o sistema, mas que pode ser substituído por outro?; qual é o corpo matável e que se pode deixar morrer?

Essa concepção da atribuição de valores a corpos pode ser sintetizada pela ideia de Achille Mbembe (2018) sobre a vida subjugada pelo poder da morte, a necropolítica. Para o autor, “racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, ‘este velho direito soberano de matar’” (MBEMBE, 2018, p. 18). Em concordância com o autor, é importante salientar que morte, nesse sentido, não se refere somente à retirada da vida, mas também se relaciona à exposição ao risco de morrer, à morte política, à expulsão e rejeição social, de acordo com Silvio Almeida (2018).

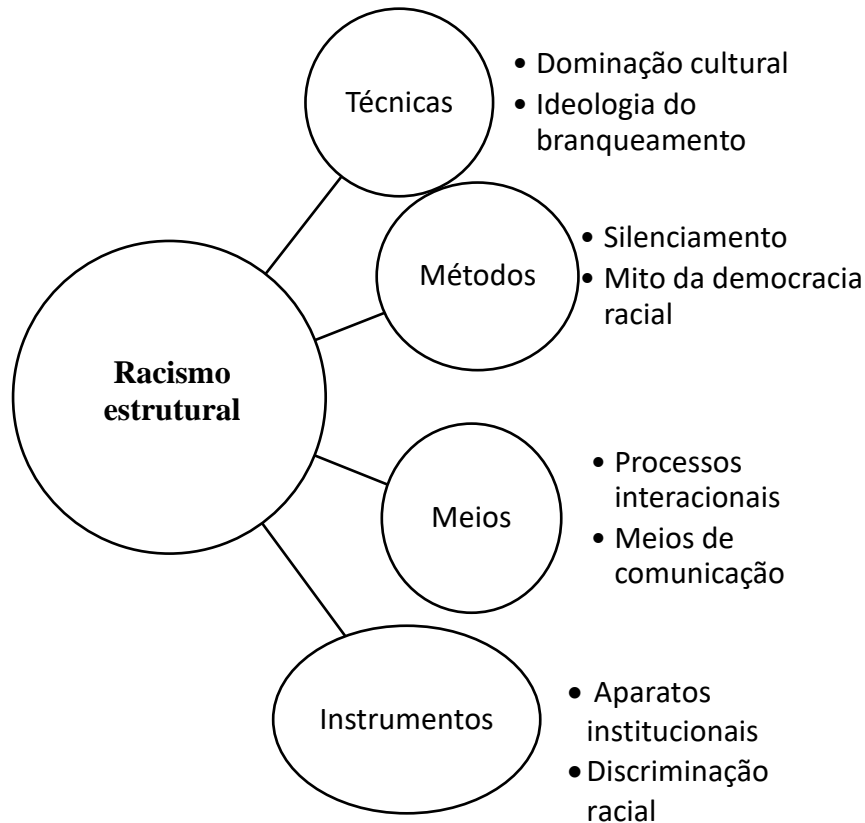
Pensar o poder vinculado a uma política da morte, a uma necropolítica, perpassa, então, pelas nuances de como existências sociais foram construídas e de como a noção de micropoderes, proposta por Michel Foucault (2008), se articulam sutilmente de forma a fazer do racismo um pensamento comum que habita várias instituições da sociedade como o Estado, a igreja, a família, a escola, a polícia, a academia, a ciência, os meios de comunicação etc.

Em uma sociedade que se apresenta como globalizada, multicultural e constituída de mercados livre, “o racismo já não ousa se apresentar sem disfarces”. É desse modo que o racismo passa da destruição de culturas e dos corpos com ela identificados, para a domesticação de culturas e de corpos. Por constituir-se da incerteza e da indeterminação, é certo que o racismo pode, a qualquer momento, descambar para a violência explícita, a tortura e o extermínio. Porém, assim que a superioridade econômica e racial foi estabelecida pela desumanização, o momento posterior da dinâmica do racismo é o do enquadramento do grupo discriminado em uma versão de humanidade que possa ser controlada. Ao invés de destruir a cultura é mais inteligente determinar qual o seu valor e seu significado (ALMEIDA, 2018, p. 56).

A forma disfarçada com que o racismo passa a se dar nas relações sociais, chamado por Lélia Gonzalez (1988) de racismo por denegação, faz parte do processo estrutural de dominação cultural. Essa forma de dominação, que estipula valor e sentido inferiores a tudo que pertence às culturas negras, ou mesmo à própria pessoa negra e suas características fenotípicas, constitui uma das técnicas mais *evoluídas* do racismo enquanto tecnologia do poder, em uma perspectiva estrutural.

No esquema abaixo é possível compreender como o racismo atua tecnologicamente na sociedade brasileira. O racismo apresenta técnicas específicas, métodos, meios e instrumentos na condição de tecnologia de poder que o fazem se consolidar sistematicamente e ser naturalizado nas relações sociais.

**Figura 1 – Racismo como tecnologia de poder**



Fonte: Autoria própria

Para que o racismo estrutural se consolide como tecnologia de poder, as técnicas apresentadas a seguir constituem as habilidades para se atingir a determinados objetivos; os métodos são as formas práticas de aplicação dessas técnicas; os meios são os canais por onde as técnicas se disseminam; os instrumentos são os dispositivos utilizados para a aplicação das técnicas.

### *1.5.1 Técnicas*

O modelo básico de funcionamento do racismo estruturalmente construído se baseia nas técnicas principais da dominação cultural e da ideologia do branqueamento. No quadro da dominação cultural, a cultura torna-se a estratégia central e dinâmica para a determinação das hierarquias sociais e para a estipulação de condutas sociais guiadas pelo racismo. Stuart Hall (1997) utiliza a expressão “centralidade da cultura” para indicar a forma com que a cultura penetra em todos os recantos da vida social na contemporaneidade, de forma a mediar tudo.

Para ele, as lutas por poder se tornam, cada vez mais, simbólicas e discursivas, em vez de tomar formas simplesmente físicas e compulsivas. A dominação cultural se dá, assim, pelas práticas culturais, pelo discurso e pelo simbólico, vinculados às esferas econômica e política de poder.

Para Lélia Gonzalez (1984), a lógica da dominação expressa pelas vias da cultura tem um vínculo inseparável com a domesticação.

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. [...] Por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações (GONZALEZ, 1984, p. 225).

A domesticação é, assim, uma face da dominação que se utiliza de aspectos culturais para ocultar marcas de uma herança de africanidades. A autora ainda afirma que “se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando as marcas da africanidade que a constituem” (GONZALEZ, 1984, p. 226). Se pela técnica da dominação cultural, a domesticação é um recurso estratégico de hegemonia de um imperativo branco e masculino, a vinculação da figura da pessoa negra com a lata de lixo da sociedade brasileira - alusão utilizada pela autora – é, dessa forma, naturalizada. Porque, para ela, “a primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice, etc. e tal” (GONZALEZ, 1984, p. 225). E se relacionada a um excremento social, a imagem do simbólico negro é rechaçada por meio da tentativa do branquear, de forma a burlar essas qualidades.

É nesse sentido que a ideologia do branqueamento atua como técnica do racismo estrutural junto à dominação cultural. Na minha dissertação de mestrado, discuti o branqueamento institucionalizado enquanto política e pensamento racial da história do Brasil. Embasada por Antônio Sergio Alfredo Guimarães (1999), abordei

a ideia do *embranquecimento*<sup>20</sup> [que] partia da premissa de que, geneticamente, o sangue branco purificava, diluía e, assim, exterminava aos poucos o sangue negro, abrindo espaço para que negros e mestiços se elevassem ao nível civilizado da nação. Branquear, desde então, passou a significar a capacidade e necessidade da população brasileira de absorver as pessoas de cor, já que os brasileiros representavam uma nova raça emergente como extensão da civilização europeia [...]. Se apropriar de aspectos da padronização é um tipo de estratégia, de forma com que o corpo negro se aproxime

---

<sup>20</sup> Grifo meu para sinalizar o sentido biologizante cujo termo *embranquecimento* faz referência, a partir de uma ideia genética sobre a tentativa de diluição do sangue negro.

o máximo possível da expectativa social do corpo branco e novas corporeidades sejam estabelecidas (COSTA, 2017, p. 42-43).

O incentivo da elite econômica dominante à imigração europeia ao Brasil, no fim do século XIX e início do século XX, foi uma das facetas da política do embranquecimento, que tinha como pano de fundo o desenvolvimento econômico do país, aliado à retirada do peso de uma nação formada por pessoas herdeiras de negras e negros escravizados.

Ao longo do século XIX, a escravidão foi a grande questão do Brasil, tratada por alguns como uma instituição arcaica que atrapalhava o desenvolvimento econômico e social e que era ainda um empecilho à imigração europeia. Findado o sistema escravista, o problema agora não era mais a escravidão como instituição retrógrada, mas os negros e seus descendentes, classificados como raça inferior. A questão racial tornou-se tão forte em fins do século XIX que se acreditava que, com a entrada maciça de imigrantes europeus no país, a população brasileira, ao longo dos anos, iria se embranquecer (SANTOS e SILVA, 2017, p. 438).

Ao passo que as tentativas de diluir o sangue negro das gerações brasileiras seguintes não bastavam por si só, seria preciso também coibir as práticas de resistência que se afirmavam pela identidade negra e que se aquilombavam como estratégia de sobrevivência. Só a política institucionalizada do embranquecimento e a ideia de miscigenar material e geneticamente a população não seria suficiente em si para barrar a *inferioridade* negra da realidade brasileira, em face do caráter de longo prazo que essa política requereria para se concretizar. Seria necessário também absorver parte da população negra já existente no país. A melhor forma de consolidar essa *absorção* de um povo que *sujava* o sangue da nação seria, dessa forma, outorgar como consciência comum a necessidade do branqueamento. O discurso branqueador deveria ser, então, assimilado por todos e todas, sobretudo pela própria população negra brasileira, de modo com que sua descendência e sua história fossem rechaçadas e escondidas pela vergonha, pela desonra ou pela necessidade de tentar se incluir socialmente.

O recurso performativo<sup>21</sup> do discurso do branqueamento, reiterando uma ideia até concebê-la, foi um artifício essencial utilizado na sociedade brasileira para a negação sobre o corpo negro. O uso de adjetivos ligados à miscigenação para atenuar a negritude, como os termos *mulato*, *moreno* e *mestiço*, serviram de aporte para consolidar e tornar comum o discurso de transigência da mestiçagem. Para Muniz Sodré (1999, p. 103), “mesmo parecendo acreditar na superioridade branca, as elites nacionais elaboraram um discurso de transigência, o da mestiçagem biológica e cultural, que gerou simultaneamente as ideologias do

---

<sup>21</sup> Vide Judith Butler (2000), Guacira Lopes Louro (2000) e Ana Clara Gomes Costa (2017).

embranquecimento e da democracia racial”. Diante dessa afirmação de Sodré, vale considerar que, nessa tese, o discurso da transigência pela mestiçagem, a partir do momento em que assume um caráter discursivo e cultural, transpassa a noção genética de embranquecimento, se transformando na técnica da ideologia do branqueamento do racismo estrutural.

O recurso performativo do branquear a população negra prosperou na conjuntura estruturalmente consolidada do racismo e, até hoje, persiste na realidade brasileira. Lélia Gonzalez (1988) relaciona a ideologia do branqueamento aos efeitos de estilhaçamento da identidade racial.

O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (GONZALEZ, 1988, p. 73).

Nesse sentido, a técnica da ideologia do branqueamento junto à técnica da dominação cultural, pelas vias do discurso e da performatividade, se utilizaram dos métodos da negação racial e cultural da identidade negra, aplicados por aparelhos ideológicos tradicionais como a escola, a família e os meios de comunicação. O como consolidar tais técnicas para que a tecnologia de poder do racismo se impusesse como *modus operandi* da dinâmica econômica e política do poder se deu por meio da aplicação de dois métodos: o do silenciamento sobre o ser negro ou negra em conjunto com o mito da democracia racial.

### 1.5.2 Métodos

Para apagar algo que existe ou para fazer com que algo não exista por meio do discurso, um dos caminhos é a negação sobre o que existe, alegando a sua inexistência. Nesse caso é necessário falar, mesmo que de forma a negar, sobre algo que se quer fazer inexistir. Entretanto, nada mais eficaz para consolidar a prática da negação de uma existência do que omitir essa existência, silenciá-la e não a deixar falar, ressoar, repercutir. Não nomear uma existência, como em geral ocorre com a ideia de raça e de racismo, permite o fechamento dos olhos da sociedade para as relações sociais permeadas pela racialidade nos processos de desigualdade e exclusão social. Isso significa desconsiderar e silenciar dada realidade, abdicando de incluir as demandas

raciais às políticas públicas que versam sobre justiça social, por exemplo. O método do silenciamento é eficaz para a manutenção de desigualdades, na medida em que cala vozes e denega um tipo de existência social. A denegação é uma maneira de ofuscar resistências que buscam transformação social e, também, uma forma de manter intocada uma ordem vigente.

Nilma Lino Gomes (2017), pedagoga e primeira reitora negra a comandar uma universidade pública no Brasil no ano de 2013, associa o conceito de sociologia das ausências, cunhado por Boaventura de Souza Santos, à não existência outorgada à população negra. Essa inexistência produzida sobre a realidade racial do país é obtida pela estratégia do silenciamento a respeito das noções de raça e racismo. Para a autora, “a sociologia das ausências consiste numa investigação que visa demonstrar que aquilo que não existe é, na realidade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe. O objetivo da sociologia das ausências é transformar as ausências em presenças” (GOMES, 2017, p. 40-41).

O silenciamento das raças e a inexistência produzida socialmente sobre a condição de ser negro ou negra é uma das formas de a tecnologia de poder do racismo agir para que a ideia de inferioridade negra permaneça e fragmente a identidade racial de pessoas pretas e pardas, de forma com que o mais aceitável seja quem for branqueado ou branqueada, material ou discursivamente. O silêncio sucumbe uma realidade social, ao mesmo tempo em que profere o padrão vigente do comum. Isso porque os padrões normatizadores permanecem falando. Assim, valores morais, estéticos, religiosos, identitários e culturais relacionados à branquitude continuam guiando o pensamento sobre o que vem a ser positivo e valoroso. E o silenciamento sobre o ser negro ou negra, por sua vez, cumpre o seu papel de método para a imobilidade, diminuindo as possibilidades de transformação e ascensão social de pessoas negras na realidade brasileira.

A negação sobre a existência de uma realidade racial no Brasil recai sobre o desconsiderar elementos materiais e simbólicos relacionados às culturas negras e sobre o negar que o racismo faça parte de um sistema econômico, político e cultural de poder construído historicamente. Nega-se, assim, que a racialidade percorra todo o construto das relações sociais e dos processos de exclusão. Ao contrário da realidade social e da consciência histórica que o conceito de raça e a percepção sobre relações raciais nos permitem compreender, o silenciamento provoca a ideia comum de que “raça não existe, o que existe é a espécie humana” ou de que “você nem é tão negra assim”. Essas frases são comumente proferidas na tentativa de usurpar a consciência negra e de deslegitimar as lutas dos movimentos negros por equidade

racial. De acordo com Sueli Carneiro (2005), o subproduto das tentativas de silenciar a identidade negra é a produção de uma espécie de paranoia nas pessoas pretas e pardas, já que elas sentem na pele um problema que, no entanto, ninguém reconhece como problema, pelo fato de a existência do racismo ser silenciada.

Na contramão da supressão e da inexistência outorgada a segmentos subalternizados da população, a ideia de Boaventura atualizada por Nilma Lino Gomes sobre a sociologia das ausências se apresenta, dessa forma, como uma contrametodologia em relação ao método do silenciamento. Isso porque, por essa prática contraproducente do racismo como tecnologia de poder, seria possível incluir realidades produzidas socialmente como não existentes. Nesse sentido, “[...] a sociologia das ausências visa revelar as experiências, iniciativas e concepções que tenham sido eficazmente suprimidas enquanto expressão de necessidades ou aspirações emancipatórias pelos instrumentos hegemônicos de globalização” (SANTOS, 2006, p. 184).

Nos próximos capítulos veremos formas táticas<sup>22</sup>, pensadas e vividas por mulheres negras, que possibilitam a prática da sociologia das ausências e, mais ainda, que promovem o exercício da sociologia das emergências. Nessa forma metodológica de ação, se luta “por um futuro de possibilidades plurais, concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que vai se construindo no presente mediante atividades de cuidado” (GOMES, 2017, p. 41).

Por enquanto, nesse momento, é importante percebermos que algumas ideias comuns vêm com o silenciamento sobre ser negro ou negra, como a noção de que “eu não sou racista, tenho até amigos negros” e a ideia de que violências praticadas contra negras e negros se resumam a atos isolados de discriminação racial, visto que a sociedade *não* é racista. Essa é uma concepção individualista sobre o racismo, segundo a qual ele é concebido como um tipo de patologia ou como uma espécie de desvio ético, de caráter isolado, que pode ocorrer individual ou coletivamente, de acordo com Silvio Almeida (2018).

Quando percebido por esse viés individualista, imagina-se que o racismo deva ser combatido no âmbito jurídico, por meio de sanções penais ou civis, no caso de indenizações por exemplo, segundo a perspectiva do autor. “Por isso, a concepção individualista pode não admitir a existência de ‘racismo’, mas somente de ‘preconceito’, a fim de ressaltar a natureza psicológica do fenômeno em detrimento de sua natureza política” (ALMEIDA, 2018, p. 28). Dessa forma, resolvidos legalmente os desvios de conduta individualizados de racismo, voltamos a ser uma sociedade que *não* é racista. É por essa visão do racismo relacionado a desvios comportamentais que, socialmente, se deixa de considerar que grande parte das

---

<sup>22</sup> Desenvolverei essa discussão mais especificamente no tópico 2.1 desse trabalho.



violências cometidas contra pessoas negras foram realizadas legalmente e com o apoio de líderes religiosos, políticos, os chamados “homens de bem”, ainda segundo o autor.

De fato, é importante salientar, aqui, que o silenciamento sobre o racismo só se torna um método eficaz, na medida em que é aplicado junto ao mito da democracia racial, idealizado para celebrar a mistura das três raças e a *riqueza genética e cultural* que ela engendra, marcando a fundação da identidade nacional brasileira. O mito de formação do Brasil se constrói sob a luz da tolerância racial em uma perspectiva civilizacional de construção da nação. A democracia racial também é celebrada como o elemento chave para o progresso, que culminou na construção das cidades e de suas urbanidades, habitadas *democraticamente* por corpos miscigenados.

Mesmo cidades mais novas foram marcadas pela noção da convivência harmônica entre raças. Goiânia, capital do estado de Goiás, fundada em 1933, traz como um de seus principais cartões postais a escultura em bronze e granito denominada oficialmente *Monumento à Goiânia*, mas popularmente conhecida como *Monumento às Três Raças*. A obra da escultora goiana Neusa Moraes foi inaugurada em 1967, na Praça Doutor Pedro Ludovico Teixeira, mais conhecida como Praça Cívica, localizada no centro da capital, no mesmo local onde se encontra o Palácio das Esmeraldas, que é a residência oficial do governador de Goiás.

**Figura 2** – Monumento às Três Raças, em Goiânia



Fonte: Pesquisa de imagens no Google<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Disponível em: <<https://media-cdn.tripadvisor.com/media/photo-s/05/18/03/62/monumento-as-tres-racas.jpg>>. Acesso em: 15 de mar. 2019.

Com sete metros de altura, a escultura homenageia a miscigenação das três raças, que, juntas, foram responsáveis pela construção da cidade, do estado e do povo goiano, de acordo com a visão da artista realizadora da obra. No monumento, três homens são representados simbolizando brancos imigrantes europeus, negros, em referência a povos africanos e seus descendentes escravizados, e indígenas, em referência aos povos originários, primeiros donos da terra. Os três erguem, com bastante esforço, um bloco de concreto, em um trabalho de mobilização mútua, dividido e de forma coletiva. O esforço em conjunto das três raças para levantar o bloco simboliza a democracia racial e a convivência pacífica entre os povos em terras brasileiras, enquanto o bloco em si simboliza a construção da cidade de Goiânia, de Goiás e de seu povo miscigenado.

A miscigenação e a convivência sem conflitos entre raças embasam o mito, que se tornou uma camuflagem das desigualdades sociais pautadas historicamente pelas relações raciais hierárquicas e um artifício de despolitização da luta de pessoas negras por oportunidades e por equidade racial. A democracia racial e a celebração da miscigenação afirmam que “o intercuro sexual entre brancos, indígenas e negros seria o principal indicativo de nossa tolerância racial, argumento que omite o estupro colonial praticado pelo colonizador sobre mulheres negras e indígenas”, de acordo com Sueli Carneiro (2005, p. 66).

### *1.5.3 Meios*

A discussão, até agora, abordou as principais técnicas e métodos que o racismo estrutural faz uso para se manter como tecnologia de poder. Mas quais são os meios mais eficazes de aplicar as técnicas de dominação e da ideologia do branqueamento, utilizando os métodos do silenciamento e da democracia racial? A comunicação, no seu caráter amplo de tornar comum, é preponderante no compartilhamento de sentidos e marcadora da formação de nossas acepções sobre as práticas culturais, sobre formas de sociabilidades, sobre o simbólico e sobre nossas vivências sociais.

Os meios que tornam possível o racismo se dar como uma tecnologia de poder são dados pela própria comunicação, tanto pela comunicação midiática trazendo implicações na produção de sentido do vivido, na vida cotidiana, quanto nos processos de comunicação interacional, levando implicações aos sentidos disseminados pelos meios de comunicação. Isso porque a tecnologia de poder do racismo se constrói numa sociedade midiaticizada, interligada localmente ao global, em um dimensionamento econômico, político e cultural.

Um questionamento importante sobre os meios pelos quais o racismo estrutural segue se impondo como tecnologia de poder se resume a: como as dimensões econômica, política e cultural são capazes de consolidar o racismo pelas vias dos processos comunicativos, tanto midiáticos quanto interacionais? Para esmiuçar essa questão, é necessário trazeremos novamente o debate sobre a centralidade da cultura atuando como um dos pilares de manutenção de um sistema econômico e político. Nesse sentido, creio ser importante pôr em evidência um debate feito na perspectiva da Economia Política da Comunicação, para trazer uma análise introdutória sobre as indústrias de mídia, agindo a serviço do racismo como tecnologia de poder.

No epicentro da globalização e da sociedade midiaticizada, há uma relação intrínseca entre cultura e poder, em que mercado, economia e política exercem um peso sobre a regulação das nossas condutas a partir dos significados culturais, de acordo com Stuart Hall (1997). Para o autor, quanto mais central a cultura se torna, mais significativas são as forças que a moldam e a regulam, exercendo um poder explícito em relação à vida cultural. No quadro contemporâneo, a centralidade da cultura depende dos processos tecnológicos da comunicação e da globalização, que potencializam a dominação cultural em um nível macro. Essa constatação me põe a pensar o capitalismo moldando os contornos espaciais da mídia, na dinâmica da dominação cultural e das indústrias de mídia.

Para as professoras Jennifer Holt e Alisa Perren (2009), as indústrias de mídia são conduzidas pela lógica da acumulação, pelas trajetórias de migração criativa e pelas forças de variação cultural. É, portanto, o capital da mídia que impulsiona a dominação cultural na sociedade midiaticizada. Segundo as autoras, capital da mídia é um conceito que reconhece as lógicas espaciais do capital, da cultura, da criatividade e da política, sem privilegiar nenhuma delas. Para elas, a lógica do capital oferece uma estrutura fundamental às indústrias de mídia, assim como as trajetórias de migração e as variações socioculturais interferem nos diversos contextos em que os produtos midiáticos são feitos e consumidos. O fato inflexível é que vivemos a cultura assumindo

uma função de importância sem igual no que diz respeito à estrutura e à organização da sociedade moderna tardia, aos processos de desenvolvimento do meio ambiente global e à disposição de seus recursos econômicos e materiais. Os meios de produção, circulação e troca cultural, em particular, têm se expandido, através das tecnologias e da revolução da informação (HALL, 1997, p. 17).

As práticas de significação, com toda sua mutabilidade estratégica, se expandem e se tornam normativas e lucrativas por meio das tecnologias e da revolução da informação, em uma aliança com os recursos econômicos do processo de globalização. Se há a dimensão econômica

nas práticas culturais globalizadas pelos meios de comunicação, há, conseqüentemente, a dimensão política nas fixações de lugares sociais inferiorizados a segmentos marginalizados da sociedade. Esses lugares são trazidos pelo midiático a todo momento, por meio de produtos culturais e suas narrativas hegemônicas.

Em se tratando do corpo negro compreendido como bem simbólico, interessa às indústrias de mídia manter sua subjugação pela regulação da masculinidade branca como normatização. Fatores políticos e econômicos explicam essa realidade, uma vez que um sistema regido por hierarquizações sociorraciais precisa manter as gradações de prestígio e o domínio de uma classe sobre outra, de forma com que as distâncias promovidas pela desigualdade social prevaleçam.

O fato é que exploração, lucro e desigualdade sempre andaram e andam juntos. E como as indústrias de comunicação estão inseridas na lógica neoliberal da acumulação e da dominação, a construção simbólica sobre o corpo negro marginalizado importa muito enquanto forma de controle social. Quando falo em controle do corpo negro atrelado a processos midiáticos, falo sob a ótica do racismo estruturalmente posto agindo por critérios econômicos, políticos e culturais para manter as estruturas globais de hegemonia e de subjugação de vidas negras, no âmbito da comunicação.

Uma das formas de se utilizar da dimensão cultural da sociedade midiaticizada para manter as estruturas sociais sob o domínio de critérios econômicos e políticos é dada pela disseminação de imagens e por produções massivas de uma estética padrão, tida como referência positiva para absolutamente tudo. Essa normalização se estrutura por narrativas hegemônicas da dominação cultural. O poeta Edimilson Pereira e a professora Núbia Gomes (2001) analisam a estratégia da imagem como forma de perpetuação de violências à população negra, na sociedade midiaticizada.

A mídia, na época atual, vem reforçando formas de estetização do corpo do negro, ao mesmo tempo que inibe o fortalecimento de um discurso político sobre os seus direitos como cidadão. A figura do atleta vencedor e da mulata sensual é estimulante para explicitar pontos de sua argumentação. A mídia, parecendo reverter a significação do corpo negro como peça ou coisa, na paisagem sociocultural do país, imobiliza os indivíduos em outras imagens e reforça a invisibilidade de todos aqueles - e estes são a maioria absoluta - que não se ajustam aos papéis legitimados. Nesse cenário, o padrão de beleza privilegiado, repetido em excesso, mostra-se incapaz de estimular a produção de novos significados indicadores de uma mudança mais radical. Por isso, a mídia continua a reforçar imagens estereotipadas, que veiculadas pela figura do negro serviçal, do fora-da-lei, do atleta, ou do objeto erótico, em nada alteram o quadro de referências (PEREIRA e GOMES, 2001, p. 20).

As imagens estereotipadas referida pela autora e pelo autor continuam sendo, assim, uma configuração condicionante que possibilita à comunicação midiática ser um forte meio pelo qual o racismo se põe e se propaga socialmente. Os estereótipos são discutidos como imagens de controle nos estudos da socióloga Patricia Hill Collins (2000), em uma de suas pesquisas sobre os processos de opressões cruzadas sofridos por mulheres negras. A autora intersecciona sua análise em raça, gênero e classe para debater o combate aos estereótipos ou imagens de controle sobre mulheres negras. Para ela, o uso da imagem como controle se relaciona a uma dimensão ideológica relacionada à desumanização. O controle pela imagem é realizado pela fixação de um estereótipo à pessoa negra, de forma a “tornar o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça parecerem partes naturais, normais e inevitáveis da vida cotidiana” (COLLINS, 2000, p. 69)<sup>24</sup>. É nesse sentido que as desigualdades sociais são naturalizadas e tidas como comum.

Mais adiante, nessa tese, o debate também será realizado em uma perspectiva interseccional, de forma a perceber como a tecnologia de poder do racismo influenciou histórica e estruturalmente o sexismo como uma opressão e como isso faz com que mulheres negras sejam um dos grupos sociais mais vulnerabilizados. Antes disso, é necessário visualizarmos que o caminho de submissão das vidas negras começa pela inferiorização da pessoa negra, fechada em sua imagem racial. O racismo é abordado nessa tese como um precedente político chave, que ajuda a deflagrar outros tipos de opressões. Nesse sentido, há um compartilhar de entendimento com Lélia Gonzalez quando ela afirma que “a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial”, de acordo com Luiza Bairros (2000), em seu texto intitulado *Lembrando Lélia Gonzalez*.

É relevante didaticamente para esse estudo evidenciar que, em uma primeira instância, o controle social é feito pela racialização das relações sociais. Isso porque há uma lógica que outorga ao corpo negro um *status* de sub-humanidade, independentemente da noção de gênero. Sendo o corpo negro a materialidade de uma raça inferiorizada, ele antecede as hierarquias de gênero e a imagem racializada desse corpo condiciona a associação da pessoa negra a papéis sociais negativos, proferidos pelo midiático.

Se o quadro de referências sobre o corpo negro e os papéis sociais que ele pode exercer não são alterados no midiático, o controle pela imagem continua se propagando pelos

---

<sup>24</sup> Tradução livre minha. No original: “*These controlling images are designed to make racism, sexism, poverty, and other forms of social injustice appear to be natural, normal, and inevitable parts of everyday life*”.

estereótipos. A discussão aponta novamente para o colonial guiando as relações sociais na sociedade midiaticizada. De acordo com a professora Cláudia Pons Cardoso (2012),

o legado do colonialismo continua a movimentar as engrenagens dos novos modelos econômico e político, a disseminar normas de controle social com incidência, fundamentalmente, sobre os corpos racialmente inferiorizados, principalmente, as mulheres, mas seus efeitos também são perceptíveis em nossas mentes, revelando-se, muitas vezes, em nossas produções teóricas e ações políticas (CARDOSO, 2012, p. 90-91).

Desse modo, quando a autora afirma sobre os perigos dos efeitos do colonial atingirem nossas produções teóricas e mesmo nossas ações políticas, é conveniente acrescentar o quanto o racismo se propaga entre meios, ziguezagueando entre o midiático e as relações interacionais do vivido, sem muitas vezes nem ser percebido. Os estereótipos como imagens de controle, construídos a respeito do corpo negro, se alternam entre representações e ações e entre ações e representações. Portanto, a imagem negativa relacionada ao corpo negro extravasa o virtual do midiático, se faz e se refaz na vida real.

Na alternância contínua entre representação e ação e vice-versa se construiu a imagem do corpo negro relacionada sempre ao que é suspeito, perigoso, desprezível. A imagem de objeto a ser explorado, seja pelo trabalho ou pelo sexual também predomina. Por ser vista, no imaginário social, como a escória humana, a pessoa negra é culpabilizada inclusive pela desigualdade social e pela violência urbana, visão esta que legitima o genocídio da população negra, como resolução rápida para os problemas sociais<sup>25</sup>. É nesse sentido que os processos comunicativos se mostram determinantes para o racismo, na imobilização social da pessoa negra a um quadro de referências da subjugação. A comunicação se mostra, assim, como o meio em que o midiático e o interacional canalizam a perpetuação do racismo como realidade comum.

#### *1.5.4 Instrumentos*

Enquanto os métodos são aliados na aplicação das técnicas para o funcionamento de uma tecnologia, os instrumentos estão mais próximos de atuarem como uma extensão dos meios que tornam possível o racismo se consolidar como tecnologia de poder na sociedade. Os instrumentos são, dessa forma, os dispositivos materiais que garantem, ou que minimamente

---

<sup>25</sup> Aprofundo essa discussão na minha dissertação de mestrado, defendida em 2017, com o título *Sob suspeita: juventudes negras estigmatizadas, à mira da violência policial*.

facilitam, que as técnicas do racismo estrutural sejam aplicadas por meio da comunicação tanto midiática quanto interacional. Assim, a dominação cultural e a instauração da ideologia do branqueamento são disseminadas pelos processos comunicativos, que levam o racismo a uma manifestação material na vida de pessoas negras.

E quais são essas formas materiais de efetivação do racismo? Quais são os dispositivos estruturais que se põem como aliados da salvaguarda do controle social sobre as vidas negras? O fato é que, para manter um poder de dominação cultural vigente, é preciso fortalecer os mecanismos de controle do âmbito institucional. Portanto, são as instituições que se mostram, desse modo, como instrumentos de consolidação do racismo enquanto tecnologia de poder. Isso porque são elas que, materialmente, vão potencializar e dar corpo para que o racismo seja uma realidade comum. São as instituições que são capazes de criar valores morais, as acepções culturais e os códigos de conduta social, que valorizam branquitude, masculinidade e heteronormatividade como símbolos de dominação e rechaçam tudo que contraria esses lugares de poder pela diferença.

Em concordância com Silvio Almeida (2018) e percebendo racismo numa perspectiva estrutural como um processo histórico e político, não há como separar o caráter de poder que o envolve da sua relação com a institucionalidade. É por essa perspectiva que é necessário desconsiderar uma ideia comum que percebe o racismo, fechado numa concepção comportamental, que se manifesta apenas por ações pontuais, isoladas e individualizadas. Por outro lado, é necessário evidenciar o caráter da institucionalidade do racismo, que realimenta seu potencial de continuar estruturando as relações sociais. Isso, porque o racismo, com suas práticas de discriminação, é “resultado do *funcionamento*<sup>26</sup> das instituições, que passam a atar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios a partir da raça” (ALMEIDA, 2018, p. 29).

Como afirma o autor, é dentro das regras institucionais que os indivíduos se tornam sujeitos, já que seus comportamentos e ações passam a se estabelecerem como tais por meio de significados estabelecidos de forma prévia pela estrutura social. São as instituições que, dessa forma, moldam o comportamento humano, na perspectiva de decisões, de ações e também em relação aos sentimentos e preferências, ainda segundo o autor. É possível falar em instituições formadoras, quando elas nos encaminham aos sentidos sociais, definem nossos modos de sociabilidade a partir de regras e padrões ensináveis. Desde crianças, somos atravessados por

---

<sup>26</sup> Grifo do autor.

tais normas que auxiliam a definir nossa formação num processo de aprendizagem e prática para a vida social.

Desse processo de formação participam, como instituições formadoras, a família, a escola, a religião, os meios de comunicação e os agrupamentos culturais, que nos fornecem diretivas sobre como nos portar, como falar, em que acreditar, o que vestir, o que comer, o que gostar e também a negativa de todas essas ações, sobre como não nos portar, como não falar, em que não acreditar e assim por diante. Essas instituições estabelecem discursos reguladores, normatizações, saberes e verdades, influenciando diretamente na construção de nossas identificações e identidades ao longo da vida. E são elas também que estabelecem mecanismos morais de controle, que se dão como formas práticas ou condutas aplicáveis para coibir aquilo que foge às regras pré-estabelecidas institucionalmente.

É nesse sentido que Guacira Lopes Louro (2000, p. 21) afirma que “as instituições e os indivíduos precisam desse ‘outro’. Precisam da identidade ‘subjugada’ para se afirmar e para se definir, pois sua afirmação se dá na medida em que a contrariam e a rejeitam”. E o lugar onde vai se dar essas rejeições é o corpo diferente do corpo normativo, que foge às regras impostas pelas instituições. Assim, as normas expressas pelas instituições formadoras direcionam a comportamentos comuns, de modo com que se rejeite o *outro* que foge ao padrão normativo do imperativo branco, masculino e heteronormativo. O incômodo e a renegação se expressam por meio de ações sobre corpos e podem ser motivados por características corporais, por valores estéticos, por crenças religiosas, por manifestações culturais em relação a esse *outro*.

O curioso é que as instituições formadoras, estruturalmente racistas, são capazes de guiar comportamentos comuns contra pessoas negras, formatando ações racistas pontuais de discriminação racial. Assim, “a *discriminação racial*, por sua vez, é a *atribuição de tratamento diferenciado a membro de grupos racialmente identificados*. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o *poder*, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força”, de acordo com Silvio Almeida (2018, p. 25). Nesse sentido, o racismo, na sua condição sistêmica, se materializa como discriminação racial, ainda segundo o autor. Para ele, “não se trata, portanto, de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um *processo* em que condições de subalternidade e de privilégio distribuídos entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas” (ALMEIDA, 2018, p. 27)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Grifos do autor.



Atos de discriminação são mecanismos potentes de violência contra a pessoa negra, para colocá-la numa condição de subjugação e, o pior, são comuns e legitimados porque o racismo, por ser estrutural, é institucionalizado. A escritora Miriam Alves publicou, em 2011, o livro de contos *Mulher mat(r)iz*, que aborda o universo cotidiano e atual da mulher negra brasileira, onde as personagens passam por várias situações de racismo, inclusive em atos pontuais de discriminação racial. O conto *A cega e a negra: uma fábula* retrata uma situação de violência vivida pela personagem Cecília pelo fato de ser negra.

Cecília corria atrasada para pagar uma conta no banco. Previa que, de novo, aquela maldita porta giratória travaria para ela. Pelo alto-falante, ouviria a voz metálica do segurança dizer: “Tem objetos metálicos? Celular? Chaves? Moedas?” Não, não possuía nada disso. Porém, passaria pelo constrangimento de abrir a bolsa e procurar. Ou melhor, fazer-se de quem procura o que não perdeu. Depois, olhando para o segurança apreensivo, impor no rosto um semblante que se traduziria em “Tô limpa!”. Não entendia por que as portas giratórias não giravam na sua vez de adentrar o recinto. Passou a não portar mais bolsa, somente o necessário nos bolsos. Mesmo assim, lá vinha a voz do segurança: “Tem chave? Guarda-chuva? Celular? Moedas? (ALVES, 2011, p. 33).

O trecho deflagra uma narrativa muito comum às pessoas negras. Nesses casos de discriminação racial, o racismo institucionalizado dá as caras pelas vias do racismo institucional, visto que envolve uma diferença no tratamento a pessoa negras e a pessoas não negras em instituições que, geralmente, prestam algum tipo de serviço à sociedade. Um caso recente, de grande repercussão em portais jornalísticos e também nas redes sociais, ocorreu no mês de fevereiro de 2019, com o empresário Crispim Terral, na cidade de Salvador, estado da Bahia. Na situação, o empresário de 34 anos, acompanhado da filha de 15 anos, foi a uma agência bancária e, após ficar mais de quatro horas esperando atendimento, questionou o gerente, que o humilhou e respondeu que “não negociaria com esse tipo de gente”, de acordo com o portal de notícias da Revista Fórum<sup>28</sup>. A Polícia Militar foi acionada e o empresário foi retirado à força do banco. Toda a situação foi gravada em vídeo pela filha do cliente, que foi divulgado nas redes sociais, denunciando o comportamento racista do gerente, da instituição bancária e da Polícia Militar. Logo o caso viralizou e o gerente do banco foi afastado da agência. Dias depois do fato ocorrido, Crispim Terral voltou ao local em que sofreu o ato racista de violência, em um protesto acompanhado por dezenas de manifestantes de movimentos negros, de acordo com o portal jornalístico Pragmatismo Político<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/ao-lado-da-filha-de-15-anos-empresario-negro-e-retirado-com-mata-leao-de-agencia-bancaria/>>. Acesso em: 29 mar. 2019.

<sup>29</sup> Disponível em: <<https://www.pragmatismopolitico.com.br/2019/02/crispim-terral-protesto-caixa-economica.html>>. Acesso em: 29 mar. 2019.

A socióloga Suelaine Carneiro e o advogado Rodnei Jericó da Silva (2009) definem racismo institucional, expresso tanto pela narrativa do conto de Miriam Alves quanto pelo episódio que aconteceu com o empresário Crispim Terral.

Racismo institucional é a prática que ocorre quando as instituições deixam de oferecer um serviço qualificado às pessoas em função de sua origem étnico-racial, da cor da pele ou de sua cultura. Manifestam-se por meio de normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano de trabalho, resultantes da ignorância, da falta de atenção, do preconceito ou da incorporação e da naturalização de estereótipos racistas. Resulta num tratamento diferencial e desigual para os diversos grupos sociais, comprometendo a qualidade e o funcionamento dessas instituições e dos serviços prestados à população e colocando determinado grupo racial em desvantagem (CARNEIRO e SILVA, 2009, p. 36).

A concepção de racismo institucional trazida pela socióloga e pelo advogado dialoga com a percepção de Silvio Almeida (2018) de que, se os padrões de funcionamento de instituições se baseiam em normas que privilegiam determinados grupos raciais, é porque o racismo não é algo criado pela instituição, mas sim reproduzido por ela, como parte da ordem social. É nesse sentido que,

[...] se é possível falar de um racismo institucional, significa que, de algum modo, a imposição de regras e padrões racistas por parte da instituição é de alguma maneira vinculada à ordem social que ela visa resguardar. Assim como a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente – com todos os conflitos que lhe são próprios -, o racismo que esta instituição venha a expressar é também parte desta mesma estrutura. As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. Dito de modo mais direto: *as instituições são racistas porque a sociedade é racista*<sup>30</sup> (ALMEIDA, 2018, p. 36).

As instituições são, dessa forma, instrumentos do racismo como tecnologia de poder que podem incitar a população em geral a agir com comportamentos racistas. Evidentemente, sempre há espaço para a incorporação de uma luta antirracista em um contexto institucional, por mais que a ordem social seja estruturada por um viés racista. Aliás, como afirma Silvio Almeida (2018), o domínio de homens brancos nas instituições tanto públicas como privadas depende da existência das regras que dificultem a ascensão de negros e/ou mulheres aos postos importantes, como nos poderes legislativo, executivo e judiciário e nas diretorias de empresas, por exemplo; mas dependem, também, do fechamento dessas instituições ao debate sobre desigualdade racial e de gênero. Assim, por mais que haja uma estrutura socialmente posta, ela é constituída por conflitos de raça, classe, gênero etc., fato que aponta o potencial das

---

<sup>30</sup> Grifo do autor.

instituições de se posicionarem numa perspectiva propositiva dentro do conflito, rumo ao fim das desigualdades sociais, ainda de acordo com o autor.



## Capítulo 2 – Comunicação e mulheres negras: uma contratecnologia de poder

“Lembrar e celebrar”<sup>31</sup>. Me lembro sempre do dito da filósofa Sueli Carneiro, no Encontro Nacional de Mulheres Negras 30 Anos, realizado em Goiânia, em 2018. Me lembro de suas palavras para rememorar existências negras transatlânticas e celebrar suas formas de resistências diante de todas as intempéries que as fizeram trilhar caminhos de lutas e conquistas para nós mulheres negras brasileiras do hoje. Lembrar e celebrar são verbos correlatos, que ligam as ações de resistências de mulheres transatlânticas do passado às mulheres diaspóricas de hoje, fazendo ponte para o amanhã negro.

Desde a travessia transatlântica, a todo tempo, mulheres negras foram vetores de resistência, sobrevivência e transgressão. Quando me refiro a mulheres transatlânticas, lembro e celebro a historiadora Beatriz Nascimento, enunciando o filme *Ori*<sup>32</sup>, dirigido por Raquel Gerber em 1989. No documentário, a historiadora questiona: “o que é a civilização africana e americana? É um grande transatlântico; ela não é uma civilização atlântica, ela é transatlântica”<sup>33</sup>. Somos transatlânticas e transatlânticos já que herdamos da história a interconexão entre África e América.

O trânsito intercontinental pelas vias do Oceano Atlântico é uma conexão permanente, que formou o povo negro brasileiro sob as custas de muita violência no encontro africano com a forma ocidental de se pensar a vida, a partir da exploração e da expansão capitalista, protagonizada pelo domínio europeu. Mas nossa conexão permanente entre África e América se dá, sobretudo, pelo reverso da violência, pela sua transgressão, pela luta contra o domínio, pelos processos de resistência que mulheres negras criaram e que nos trouxeram ao hoje. Lembro e celebro Lélia Gonzalez (1988) que cunhou a categoria amefricanidade para se referir a uma perspectiva político-cultural para além de uma condição puramente geográfica de África e América. Para ela, a amefricanidade agrega o processo histórico da dinâmica cultural, que se dá sob tensões, adaptações, conflitos, formas de resistências, reinterpretações e criações de novas formas culturais, indo em uma direção afrocentrada. Esse caminho da amefricanidade rumo à afrocentricidade se refere ao pensamento do filósofo Molefi Kete Asante, que, em 1980, conceitua a afrocentricidade como “a conscientização sobre a agência dos povos africanos” (ASANTE, 2009, p. 94).

---

<sup>31</sup> Fala da filósofa em uma mesa redonda do Encontro Nacional de Mulheres Negras 30 Anos, realizado na cidade de Goiânia, em 2018, disponível em registro audiovisual pessoal

<sup>32</sup> GERBER, Raquel (Dir.) *Ori*. São Paulo, Angra Filmes, 1989. 90 min.

<sup>33</sup> NASCIMENTO, Beatriz. Transcrição do documentário *Ori*. 1989.

Em suma, a perspectiva afrocentrada possibilita percebermos a nossa amefricanidade a partir dos processos de agência dos povos transatlânticos. Significa pensarmos a população negra pelo conflito, pela não aceitação, pelo não submetimento, pelas resistências, pela transgressão e não pelo olhar viciado da violência, do submetimento ao escravismo e à colonização. O nosso olhar deve ser reorientado e recentralizado para que pessoas negras possam atuar como agentes, ainda de acordo com Molefi Asante (2009). Agente de sua própria história e da história coletiva do nosso povo.

Quando falo da história de uma coletividade, retomo a categoria amefricanidade no seu valor metodológico afirmado por Lélia Gonzalez (1988), que se baseia na possibilidade de resgatar uma unidade específica, fragmentada no interior de diferentes sociedades pelo sistema de dominação único do racismo, fruto do desenvolvimento capitalista. Falar de uma coletividade negra é considerar que a *América*

é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/americanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *americanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertencamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (GONZALEZ, 1988, p. 77).

O Brasil como país *amefricano*, que teve no seu processo de formação histórica o racismo como sistema de dominação, segue sob o domínio da hierarquização racial pela forma da denegação, e sua população insiste em ofuscar os processos de resistências negros, já que o povo negro é visto e tratado como inferior, mas *racismo não existe*. Entretanto, o que possibilitou ao Brasil ser o país com mais negros fora do continente africano e ter 56,2% de sua população negra, dentre pessoas pretas e pardas - de acordo com o IBGE -, foi a agência e as táticas de resistência desse grupo populacional, sobretudo difundidas por mulheres negras.

Portanto, a pergunta que guia esse capítulo é: como chegamos até aqui, apesar de toda violência que o sistema de dominação impõe à população negra brasileira? O que me orienta na busca por respostas a esse questionamento é justamente como se dá a nossa *amefricanidade* na diáspora, se mostrando como uma experiência transcendental, passada de geração a geração, pelo reverso da violência por meio das nossas e dos nossos ancestrais. Nesse sentido, me

pergunto novamente: qual a relação entre nossa amefricanidade, as mulheres negras do ontem, do hoje e a comunicação?

Pensando no trânsito África-América e no trânsito ontem-hoje, proponho uma reflexão sobre a perspectiva de anterioridade trazida por Jurema Werneck (2005), de se recontar uma história que não é fundada pelos europeus, embora ela seja fortemente influenciada por eles a partir do contexto histórico das grandes navegações. O que a autora propõe é uma “possibilidade de ordenar o mundo segundo bases próprias, singulares, desde pontos de vista individuais quanto a partir de coletividades, de povos inteiros”. Essas bases próprias condizem com “ações políticas que empreendemos [que] atravessam diferentes níveis de atuação, diferentes campos da existência, marcadas por encontros conflituosos ou violentos com o ocidente, com o patriarcado, com o capitalismo, com o individualismo” (WERNECK, 2005, n.p.).

Lembrar e celebrar mulheres negras é, portanto, reavivar ações históricas, políticas e propositivas que nos trouxeram ao hoje e que possibilitam pensarmos sobre um afrofuturo, ou seja, um futuro de oportunidades e direitos plenos à população negra. Para elaborarmos o futuro, precisamos nos reconectar às mulheres transatlânticas e com mulheres diaspóricas de múltiplas gerações, que, com suas formas comunicativas de ação, criaram subterfúgios, táticas de resistência e de fuga para, primeiro, sobreviver e, assim, dar vida às gerações sucessoras.

Se o racismo é uma tecnologia de poder do sistema capitalista, a comunicação pode ser pensada como uma contratecnologia de poder para as mulheres negras. Nesse capítulo me proponho, então, a pensar o reverso da violência pelas vias da luta de mulheres negras contra o poder e contra o sistema de dominação, reverberado em suas lidas cotidianas. Ou seja, me interessa perceber as experiências individuais de mulheres afetando e sendo afetadas pelos mecanismos coletivos de superação e resiliência às opressões do racismo e do sexismo no mundo capitalista. Quais são esses mecanismos coletivos de superação? O que mulheres negras têm em comum? E o que é o comum para mulheres negras? Como resistimos para existirmos?

## **2.1 Existências e táticas para mulheres negras**

Quando penso em existências de mulheres negras, penso em apesares. Apesar do escravismo, sempre houve buscas por emancipação; apesar de violências, há afetividades; apesar de dores, há dororidade, para citar o conceito cunhado por Vilma Piedade (2017), em que a dor compartilhada pela condição racial e de gênero une e fortalece mulheres negras. A

lista de apesares é imensa, como contrapontos a tanto prejuízo histórico do sistema capitalista à população negra. Em um contexto geral, é possível pontuar que apesar do racismo, temos a luta antirracista; apesar do sexismo, temos a luta por equidade de gênero; apesar do individualismo moderno, há laços, há braços unidos e mãos estendidas para o acolher no dia a dia.

São esses apesares, como superação das adversidades, que evidenciam o comum, o comunitário, o que é posto em comunicação entre mulheres negras porque eles consolidam um sentido coletivo de vínculo, de força e de transgressão. E quando eu falo em transgressão, me refiro ao texto *Ensinando a transgredir*, da escritora bell hooks, já que, nesse texto, ela reflete o processo educacional e a sua experiência negra de aprendizado como uma revolução. A transgressão, nesse sentido, se refere a um “ato contra-hegemônico, um modo fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista” (hooks, 2013, p. 10). Para o povo negro, transgressão tem a ver, então, com a busca de práticas da liberdade, que por sua vez tem a ver também com a vivência de apesares e com superações.

Esses apesares revelam resistências coletivas que possibilitaram existências individuais múltiplas de mulheres negras. Mulheres negras, em suas individualidades, sendo diversas juntas. Ou seja, as existências plurais de pretas e pardas, cada uma em sua individualidade subjetiva, só foram e são possíveis porque houve resistências tanto coletivas, quanto individuais. É nessas resistências pensadas pelo comum, na comunicação das formas como elas acontecem, que quero chegar. Porque, para cada dificuldade oriunda das opressões, mulheres negras criam e recriam, em comum, táticas de resistências.

A jornalista Bianca Santana e o professor Marco Antonio Almeida (2017) dão visibilidade à diferença entre tática e estratégia, a partir dos estudos do historiador Michel de Certeau (1998), quando nos referimos a resistências de mulheres negras. Certeau afirma que, enquanto a estratégia se forma a partir de um poder vigente, a tática se estabelece pela ausência de poder. Segundo o historiador, a tática se constitui como movimento, dentro de um campo de visão do próprio poder.

[...] Chamo de *tática* a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. [...] Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É a astúcia. Em suma, a tática é a arte do fraco (CERTEAU, 1998, p. 100-101).

Em um país em que ser negro e ser negra é condição de subalternização social, as formas de resistências se apresentam como táticas que se constroem no contrafluxo do poder estabelecido. Essas táticas são contrapontos à ordem dominante de uma necropolítica direcionada ao povo negro, submetendo, sobretudo, mulheres negras. Logo, as múltiplas formas de existências de mulheres negras se dão como combativas ao racismo, ao sexismo e ao modo de vida capitalista. Existir no sentido de estar vivo, para o povo negro, por si só, já é uma forma de resistir. Mas falar de existências negras para mulheres negras apresenta um sentido mais profundo porque se refere substancialmente ao como resistir e lutar, na vida cotidiana, contra o racismo e contra o sexismo. E todas as formas de existências negras, de algum modo, foram afetadas ou possibilitadas pela resistência de mulheres negras.

Trago essa afirmação sem ressalvas, pensando desde a perspectiva biológica da reprodução, em que a vida negra se faz, majoritariamente, pelo ventre de pretas e pardas e também pela perspectiva social da produção econômica, já que mulheres negras são o grupo social que mais paga impostos no Brasil e são a base econômica do país. Isso porque se estima que 45% do faturamento de uma mulher negra se comprometa com o pagamento de impostos embutidos no consumo, contra 25% de destino da renda da população branca – que, por sinal, é muito mais alta -, de acordo com um estudo realizado pela pesquisadora Jurema Werneck (2010). São as mulheres negras que carregam o desenvolvimento econômico do país, mesmo sendo o grupo populacional com menos oportunidades e menor renda, porque a tributação do Brasil se dá sobre o consumo e não sobre o patrimônio. Ou seja, se há um número expressivo de mulheres negras como principais mantenedoras da renda familiar, significa que o consumo de subsistência é encabeçado por elas e logo, o faturamento, mesmo que baixo, é dedicado sobretudo ao pagamento de tributos ao Estado.

De acordo com a Síntese dos Indicadores Sociais, publicada pelo IBGE<sup>34</sup>, em 2019, 7,8 milhões de pessoas moram em casas chefiadas por mulheres negras, sendo que 63% dessas famílias vivem abaixo da linha da pobreza<sup>35</sup>. Em suma, são mulheres pretas e pardas que estão na base da pirâmide social do país e que seguram a economia pela tributação, já que a população brasileira é composta, em sua maioria, por mulheres negras.

Para se ter uma ideia, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad), do IBGE, realizada em 2019, 56,2% da população brasileira é composta por

---

<sup>34</sup> Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101678.pdf>>. Acesso em: 21 set. 2020.

<sup>35</sup> Para o IBGE, a linha da pobreza é definida tendo como base famílias que vivem com cerca de 420 reais por mês.



peças negras, somando peças pretas e pardas. Os dados da tabela 1 trazem, em valores percentuais, o quantitativo dos grupos populacionais predominantes, por raça e gênero.

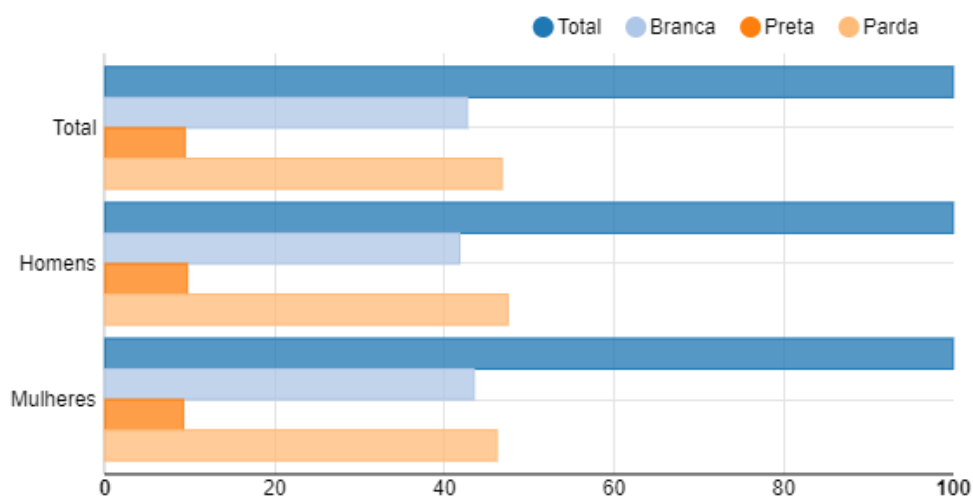
**Tabela 1** - População residente, por sexo e cor ou raça (2019)

Cor ou raça	Sexo		
	Total	Homens	Mulheres
Total	100	100	100
Branca	42,7	41,8	43,5
Preta	9,4	9,7	9,2
Parda	46,8	47,5	46,2

Fonte: IBGE - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Anual - 1ª visita

Mulheres pretas e pardas correspondem a 55,4% do número total das mulheres, comparado aos 43,5% de mulheres brancas, que se constitui como o segundo maior grupo populacional de mulheres brasileiras. O gráfico 2, abaixo, ilustra bem o percentual comparativo de mulheres pretas e pardas, em relação à quantidade total de mulheres da amostra da pesquisa, e também de pessoas negras, considerando o todo populacional.

**Gráfico 2** – Distribuição percentual da população por sexo segundo cor ou raça (2019)



Fonte: IBGE – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Anual – 1ª visita

Se analisarmos os dados da pesquisa por uma perspectiva quantitativa, comparando em números expressos a relação entre homens negros e mulheres negras, vemos que mulheres negras também são maioria. Enquanto a soma de homens pretos e pardos corresponde a 57.803 pessoas do universo analisado, a soma de mulheres pretas e pardas corresponde a 60.107 pessoas da amostra, como mostra a tabela abaixo. Ou seja, entre as pessoas pretas e pardas, mulheres negras correspondem a aproximadamente 51% do grupo total.

**Tabela 2** – População residente no Brasil, por sexo e por raça ou cor (2019)

Cor ou raça	Sexo		
	Total	Homens	Mulheres
Total	209496	101074	108423
Branca	89400	42229	47171
Preta	19788	9822	9966
Parda	98122	47981	50141

Fonte: IBGE – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Anual – 1ª visita

O fato é que mulheres negras representam o maior grupo populacional da sociedade brasileira e há um número expressivo dessas mulheres chefiando famílias consideradas de baixa renda. A destinação, em alta proporção, dos salários e faturamentos de trabalhadoras negras à economia tributária inviabiliza, assim, a ascensão social de mulheres negras. A base da pirâmide econômica do país não se mover de maneira considerável mantém e potencializa a desigualdade social e perpetua processos de exclusões às mulheres negras e, logo, às suas famílias. E, assim, o ciclo da pobreza se mantém ameaçando o futuro de crianças e jovens negras e negros.

A tecnologia de poder do racismo, desse modo, é compatível com o projeto político de empobrecimento de mulheres negras, porque isso nos reduz a meras trabalhadoras de baixa renda, pagadoras de impostos que fazem a economia girar. Faz parte de um modelo de sociedade racista e patriarcal apagar a existência de mulheres racializadas, por meio da inviabilidade da ascensão social, que, em um mundo capitalista, só é possível pelo potencial de acúmulo financeiro.

A briga para nós é pela existência enquanto sujeitas sociais com subjetividades, desvinculando a ideia de mulheres negras a uma mera mão-de-obra barata, que consome e gera grande parte da receita tributária do país. Existir, para nós, se refere a mais do que sobreviver, se alimentar, manter a saúde física e mental em dia, ou a mais do que superar as violências cotidianas, domésticas, institucionais de todo dia. Existir, para nós, é sobre sermos sujeitas

políticas – reafirmando essa variação de gênero mesmo, que na língua portuguesa, formalmente, é tida como errônea ou como pejorativa. É sobre sermos agência na história brasileira e sermos consideradas as principais responsáveis pelos processos de resistências que nos trouxeram até aqui. Existir é sobre possibilitarmos um afrofuturo às próximas gerações, ou seja, um futuro de possibilidades à população negra.

## 2.2 A contratecnologia de poder da comunicação

Na medida em que percebo que o racismo se sustenta como uma tecnologia de poder a partir de mecanismos eficientes de manutenção das hierarquias sociais e legitimação da exploração de vidas negras pelo sistema capitalista, percebo também a comunicação atuando tecnologicamente como parte da ordem dominante. Nesse sentido, as tecnologias da comunicação surgiram ou foram usadas a serviço de um alinhamento ao aparelho político-ideológico do estado.

A utilização da comunicação como recurso tecnológico do biopoder do racismo se deu, inicialmente, com o telégrafo no século XIX, servindo como meio de comunicação para abafar resistências negras do período colonial e para a recaptura de insubmissas e insubmissos, que retomavam suas liberdades em quilombos, de acordo com Clóvis Moura (1994). Já no século XX, o rádio foi o precursor das inovações tecnológicas que difundiam hierarquizações sociais racistas e concepções eugênicas sobre a necessidade de purificar o sangue brasileiro. O escritor afrofuturista Alê Santos (2019) aponta, em um artigo publicado na revista *Super Interessante*<sup>36</sup>, o fato de que o primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia foi sediado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1929 e presidido por Edgard Roquette-Pinto, considerado o pioneiro das transmissões de rádio no Brasil. Outro fato marcante apontado pelo escritor durante esse período foi a realização de concursos de beleza sobre as melhores *qualidades eugênicas* de adultos e crianças, promovidos por emissoras de rádio, como a Tupi, com apoio financeiro governamental.

Com a destituição dos regimes nazi-fascistas e o enfraquecimento do pensamento eugenista ao final da Segunda Guerra Mundial, o rádio também serviu para criar um universo de reconstrução da identidade nacional a partir da difusão do ideário nacionalista da miscigenação como fator da harmonia racial e da riqueza cultural brasileira. Entretanto, foi a

---

<sup>36</sup> Disponível em: <<https://super.abril.com.br/especiais/racismo-disfarcado-de-ciencia-como-foi-a-eugenia-no-brasil/>>. Acesso em: 16 mai. 2021.

popularização da televisão que possibilitou um abraço forte no racismo denegado brasileiro como política de estado, com a disseminação do discurso da democracia racial, reafirmado no período do regime empresarial-militar.

Esse momento histórico marca a televisão como a tecnologia de comunicação responsável por difundir a *commodity* brasileira mais atrativa no mercado internacional: a figura da mulata de exportação. A espetacularização televisionada do carnaval se concentrou nos peitos e bundas esbeltos das mulatas rebolativas, parafraseando os termos utilizados por Lélia Gonzalez (2020). Para eternizar o carimbo de paraíso racial do Brasil, a “profissão de mulata” foi criada de forma a ser exercida por jovens negras. Seus corpos seminus objetificados serviriam somente ao deleite do voyeurismo de turistas e de representantes da burguesia nacional, ainda segundo a autora.

Mais recentemente, a globalização fundou um tecnoliberalismo, mais conhecido como neoliberalismo digital, apregoando a web e a internet como lugares de florescimento de democratização da comunicação e de “uma panaceia de libertação social e de empoderamento”, nas palavras da economista política da comunicação Safiya Noble (2016, n.p.). Nesse contexto, o século XXI é marcado pelo efervescimento das novas tecnologias da comunicação, que introduzem elementos inovadores como a comunicação global e instantânea e a criação de um espaço virtual interativo, de acordo com Muniz Sodré (2006).

Pelo tecnoliberalismo, esse novo ambiente é vinculado a um lócus de horizontalização das relações sociais, onde todos e todas têm acesso, voz ativa e vez participativa. Entretanto, as novas tecnologias prenunciam sistemas de informações que se consagraram como dispositivos de controle global, que, por sinal, marcam profundamente as relações sociais, a partir da circulação de produtos informacionais/culturais. Além de fixar globalmente imagens sociais excludentes e omitirem as condições de inaccessibilidade a diversos grupos populacionais minoritários, o tecnoliberalismo oculta as condições de opressão para que a infraestrutura comunicacional e tecnológica seja construída.

Ancoradas no ideário democratizante dos ambientes digitais, as novas tecnologias da comunicação e da informação são produzidas a partir da exploração da mão-de-obra negra, viabilizando as infraestruturas elementares ao funcionamento e à produção tecnológica de grandes empresas. Me refiro aqui, por exemplo, às trabalhadoras e trabalhadores das indústrias de fabricação de *hardwares* do Vale do Silício, situado na Califórnia, Estados Unidos, que produzem computadores, smartphones etc., para empresas globais de tecnologia, como Apple, Google e Facebook, de acordo com os estudos de Safiya Noble (2016). A mão-de-obra barata

negra é utilizada, principalmente, nos setores primários da economia, relacionados à extração de minerais brutos como o coltan por exemplo, para alavancar a produção de peças e componentes de hardwares e eletrônicos, como aponta a autora.

Safiya Noble tem se destacado por realizar pesquisas sobre a forma como as novas tecnologias da informação e comunicação impactam materialmente a vida de mulheres negras, no contexto do tecnoliberalismo e da globalização. A partir de uma perspectiva interseccional, ela explora as formas como a internet e suas infraestruturas são fundamentais para legitimar condições opressivas vividas por pessoas negras, sobretudo as mulheres. Em outras palavras, seus estudos explicitam a internet atuando como sítio de poder e de controle sobre a vida negra.

Em pesquisas anteriores, tanto a teoria da raça crítica como o feminismo negro me ajudaram a entender as maneiras pelas quais os ecossistemas tecnológicos - de sistemas de classificação tradicionais, como bancos de dados de bibliotecas para novas tecnologias de mídia, como motores de busca comerciais - estão estruturando narrativas detrimenais sobre a vida negra, e reproduzindo narrativas racistas que trabalham no serviço da privação de direitos materiais. Utilizei o feminismo negro para estudar a potência e a problemática da imagem hipersexualizada de mulheres e meninas negras nas buscas do Google e as implicações de tais recursos de informação pública. Ao fazê-lo, mostro como as mulheres negras estão localizadas em uma longa e trágica história de deturpação que tem consequências materiais nas suas vidas. A prevalência de imagens depreciativas de mulheres negras na mídia está significativamente ligada às circunstâncias do mundo real que degradam o valor da vida das mulheres negras e essas imagens servem como justificativa para exclusão sistêmica e opressão (NOBLE, 2016, n.p.)<sup>37</sup>.

Em *Algoritmos da Opressão*<sup>38</sup>, livro da autora lançado em 2018, Noble analisa a forma como o racismo se faz presente no nosso uso cotidiano das tecnologias, a partir das redes sociais e das ferramentas de pesquisa da internet como um todo. Ela evidencia como os próprios códigos computacionais são construídos com base em um racismo algorítmico para reiterar um imperativo branco e masculino em bases de dados, em resultados de pesquisas de imagens e vídeos, em sugestão de conteúdos disponíveis nas plataformas digitais, em representações imagéticas etc.

---

<sup>37</sup> Tradução livre minha. No original: “In previous research, both critical race theory and Black feminism helped me make sense of the ways that technology ecosystems—from traditional classification systems such as library databases to new media technologies such as commercial search engines — are structuring detrimental narratives about Black life, and reproducing racist narratives that work in service of material disenfranchisement. I have used Black feminism to study the potency and problematics of the hypersexualized image of Black women and girls in Google searches and the implications of such for public information resources. In doing so, I show how Black women are located in a long and tragic history of misrepresentation that has material consequences in Black women’s lives. The prevalence of derogatory images of Black women in the media is meaningfully tied to the real-world circumstances that demean the value of Black women’s lives, and these images serve as justification for systemic exclusion and oppression”.

<sup>38</sup> Tradução livre minha. No original: *Algorithms of oppression: how search engines reinforce racism*.

O racismo como uma tecnologia de poder se perpetuando pelos meios de comunicação está cada vez mais em voga na medida em que o desenvolvimento tecnológico só cresce, levando ao uso de ferramentas de inteligência artificial, como a biometria e o reconhecimento facial, aos grupos populacionais que têm acesso a essas tecnologias. O fato é que, na digitalização do mundo ocidental, há um movimento forte que nos direciona à despolitização midiática ou tecnológica, que, por sua vez, reflete o enfraquecimento ético-político das mediações, de acordo com Sodré (2006). Em outras palavras, somos levadas e levados a acreditar cegamente no potencial democratizante das redes e encorajadas e encorajados a conexões individualistas e digitais. Em paralelo, somos imbuídas e imbuídos às desconexões comunitárias dos laços, dos sentidos de solidariedade e do afeto como táticas para a emancipação coletiva.

Desse modo, se as condições de opressões têm relação com a tecnologia de poder do racismo atuando nas novas tecnologias de comunicação e informação e contribuindo para a exploração de vidas negras, o caminho inverso de reversão dessas condições tem a ver com a mediação, com as trocas comunitárias instaurando uma contratecnologia de poder. Ou seja, para lutar contra a dominação econômica do capital e, logo, contra o aparelho político-ideológico do estado, é necessário um mergulho no sentido da comunicação como forma de integração coletiva, de “revalorização das articulações e mediações da sociedade civil”, nas palavras de Jesús Martín-Barbero (1997, p. 248).

A batalha contra a ordem dominante do submetimento de vidas negras tem a ver, então, com a criação de redes de solidariedade, que se articulam como contraponto e resistência à exploração. Para mulheres negras é a comunicação que possibilita a formação dessas redes, que, por sua vez, desempenham um processo decisivo na transformação social da população negra. Nas trocas do cotidiano, no compartilhamento de sentidos e experiências é que se faz possível impulsionar o florescimento de sujeitas e sujeitos políticos, que tensionam a vida, se entregam aos conflitos e às lutas, visionando mudanças sociais, de dimensão econômica e política.

Ainda para dialogar com Martín-Barbero (1997), é na cotidianidade da vida, que mulheres negras se reinventam, pelas trocas entre os seus e as suas, e, assim, propõem não soluções às fragilidades que as cargas de opressões do racismo e sexismo impõem, mas alternativas e novas perspectivas às batalhas travadas tanto no campo econômico, quanto no terreno do simbólico pelo povo negro. É, portanto, a própria comunicação, o fazer comunicativo

de mulheres negras junto às suas redes orgânicas, que se põe como contratecnologia de poder na luta cotidiana por criação de fissuras e por reelaboração das formas de existências negras.

### **2.3 O comum e a comunicação para mulheres negras**

É muito coerente pensar que existência e comum são conceitos correlatos e compatíveis para mulheres negras. Em um artigo publicado recentemente, abordo a ideia de existir abrangendo “entrelaces entre a subjetividade, a consciência de si mesmo e a forma como a sociedade vê e percebe os sujeitos a partir das relações sociais” (COSTA, 2018, p. 219). Já o comum para mulheres negras pode ser percebido por meio de duas formas: a) primeiro, a partir das situações comuns de exclusão que experienciamos por dividirmos a intersecção de raça e gênero em um sistema capitalista estruturado pela exploração; b) segundo, o comum pode ser percebido também pelas vias do comunitário, do que é posto em comunicação entre pretas e pardas.

Em outras palavras, no primeiro caso, o comum são as condições de vida compartilhadas pelas vias da similitude sobre a forma com que a mulher negra existe - ou inexistente - socialmente. Nesse sentido, não é necessário que duas ou mais mulheres negras se conheçam para se reconhecerem, já que dividem formas de existências similares, em uma sociedade desigual e excludente, de alguma forma, para todas. No segundo caso, o comum se refere à interação, ao compartilhamento de sentidos que permitem o reconhecimento de si e de suas semelhantes, com potencial comunicativo de ação. Assim, o comum, por essa segunda forma de percepção, é o que permite a sobrevivência pela coletividade; é o compartilhamento de experiências negras para a transgressão.

A vida em comunidade, com o compartilhamento de recursos variados, se impõe não somente como escolha, mas como necessidade de sobrevivência. As mulheres negras brasileiras, em sua experiência de exclusão e discriminação, se engajam em redes urbanas, rurais, digitais, criam e compartilham táticas de sobrevivência e resistência [...] (SANTANA e ALMEIDA, 2017, p. 57-58).

Há, portanto, uma relação determinante entre o engajamento coletivo de mulheres negras e a comunicação entre as nossas para o provimento de novas existências ao povo negro. O fato é que há um comum entre mulheres negras nesse mundo ocidentalizado, construído sob as bases do racismo, do sexismo e do capitalismo. Não é necessário comunicar o que é comum entre mulheres negras porque ele simplesmente está posto nas experiências de exclusão e discriminação de cada uma. Mas quando essas experiências comuns são compartilhadas,

criamos formas comunicativas de ação, criamos táticas de resistência entre nós, difundidas nas nossas vidas pessoais e em espaços coletivos, que possibilitam novas formas de existências transgressoras à população negra. O nosso compartilhamento cria e intensifica fissuras.

O comum, nesse sentido, tem uma relação intrínseca com a comunicação e vice-versa. Nesse estudo, a comunicação se localiza, então, como ciência que redescreve o comum humano, abrangendo desde o vínculo intersubjetivo das interações até as relações sociais dirigidas pelo midiático, em concordância com a perspectiva trazida por Muniz Sodré (2014). A comunicação

[...] não é transmissão de informações nem diálogo verbal, e sim uma forma modeladora (organização de trocas reais) e um processo (ação) de pôr diferenças em comum [...]. Isso implica também afirmar que o conceito de comunicação não se restringe ao de prática discursiva. Comunicar é, assim, principalmente fazer – inclusive, fazer silêncio, no qual também o sentido está presente (SODRÉ, 2014, p. 193).

Comunicar é o fazer da vida social. Nesse sentido, comunicação é vínculo, troca e pode ser até silêncio, se há compreensão mútua e compartilhamento de sentidos. Se há pronúncias recíprocas de mundo, ela é percebida como conscientemente dialógica<sup>39</sup>, com potencial para a ação transformadora. Mas ela pode ser também interferência, inconsciência, automatização e silenciamento, percorrendo os caminhos da antialogicidade, porque a comunicação também se pressupõe estabelecida se houver somente apreensão de sentidos, sem compartilhamento de pronúncias.

Pela ideia da comunicação e do seu sentido etimológico, chegamos ao conceito do comum, sob a forma em latim do *communicatio*, que significa pôr em comum. Esse comum, como o lugar da comunicação, da dialogicidade, possibilita a compreensão de si e de um todo, no contexto das relações sociais racializadas e generificadas e é nesse lugar do comum que vingam as táticas de resistências para construção de outros tipos de existências. Ou seja, se eu me reconheço enquanto mulher negra compreendendo as relações sociais de opressões que me rondam, eu tendo a compartilhar essa compreensão e pôr em comunicação com outra mulher negra, que, por sua vez, passa a se reconhecer em uma situação semelhante. Assim, pela comunicação, pelo contato, pela interação e pela troca compartilhamos o que é comum a nós, de dores a potências de ação.

Por mais que possa não haver uma consciência crítica sobre o quanto os marcadores sociais da diferença de raça e gênero são parâmetros para situações de opressões a mulheres

---

<sup>39</sup> A antropóloga e professora Luciene Dias (2014) aborda com profundidade o sentido da dialogicidade para as relações humanas, sob a perspectiva de uma comunicação dialógica e transformadora.



negras, as táticas de resistências se dão mesmo assim em suas vidas, porque elas pressupõem formas de sobrevivência à mulher negra.

Porque, em condições econômicas tão desfavoráveis, elas [mulheres negras] inventam soluções colaborativas para a manutenção de suas vidas e suas comunidades: compartilham os cuidados de crianças e idosos, alimentos e moradia entre núcleos familiares distintos. Nos quilombos, nas ações cotidianas de sabotagem e recusa, no candomblé, no samba, essas mulheres forjam soluções culturais para os problemas econômicos (SANTANA e ALMEIDA, 2017, p. 58).

A invenção de soluções colaborativas do qual se referem a autora e o autor só é possível pela via da comunicação, do pôr em comum, mesmo que possa não haver diálogos conscientes sobre táticas de resistências entre pessoas negras. Me refiro aqui, então, às trocas do cotidiano, aos cuidados, aos aconselhamentos sobre a vida, sobre como agir, sobre por onde caminhar para não ser abatido ou abatida pelo racismo e pelo sexismo. No geral, me refiro ao compartilhamento das experiências para o bem-comum. Me refiro, por exemplo, às mães, ou às mais velhas, que sempre recomendam a seus filhos e filhas ou às gerações sucessoras a não irem à rua sem documentos. Isso porque, pela herança geracional das experiências do dia a dia, há um saber comum compartilhado por pessoas negras de que as abordagens e a violência policial são racialmente direcionadas<sup>40</sup>.

E por que são as mulheres negras que encabeçam os processos comunicativos com suas comunidades e conseguem, com mais eficácia, articular, liderar, gerir e, sobretudo, promover diálogos? Em suma, porque há uma diferenciação nos processos de socialização de homens e mulheres que vinculam emoções e fragilidades ao gênero feminino, como condições inferiorizantes, em detrimento da racionalidade masculina. Quanto ao dispositivo da racialidade implícito nesse processo de socialização e diferenciação de gêneros no campo das emoções, ele promove a inferiorização do status social do homem negro, que é levado a se afirmar em uma “imagem positiva sobre si como indivíduo autônomo e forte diante da desigualdade racial” (RIBEIRO, 2015, p. 58).

Em concordância com o pesquisador Alan Augusto Ribeiro (2015), o homem negro é socializado pelas imagens da violência, da marginalização, da virilidade, da exclusão econômica, da subordinação e pelos estereótipos raciais. Nesse sentido, os homens negros se deparam com masculinidades que se escoram no silêncio e no enrijecimento da potencialidade

---

<sup>40</sup> Aprofundo essa discussão na minha dissertação de mestrado, defendida em 2017, com o título *Sob suspeita: juventudes negras estigmatizadas, à mira da violência policial*. Vide: COSTA, Ana Clara Gomes. *Sob suspeita: juventudes negras estigmatizadas à mira da violência policial*. 2017. 151f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Informação e Comunicação, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2017.

de demonstrar fragilidades, o que influi num certo endurecimento da vivência dialógica entre seus pares.

[...] A exarcebação corporal, a virulência e a sexualização devem ser vistas de modo ambivalente entre homens negros. Ora servindo como atributos positivados, ora sendo criticados como traços animalizantes, elas acabam se tornando parte da forte ideia de “virilidade negra” que tem servido como um valor comportamental que serve para confinar, represar e conter um conjunto de emocionalidades e afetividades vistas como fragilidades e subtrações do eu racial masculino necessário para viver os problemas da vida. Ser frágil é parecer suscetível ao jogo da disputa racial (RIBEIRO, 2015, p. 64).

A indisposição de lidar com as próprias emoções culmina na dificuldade da expressividade e, logo, na limitação à criação de laços afetivos de solidariedade, qualidades bem-quistas para papéis de liderança e de mobilização. Se um sujeito social é socializado de forma a negar sua própria fragilidade, é esperado que as suscetibilidades alheias também lhe sejam inadmitidas, o que, conseqüentemente, abala o potencial comunicativo de mobilização e ação dos sujeitos e sujeitas em uma comunidade. Por outro lado, as mulheres negras também não foram socializadas para a expressão de suas complexidades emocionais. Elas foram socializadas ora pela ideia de raivosidade, ora pela ideia de passividade com sua condição produtiva relacionada ao cuidado.

Como é elementar a ideia de integração coletiva para a articulação de resistências negras, o cuidado, que, de certo modo, se vincula à afetividade, exerce um papel importante na construção de vínculos, só possíveis de serem consolidados por meio dos processos comunicativos de um grupo. A comunicação para pessoas negras tem relação, portanto, com a formação de redes e a consolidação de apoio mútuo. Ela se relaciona intrinsecamente com a promoção de táticas de resistências ao racismo e ao sexismo, na medida em que é encabeçada por mulheres negras, filhas, netas, bisnetas e herdeiras de mulheres transatlânticas que trouxeram do continente africano diferentes modelos de organização e de formas de ação política e de representação com base no protagonismo feminino, segundo Jurema Werneck (2005).

## **2.4 A tática comunicativa do cuidado**

Vários tipos de liderança de mulheres e o papel político integrador desempenhado por elas foram reconhecidos desde o século XVI, durante o regime escravista europeu, de acordo com a pesquisadora Jurema Werneck (2005).

Não é difícil compreender o contexto da escravidão como um contexto de resistência e luta, a partir da constatação da humanidade de negras e negros escravizados. Capazes de proposição cotidiana de alternativas de sociabilidade, habitabilidade e estratégias políticas para retorno à África ou para o enraizamento em bases diferentes na nova geografia. Revoltas armadas; novos territórios de liberdade (como quilombos e outros); além de ações cotidianas de sabotagem e recusa. Todas estão entre as ações que terminaram por criar um ambiente de transformação e que culminaram com a destituição do tráfico transatlântico e do regime escravagista na região – sendo o Brasil o último país da região a promover a Abolição em 1888 (WERNECK, 2005, n.p.).

Desde a travessia, mulheres negras resistiam às incursões violentas contra o povo negro construindo, no cotidiano, ações de apoio, de comunicação, de levante e de salvamento a outras mulheres, a crianças e aos homens trabalhadores do eito<sup>41</sup>. Para Lélia Gonzalez (2020, p. 52-53), coube às mulheres “a tarefa de doação de força moral para seu homem, seus filhos ou seus irmãos de cativeiro”. As formas de resistências eram múltiplas, mas todas compatíveis com a sobrevivência do povo negro e/ou com a minimização do sofrimento e de toda dor sofrida. O enfretamento de mulheres negras nunca se resumiu somente a ações combativas de resistência, em uma perspectiva mais ativa. Houve também, desde o período escravista, tipos de resistências passivas, não combativas, que, mesmo assim, se revelaram como insubmissas às práticas colonizadoras.

Lélia Gonzalez (2020) atenta para a figura da mãe preta, por exemplo, apontando uma forma de resistência passiva, já que a responsabilidade de amamentar, de cuidar e de educar filhos e filhas de seus senhores e senhoras na primeira infância vinha acompanhada do repasse de elementos de culturas ancestrais, a partir da contação de histórias do folclore africano. Para a autora, a função materna da mucama considerada mãe preta incidiu sobre as crenças do povo brasileiro e colaborou com a nossa formação sociocultural.

Conscientemente ou não, passaram para o brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas de que eram representantes. Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português *falado* no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira. E, se levamos em conta a teoria laciana, que considera a linguagem como fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por essa razão que a cultura brasileira é eminentemente negra” (GONZALEZ, 2020, p. 54-55).

---

<sup>41</sup> Termo cunhado por Décio Freitas (1978) para se referir a pessoas escravizadas produtivas, que trabalhavam de forma direta, sustentando economicamente o regime escravista. O autor também aponta, em contraponto à essa referência, a categoria de não produtivos, para se referir a pessoas escravizadas que prestavam serviços, tais como as ocupações de criados, feitores etc. Vide: FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

A resistência passiva das mães pretas, por meio do cuidado, foi responsável por muito do legado cultural negro do povo brasileiro. Por um lado, a função do cuidado imposta às mulheres tidas como mucamas precedeu um dos mais marcantes papéis sociais da mulher negra na contemporaneidade, que se refere às ocupações relacionadas aos trabalhos domésticos. As ocupações do cuidado sintetizam as relações de raça, classe e gênero, já que explicitam hierarquias nas ocupações sociais e nos postos de trabalho entre mulheres, de acordo com a pesquisadora Tatiana Dias Silva (2013), em um trabalho realizado junto ao Ipea. Segundo ela, as condições de trabalho precárias para as empregadas domésticas do hoje são naturalizadas justamente pelo pertencimento racial da maioria das trabalhadoras desse segmento.

Embora as profissões relacionadas ao cuidado sejam desvalorizadas socialmente e pouco remuneradas, por outro lado, foi pelo cuidado que mulheres negras construíram redes e consolidaram ações de apoio às suas e aos seus semelhantes, promovendo a sobrevivência de seus povos. O cuidado, no sentido do afeto, da afetividade, foi e é essencial à manutenção da vida do povo negro e se configura como uma tática de resistência do cotidiano ligada ao encorajamento e à promoção da autoestima tanto de um grupo, quanto no nível individual.

Inclusive, o cuidado de mulheres negras é matéria-prima para a criação de narrativas negras comuns e para a criação de mitopoéticas sobre as formas de resistências trazidas no trânsito África-América. Uma dessas narrativas da resistência, que se faz presente na produção de memórias coletivas imaginadas sobre a travessia transatlântica do povo negro, é sobre o surgimento das bonecas Abayomi, que em iorubá significa *meu presente*. Esse é o nome dado a bonecas de pano pretas, cuja origem é brasileira. Essas bonecas são feitas de retalhos de tecidos, sem costura, sem colas, sem estrutura interna e sem traços fisionômicos. Criadas pela artesã maranhense Lena Martins no final da década de 1980, no subúrbio do Rio de Janeiro, as técnicas de feitura das bonecas incluem apenas nós, tranças, dobraduras e cortes nos tecidos.

A criação da boneca, identificada inicialmente como *Boneca negra sem cola ou costura*, remonta a um contexto de efervescência dos movimentos sociais e à pesquisa da artesã por “referenciais lúdicos e formativos que retratassem e espelhassem de forma digna os diversos elementos culturais de matriz africana que compunham a sociedade brasileira” (GOMES, BIZARRIA, COLLET e SALLES, 2017, p. 253). Além da reivindicação por referências identitárias negras, temas como a ecologia e a necessidade de reciclagem de materiais que seriam descartados habitam a criação das bonecas.

**Figura 3 – Bonecas Abayomi**



Fonte: Fotos realizadas pela jornalista Tatiane de Assis e colagem feita por mim

A figura acima é de bonecas Abayomi confeccionadas por uma amiga que as utilizou como presente em agradecimento às pessoas que a ajudaram no seu financiamento coletivo para arcar financeiramente com passagens a Moçambique. Na ocasião, essa amiga que é doutoranda, mãe solo, negra e de baixa renda, conseguiu uma bolsa de doutorado sanduíche na cidade de Maputo, mas não tinha condições de arcar com os custos da passagem para ela e seu filho. Ela, então, elaborou uma tática para a obtenção do dinheiro, com uma campanha de arrecadação *online* e formou uma rede de apoio digital, congregando majoritariamente amigas e amigos negros como apoiadoras e apoiadores. Como contrapartida da conquista, ela enviou uma carta de agradecimento a cada pessoa colaboradora da sua rede e as presenteou com uma boneca Abayomi, feita por ela mesma.

Esse episódio reflete a simbologia de resistência e resiliência que carregam as Abayomi. Elas são envoltas por narrativas de lutas e conquistas. Inclusive há uma mitopoética relacionada à sua origem, que é uma narrativa muito conhecida entre mulheres negras. Trata-se de uma história que produz uma memória simbólica de como surgem as bonecas, a partir da afirmação do cuidado de mulheres com as crianças, dentro dos navios negreiros, no trânsito transatlântico. A poética da narrativa é que, mesmo na condição de sequestradas e escravizadas, nossas ancestrais faziam bonecas Abayomi com pedaços de pano de suas roupas, para acalantar suas crianças inconformadas nos porões dos navios negreiros. De acordo com Edlaine Gomes et al. (2017, p. 253), “com efeito, é possível conceber a história da boneca Abayomi como um caso singular para a antropologia dos objetos, para os estudos da memória e para a afirmação social e política das mulheres negras”.

A simbologia trazida por essas bonecas atenta para a característica da comunicabilidade de mulheres negras resilientes, promovendo resistências e formas afetivas de se reinventar em condições de sofrimento. O cuidado permeia a história de mulheres negras, que se utilizaram do afeto como artifício tático para reerguer a cabeça e fortalecer quem se abatia. Ele se dá como tática de resistência porque é propositivo frente ao racismo, que produz senso de desimportância e desvalor às pessoas negras. O afeto, transparecido pelas vias do cuidar, recondiciona um indivíduo em estado de descrédito com a vida a um patamar de potencialidade para o agir. Segundo a pedagoga Azoilda Loretto da Trindade (2006, p. 102), é a afetividade e o cuidado que nos humanizam “porque afetividade tem relação direta com o influenciar e ser influenciado, potencializar, possibilitar”.

O fato é que o cuidado é muito mais longo do que a consolidação do racismo, com o advento da modernidade e do capitalismo. Mulheres negras sempre se muniram dele com os seus e com as suas no curso de suas vidas. Elas também o utilizaram para permear a crença de superação das adversidades, ou minimamente para semear tentativas de novos tipos de existências às pessoas negras presas ao regime escravista. “Enquanto escrava do eito, ninguém melhor do que a mulher para estimular seus companheiros para a fuga ou a revolta – trabalhando de sol a sol, subalimentada e, muitas vezes, cometendo o suicídio para que o filho que trazia no ventre não tivesse o mesmo destino que ela” (GONZALEZ, 2020, p. 53). É possível perceber por essa afirmação de Lélia, que o cuidado se aliava às revoluções, às revoltas combativas para superar a morte, ou mesmo se aliava à própria morte, ao suicídio, como tática para findar o ciclo de violência em vida que as futuras gerações, expressas por crianças ainda em gestação, viriam a sofrer.

## **2.5 Entre Luisas, Dandaras, o aquilombamento**

As ações de mulheres negras no cotidiano, então, desembocavam em incentivo e se solidificavam de forma a dar pulso às revoluções que buscavam outras formas de sociabilidade e habitabilidade com base na resistência armada contra o escravismo. Lélia relembra o fato histórico de que havia exceções, citando que “quem precipitou a eclosão da Revolta dos Malês<sup>42</sup>, obrigando seus participantes a se lançarem na luta antes da data marcada, foi uma

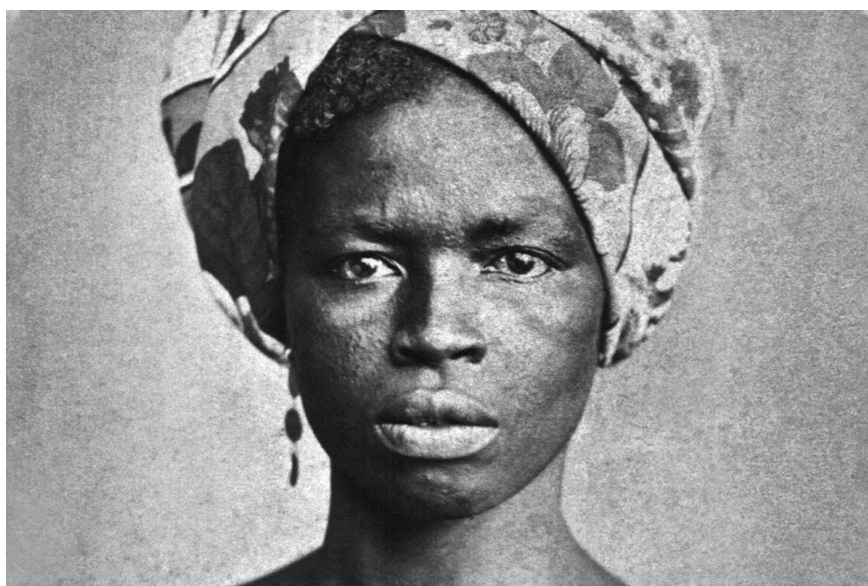
---

<sup>42</sup> A Revolta dos Malês ocorreu na cidade de Salvador em 1835, e foi o maior conflito armado de pessoas escravizadas em números expressos. A maior parte dos envolvidos na revolta foi de escravizados mulçumanos. Embora a revolta tenha sido muito bem planejada, ela foi denunciada e fracassou, deixando muitos mortos e punições severas aos insurgentes.

mulher” (GONZALEZ, 2020, p. 53). Segundo a autora, a revolta foi denunciada por uma mulher, cujo companheiro era liberto, fato que a fazia acreditar não ser necessário lutar pela liberdade que ele já possuía. Entretanto, foi a partir da Revolta dos Malês que a figura de Luísa Mahin se destacou em um papel de liderança e de articulação política. Como grande articuladora, ela participou de várias insurgências negras desse período histórico. De acordo com informações do portal da Fundação Palmares<sup>43</sup>, caso o levante dos malês tivesse sido exitoso, Luísa Mahin teria sido nomeada rainha da Bahia.

Luísa pertencia à nação nagô e foi trazida ao Brasil como escravizada. Ela se tornou quituteira, - profissão conhecida também como ganhadeira - nas ruas de Salvador, e foi a partir do tabuleiro de seus quitutes que as mensagens em árabe sobre o andamento e articulação da Revolta dos Malês eram distribuídas. Foi com o desenvolvimento dessa tática de comunicação negra que Luísa Mahin também esteve envolvida em outros levantes.

**Figura 4 – Luísa Mahin**



Fonte: Foto de Alberto Henschel/Domínio Público

O fazer político de Luísa Mahin nas articulações comunicativas a fizeram ser ponto-chave na organização de resistências. Essa herança foi deixada a seu filho Luiz Gama, que se tornou um grande nome do abolicionismo brasileiro. Embora tenha sido escravizado na infância

43

Disponível

em:

<

<http://www.palmares.gov.br/?p=26662#:~:text=Pertencente%20%C3%A0%20tribo%20Mahi%2C%20da,primeiras%20d%C3%A9cadas%20do%20s%C3%A9culo%20XIX>>. Acesso em: 23 abr. 2021.

sob a autorização de seu próprio pai, um fidalgo português, ele se tornou escritor e advogado. Luísa Mahin ficou muito conhecida por ser mãe de Luiz Gama e seu nome é sempre relacionado à resistência de mulheres negras. A maior referência documental relacionada ao nome de Luísa que se tem é um relato do seu filho, enviado em forma de carta ao jornalista Lúcio de Mendonça, com data de 25 de julho de 1880, de acordo com a professora Lígia Fonseca Ferreira, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

Sou filho natural de uma negra, africana livre, da Costa Mina, (Nagô de Nação) de nome Luíza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã. Minha mãe era baixa de estatura, magra, bonita, a cor era de um preto retinto e sem lustro, tinha os dentes alvíssimos como a neve, era muito altiva, geniosa, insofrida e vingativa. Dava-se ao comércio - era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito (GAMA, 1880, apud FERREIRA, 2008, p. 304-305).

Foi com base no relato de Luiz Gama que Luísa Mahin foi eternizada como protagonista do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. Na obra, a autora caminha entre o histórico e o ficcional, preenchendo as lacunas da história que não se conhece sobre Mahin.

Para os brancos fiquei sendo Luísa, Luísa Gama, mas sempre me considerei Kehinde. O nome que a minha mãe e a minha avó me deram e que era reconhecido pelos voduns, por Nana, por Xangô, por Oxum, pelos Ibêjis e principalmente pela Taiwo. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto (GONÇALVES, 2006, p. 73).

É importante evidenciar que há controvérsias entre historiadoras e historiadores sobre o papel histórico de liderança de Luísa Mahin. A historiadora Ana Lucia Araujo escreveu recentemente um texto publicado pelo site *The Intercept*<sup>44</sup>, contradizendo a existência de Luísa Mahin. A autora se arma de argumentos baseados na falta de documentos históricos sobre a existência de Luísa Mahin e de Dandara dos Palmares, para questionar a inclusão das duas guerreiras negras no Panteão da Pátria<sup>45</sup>, fato que, para ela, só serve para aliviar consciências racistas. Segundo João José Reis (2003), estudioso da Revolta dos Malês, há pouca fundamentação histórica sobre Luísa Mahin. Para ele, o que mais se aproxima historicamente

---

<sup>44</sup> Disponível em: <<https://theintercept.com/2019/06/03/dandara-luisa-mahin-panteao-patria/>>. Acesso em: 26 abr. 2021.

<sup>45</sup> O Panteão da Pátria e da Liberdade Tancredo Neves é um memorial cívico que se destina a homenagear heróis e heroínas nacionais. O Senado aprovou, no dia 27 de março de 2019, o Projeto de Lei da Câmara (PLC) 55/2017, apresentado pela deputada federal e Secretária nacional de Políticas para Mulheres do Brasil Tia Eron, que inclui os nomes de Luísa Mahin e de Dandara dos Palmares no livro que reúne homens e mulheres que se destacaram na defesa da liberdade do país



dela é o relato de Luiz Gama. “Do que este revelou, o envolvimento da mãe em 1835 é até possível, embora os documentos sobre a revolta não o confirmem e indiquem como altamente improvável seu papel de liderança” (REIS, 2003, p. 303).

A disputa entre historiadores e historiadoras sobre narrativas históricas baseadas no registro documental material se atém ao caráter de descrédito empenhado sobre a tradição oral como fonte historiográfica. É evidente que possíveis registros documentais físicos se perderam ou nem existiram, em meio à desimportância da história oficial à historiografia afro-brasileira. Esse descrédito à tradição oral desconsidera a conjuntura de desvalorização de pessoas negras, principalmente de figuras femininas, que são desvencilhadas do seu papel político nos episódios históricos de luta contra o racismo, em um longínquo processo de apagamento.

As lacunas da falta de registro materializados, entretanto, não apagam o nome de Luísa Mahin e de Dandara dos Palmares como símbolos da resistência de mulheres negras. Mesmo sub-representadas na história oficial e, logo, invisibilizadas no espaço escolar e na educação formal, ambas habitam o imaginário coletivo e fazem parte da produção de memória sobre lutas e conquistas negras. Sueli Carneiro (2005) se refere a essa prática de deslegitimação dos saberes e vivências do povo negro como epistemicídio. Ela o define

como [o] elo de ligação de tecnologias disciplinares e de anulação. O seu domínio é a razão, a produção dos saberes e dos sujeitos de conhecimento e os efeitos de poder a eles associados. Nessa dinâmica, o aparelho educacional tem se constituído, de forma quase absoluta, para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos aniquilamentos ou subordinação da razão. Dinâmica e produção que tem se feito pelo rebaixamento da auto-estima que compromete a capacidade cognitiva e a confiança intelectual, pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, nos instrumentos pedagógicos ou nas relações sociais no cotidiano escolar, pela deslegitimação dos saberes dos negros sobre si mesmos e sobre o mundo, pela desvalorização, ou negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano ao patrimônio cultural da humanidade, pela indução ou promoção do embranquecimento cultural, etc. (CARNEIRO, 2005, p. 324).

Portanto, o descrédito às narrativas lendárias de heróis e heroínas negras atuam a serviço da colonialidade e em prol do racismo como uma tecnologia de poder do capitalismo. O fato é que lembrar e celebrar personalidades heroicas negras é também um ato de resistência, na medida em que revertemos o caráter oficial da história estampada nos livros didáticos e contada por pessoas brancas, a partir de um viés eurocêntrico. Com a evidência de mitos ou símbolos negros e negras da luta antirracista, criamos modelos de identificação para além dos normativos.

Entre a realidade histórica e as mitopoéticas, a memória tanto de Luísa quanto de Dandara, quando posta em destaque, sinaliza para o papel de agência das mulheres negras na

conquista de direitos ao povo brasileiro. Resgatá-las como heroínas brasileiras é um incentivo à perspectiva afrocentrada e condiz também com a possibilidade de perpetuar referenciais a meninas negras. Estas que, em um país cujo racismo se dá também pela denegação, por vezes nem se reconhecem como negras.

Assim como Luísa, Dandara também protagoniza narrativas literárias que evidenciam seu papel político no Quilombo de Palmares. Na literatura, ela se tornou uma personagem pela primeira vez no romance *Ganga-Zumba*, de João Felício dos Santos, publicado em 1962. Desde então, Dandara aparece em vários livros literários e, em alguns deles, subverte o papel limitado de companheira de Zumbi dos Palmares, como costuma ser conhecida. O cordel biográfico *As lendas de Dandara*, de Jarid Arraes (2015), por exemplo, apresenta Dandara protagonizando a liderança do quilombo. A autora une fatos históricos e assume o caráter de lenda da heroína, para criar uma ficção paradidática sobre a história de Palmares, a partir de um olhar afrocentrado que propõe um debate de gênero também. A autora afirma que “se Dandara é uma lenda, alguém precisa escrever suas lendas (ARRAES, 2015, p. 12)”.

**Figura 5** – A personagem Dandara no cordel *As lendas de Dandara*



Fonte: Portal Diário de Pernambuco<sup>46</sup>. Ilustrações: Aline Valek/Divulgação

A personagem criada pela cordelista é filha de Iansã ou Oyá, orixá “de temperamento forte, intrépida, voluntariosa e sensual. [...] Deusa do fogo e das tempestades, assim como Xangô tem domínio sobre os trovões, ela controla os raios” (CARNEIRO, 2020, p. 68). Herdeira das características de Iansã, Dandara desempenha, na narrativa, o papel de articuladora

<sup>46</sup> Disponível em: <<https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/viver/2015/11/dandara-simbolo-de-forca-da-mulher-negra-tem-a-vida-narrada-em-livro-critico-ao-racismo-e-machismo.html>>. Acesso em: 01 mai. 2021.

de ações de resistência e de treinamento para a guerra, tendo como função deliberar formas para proteger o quilombo. Jarid Arraes (2015, p. 2-3) descreve Dandara como guerreira de Palmares que “Resistia com bravura/ O orgulho era profundo/ Sua pele era armadura”. Dandara, ainda, “Aprendeu a capoeira/ Teve arma em sua mão/ Liderava mil batalhas/ Feito bravo furacão”. De figura histórica lendária e envolta em incertezas, a personagem ganha, na literatura, a contação dos fatos consumados que a tornaram líder da “maior resistência – social, militar, econômica e cultural – ao sistema escravista” (MOURA, 1986, p. 48).

De acordo com o historiador Clovis Moura (1986), Palmares era uma confederação de quilombos, conhecidos também por mocambos, que chegou a ter cerca de 20 mil habitantes. De todos os mocambos que formavam Palmares, “o mais importante era a Cerca do Real Macaco, situado onde atualmente localiza-se a cidade de União dos Palmares, no Estado de Alagoas” (MOURA, 1986, p. 36). Ainda para o autor, toda a dificuldade colonial de destruir Palmares se deu em razão da estruturação de um exército e de um sistema defensivo extremamente eficaz, que garantiam a tranquilidade dos quilombolas. A fuga e a transgressão ao sistema só foram possíveis pela consolidação de uma resistência armada e pela participação funcional de todos e todas nas atividades dos quilombos, inclusive nas guerras contra o poder colonial. O Quilombo dos Palmares nos mostra que se armar em resposta a violências é historicamente legítimo, na medida em que a resistência armada estipula uma barreira ou um fim incisivo ao avanço da dominação.

Com tamanho poderio político e bélico, o símbolo máximo da resistência afro-brasileira no período escravista, em termos de espaço e território, passa longe de ser considerado, pelos livros didáticos, como uma experiência governamental de autonomia e liberdade, de sociedade independente do Estado. Para Lélia Gonzalez, Palmares se trata

[d]o primeiro Estado livre de todo o continente americano [que] existiu no Brasil colonial, como denúncia viva do sistema implantado pelos europeus no continente. Estamos falando da República Negra de Palmares que, durante um século (1595-1695), floresceu na antiga Capitania de Pernambuco. O que essa história não enfatiza é que o maior esforço bélico despendido pelas autoridades coloniais foi contra Palmares e não contra o invasor holandês (1630-54), como se costuma divulgar. O que ela não enfatiza é que Palmares foi a primeira tentativa brasileira no sentido da criação de uma sociedade democrática e igualitária que, em termos políticos e socioeconômicos, realizou um grande avanço. Sob a liderança da figura genial de Zumbi, ali existiu uma *efetiva* harmonia racial, já que sua população, constituída por negros, índios, brancos e mestiços, vivia do trabalho livre cujos benefícios revertiam para *todos*, sem exceção. Na verdade, Palmares foi berço da nacionalidade brasileira. (GONZALEZ, 2020, p. 51).

A autonomia de Palmares é o exercício mais próximo de uma democracia racial experienciada no Brasil. Como uma experiência mais semelhante a uma sociedade democrática e igualitária, ela reflete a força política do quilombo, no sentido físico de uma nova habitabilidade e também no sentido simbólico do aquilombamento de pessoas negras. Aquilombar é sinônimo de se encontrar em si e do encontro entre semelhantes que têm em comum a necessidade de experienciar formas de resistências, fugas e transgressões a opressões impostas.

Essa tríade se relaciona intrinsecamente com a noção de quilombo e de aquilombamento, porque implica na situação de não aceitação aos lugares subalternizados impostos socialmente à pessoa negra. Portanto resistências não têm relação obrigatória com a luta armada e fugas não se referem necessariamente ao ato de fugir, de correr, de abandonar. A tríade resistências, fugas e transgressões abrange a busca por liberdade e a “continuidade histórica”<sup>47</sup> afirmada pela historiadora Beatriz Nascimento sobre os quilombos, “fazendo supor uma linha de continuidade entre os sistemas sociais organizados pelos negros quilombolas e os assentamentos sociais nas favelas urbanas”<sup>48</sup>, por exemplo.

Essa perspectiva do quilombo estendida a formas de organização social da contemporaneidade pode ser pensada devido ao caráter do comunitário se instaurar, na medida em que as redes de colaboração e apoio mútuo são formadas entre pessoas negras e, majoritariamente, de baixo poder aquisitivo, de forma a se propor soluções cotidianas para o bem-comum. Se um quilombo se faz de gente, de coletividade, de comunidade, de comunicação e de ação coletiva, há inúmeros lugares-quilombo, agregando pessoas negras a partir de perspectivas afrocentradas. Beatriz Nascimento afirma, no filme *Orí*, que o “termo quilombo passa ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta”<sup>49</sup> por condições melhores de vida.

É nesse sentido que “o corpo negro plural constrói e qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, nos quais seus integrantes se reconhecem. Para Beatriz Nascimento, a África e o Quilombo são terras-mãe imaginadas” (RATTS, 2006, p. 59). De maneira simbólica, as construções de espaços negros de aquilombamento se assentam na terra firme para vingar raízes em África e, nesses espaços diaspóricos, as pessoas se acolhem como em um abraço da mãe que retorna. Muitos desses abraços sentido nas terras-mãe imaginadas

---

<sup>47</sup> RATTS, 2006.

<sup>48</sup> Relatório narrativo de projeto de pesquisa de Beatriz Nascimento intitulado *Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas*. Vide: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2006.

<sup>49</sup> NASCIMENTO, Beatriz. Transcrição do documentário *Orí*. 1989.

são possibilitados pela acolhida de mulheres negras, “as mães e as tias [que] são tão respeitadas dentro da comunidade negra, apesar de todos os pesares” (GONZALEZ, 2020, p. 203).

Lélia aponta para a importância das figuras de mães e tias nos espaços negros porque elas, historicamente, lutaram pela dignidade da função do cuidado até mesmo quando tinham que exercer a maternidade com crianças brancas. Mesmo assim, elas se desdobraram para manter vivos seus companheiros e para educar as crianças negras, em condições precárias, mas “dentro do espírito antiescravista, anticolonialista e antirracista” (GONZALEZ, 2020, p. 198).

Foram e são as mães e as tias que promovem a articulação e a coesão das comunidades negras pelo cuidado cotidiano. A comunicação é a mais fiel aliada da coesão de um coletivo. Nas terras-mãe imaginadas desses novos quilombos, mulheres negras a utilizam como prática do cuidado com o grupo e como tática para o bem-comum. Só pela comunicação que se agrega e só pela agregação que se constrói um elo comunitário. A vida longa de Palmares, por exemplo, só foi possível pela consolidação desse elo comunicativo e agregador entre a comunidade, regido pelo espírito comunitário de organização, mesmo com tantas investidas do poder colonial de ataques ao quilombo.

Nesse sentido, a responsabilidade do pôr e do fazer em comum, empenhada por mulheres negras com seu poder de comunicação e articulação comunitária ao longo da história, é essencial para transgressões do povo negro. É pelo que é posto em comum que essas mulheres empoderaram a si mesmas e a suas comunidades, no sentido de potencializar transformação social à população negra. As táticas de resistências difundidas por elas, em seus círculos sociais, ecoaram e ecoam em lugares como terreiros, espaços de articulação política, espaços de consolidação do samba, do macaratu, da capoeira, da congada, do maculelê, da folia de reis, do côco, do jongo, do tambor de crioula, do bumba-meu-boi, do afoxé, dos blocos afro etc. Enfim, espaços que promovam encontros negros.

## **2.6 Mães e tias construindo novos quilombos**

Os novos quilombos, as novas terras-mãe imaginadas, vão se construindo impulsionados pela articulação e pelo poder de integração de mulheres negras.

A mulher negra tomará para si a responsabilidade de manter a unidade familiar, a coesão grupal e preservar as tradições culturais, particularmente as religiosas. Apesar das condições sub-humanas em que a escravidão/“libertação” deixou à população negra, as mulheres negras lograram encontrar maiores opções de sobrevivência do que o homem negro. Elas foram para as cozinhas das patroas brancas, foram para os mercados vender quitutes, desenvolveram todas as estratégias de sobrevivência; assim

criaram seus filhos carnais, seus filhos de santo, abriram seus candomblés, adoraram seus deuses, contaram, dançaram e cozinham para eles (CARNEIRO, 2020, p. 76).

Para além da preservação de elementos culturais de seus povos transplantados nas crianças brancas, a mulher negra foi responsável por preservar as tradições religiosas entre o povo negro. No seio das religiosidades afro-brasileiras é que foi possível a imersão em valores culturais não ocidentais, de forma a proporcionar a vivência de outras formas de organização e estrutura social ao povo negro, que têm na mulher o papel central para o funcionamento desses organismos sociais de resistência cultural. Para Sueli Carneiro (2020), o passado de luta e resistência da mulher negra impactam profundamente as mulheres de santo, sendo estas o próprio símbolo do Candomblé, a sua autoimagem que aponta para mulheres que enfrentam adversidades, sejam elas de que ordem forem.

Assim, a organização social do Candomblé procurará reviver a estrutura social e hierárquica de reinos africanos (especialmente de Oyó) que a escravidão destruiu; porém, na diáspora, essa forma de organização visará reorganizar a família negra, perpetuar a memória cultural e garantir a sobrevivência do grupo e, ainda, a transmutação nos deuses africanos será a fonte de sustentação dessas mulheres para o confronto com uma sociedade hostil. Hoje observa-se a crescente afluência de novos adeptos a esses cultos, oriundos de outros segmentos sociais e raciais (CARNEIRO, 2020, p. 77).

De origem iorubá, o candomblé é uma religião afro-brasileira nascida no estado da Bahia, no final do século XVIII, e que é praticamente berço das outras religiões de matriz africana no Brasil, de acordo com Lélia Gonzalez (2020). Ela salienta o fato de que, no candomblé, são mulheres negras e pobres que, majoritariamente, assumem papéis de liderança por meio da figura das ialorixás ou mães de santo. A autora pontua que a figura do babalorixá ou pai de santo é muito recente na estrutura do candomblé, datando da década de 1930 a atuação dos primeiros mais importantes.

Nesses lugares de vivência diaspórica, o retorno em África se dá por meio da forma de se pensar as relações sociais, sobretudo quando há uma inversão das relações de poder conhecidos tradicionalmente na sociedade capitalista e são as mulheres que atuam na liderança religiosa e política dessas comunidades. A hierarquia se estabelece tendo a mulher negra como referência máxima de saberes e experiências. É ela que vai ser seguida por homens negros e também por mulheres e homens brancos, de classes sociais diversas.

Em uma pesquisa que realizou com filhas de santo de candomblés da cidade de São Paulo, a filósofa Sueli Carneiro aborda as relações de saber/poder relacionada às mulheres

negras candomblecistas confrontando o modelo ocidental que as desvaloriza e as inferioriza politicamente.

Com efeito, as Iyalorixás têm sob seu poder um contingente significativo de pessoas, que a ela estão submetidas através de laços religiosos e obrigações rituais que nem a morte interrompe. Convém apontar desde já que essa autoridade extrapola o plano religioso e estende-se às relações pessoais e a todo projeto de vida do membro de candomblé. Isso se deve aos mistérios que a Iyalorixá domina e manipula, e que constituem o seu poder religioso, político e social para a comunidade (CARNEIRO, 2020, p. 79)

A autora evidencia que o poder das mães de santo começa pelo poder/saber religioso. Entretanto, essa forma de poder que se dá pelas trocas dos processos comunicativos no cotidiano é uma das facetas do poder político que mulheres negras desenvolvem em suas comunidades. Para Sueli, as ialorixás, religiosa e politicamente, conseguem até atravessar as barreiras de raça e classe, e seu poder/saber serve como ferramenta de ascensão social.

Esse poder político da mulher negra vivenciado no candomblé atravessa não só as ialorixás, mas se aplica à figura da mulher negra como grupo social, porque redimensiona a esfera doméstica, da comunicação e das ações de cuidado para um patamar de elementaridade à organização social e à vida, em um sentido amplo para além dos ritos.

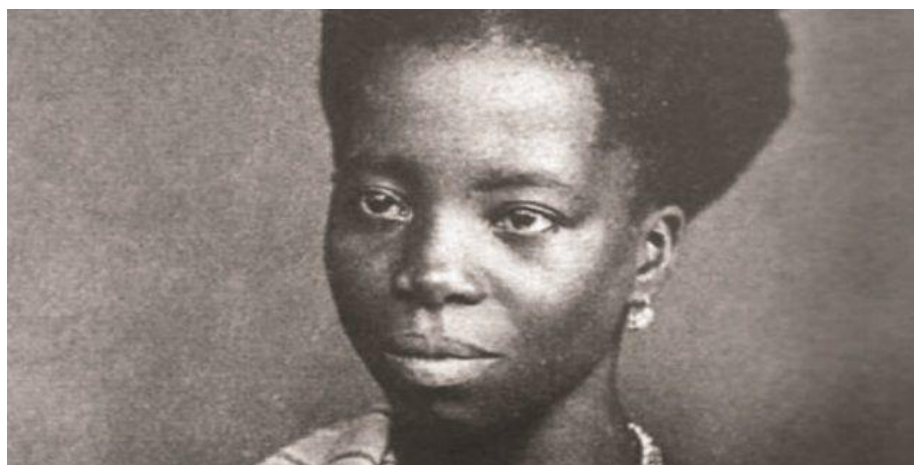
Nessa perspectiva, as mulheres encontram no Candomblé uma nova dimensão da esfera doméstica. As ações que realizam no cotidiano, repetidas e desvalorizadas socialmente, são, no candomblé, ritualizadas e sacralizadas. Assim, a Iyabase, cargo hierárquico feminino, tem por função ritual principal cozinhar para os orixás; a Iyaefun “cria” os iyawôs durante a iniciação e os tutela permanentemente; a Iyamoro se ocupa dos rituais para Exu; as Ekedis cuidam dos orixás e do físico dos filhos de santo, dando-lhes toda a assistência durante a incorporação. Por isso, elas são tratadas com respeito e reverências especiais por toda a comunidade, pois ter um cargo na hierarquia do Candomblé implica ter prestígio perante as demais roças e mesmo nos ambientes onde esse tipo de culto é valorizado, ou mesmo folclorizado (CARNEIRO, 2020, p. 81).

Como no candomblé, a reinvenção do poder pode ser, então, percebida em espaços negros a partir da figura feminina, trazendo ao centro da força política as ações cotidianas de cuidado empreendidas por mulheres negras. O fazer político tem a ver com a articulação integradora de um grupo. Mulheres cumprem esse papel de integração o tempo todo, na medida em que as ações de cuidado empreendem movimentos de acolhimento e agregação. Ou seja, o cuidado, mais uma vez, expõe sua faceta de ação política. O fazer político negro não compreende só os terreiros e as práticas culturais relacionadas a religiosidades como espaços de resistência e retorno à terra-mãe imaginada. É possível destacar a consolidação de outros

espaços de resistência cultural como localidade de fazer político. A música, a dança, o teatro, a capoeira e a arte negra, como um todo, são práticas representativas de lugares de resistência, sem necessariamente estarem vinculadas a um sentido religioso.

A casa de Tia Ciata é um espaço exemplar que congrega muitos fazeres artísticos negros, e também a manutenção das tradições religiosas. O local é referência entre o fazer cultural-político-religioso mesclado às atividades da esfera doméstica, no âmbito do próprio lar. Aliás, nada tão político como fazer de sua própria casa um espaço de agregação pela resistência cultural. O fazer político de Tia Ciata para a comunidade negra transcende o religioso, mesmo tendo sido ela uma ialorixá de destaque no Rio de Janeiro. Isso porque a mais conhecida entre as tias baianas<sup>50</sup> nasceu na cidade de Santo Amaro, na Bahia, e chegou à capital fluminense em 1876, com 22 anos, para se tornar uma das figuras mais marcantes na precursão do samba carioca. Sua casa foi o reduto da composição do primeiro samba gravado *Pelo telefone*, de Donga, em 1916, e de tantas outras músicas e batucadas.

#### **Figura 6 – Tia Ciata**



Fonte: Acervo da Organização Cultural Remanescentes de Tia Ciata/Divulgação

Para Lélia Gonzalez (2020), Tia Ciata é símbolo da mulher negra que mesmo trabalhando duro, protagonizando as maiores injustiças e desigualdades não abre mão da alegria e de ir ao samba. É nessa aura que sua casa prenunciou a origem das escolas de sambas e dos blocos afro, de acordo com a autora. A residência ficou conhecida como a capital da Pequena

---

<sup>50</sup> As “tias baianas que eram os grandes esteios da comunidade negra, responsáveis pela nova geração que nascia carioca, pelas frentes do trabalho comunal, pela religião, rainhas negras de um Rio de Janeiro chamado por Heitor dos Prazeres de ‘Pequena África’” (MOURA, 1995, p. 132).



África, nome consagrado pelo compositor Heitor dos Prazeres, em referência à região em volta da Praça Onze, localizada na parte central do Rio de Janeiro. A casa de Tia Ciata serviu também de refúgio à comunidade negra que a frequentava, já que tanto o candomblé quanto o samba eram alvos de retaliação da polícia, e ela mantinha uma relação diplomática com autoridades locais e com pessoas da elite carioca. Tia Ciata foi conquistando influência e admiração muito além da Pequena África. Além de quituteira, ela era costureira e passou a ser reconhecida vendendo roupas de baiana como figurinos para a elite carioca. Aos poucos, foi ganhando respeito das autoridades com seu trabalho religioso, curando enfermos. De acordo com um depoimento do sambista Bucy Moreira, que era neto de Ciata, ao cineasta Roberto Moura (1995), ela chegou a curar uma ferida aberta há anos do então presidente Wenceslau Brás. O episódio lhe rendeu um bom emprego ao marido no governo e o *alvará* de salvaguarda dos sambas e batuques em sua casa. Na casa de Tia Ciata, a polícia não entrava.

Para o cineasta Roberto Moura (1995), autor de uma pesquisa ampla sobre *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro* - nome que intitula seu livro -, a mais famosa das tias baianas era também

Ciata de Oxum — orixá que expressa a própria essência da mulher, patrona da sensualidade e da gravidez, protetora das crianças que ainda não falam, deusa das águas doces, da beleza e da riqueza. Na vida, no santo e no trabalho, Ciata era festeira, não deixava de comemorar as festas dos orixás em sua casa da Praça Onze, quando depois da cerimônia religiosa, frequentemente antecedida pela missa cristã assistida na igreja, se armava o pagode. Nas danças dos orixás aprendera a mostrar o ritmo no corpo, e, como relembra sua contemporânea, dona Carmem, “levava meia hora fazendo miudinho na roda”. Partideira, cantava com autoridade, respondendo os refrões nas festas que se desdobravam por dias, alguns participantes saindo para o trabalho e voltando, Ciata cuidando para que as panelas fossem sempre requentadas, para que o samba nunca morresse (MOURA, 1995, p. 143).

As panelas sempre requentadas para que o samba não parasse simboliza a casa como um espaço de acolhida, abrigo de pessoas que criam laços familiares a partir do ponto comum de experiências de exclusão similares que as fizeram se encontrar. O fazer político ambientado nessa casa está na aglutinação de uma rede de solidariedade, de pessoas que se encontram para festejar e esses encontros festivos não se trata apenas da festa pela festa, como afirma a escritora Conceição Evaristo, no documentário *Tia Ciata*, dirigido por Raquel Beatriz e Mariana Campos e lançado em 2017. Para Conceição, há um jogo de resistência por trás do festejar, já que é no festejo que as pessoas se equilibram emocionalmente e retomam as forças para enfrentar o que está fora da casa.

A casa como espaço de acolhida de uma irmandade negra afetiva e politicamente construída permite também o abraçar das fragilidades, condição que foi e é negada às mulheres negras, na medida em que temos que ser sempre guerreiras, concordando com a fala da historiadora e professora Giovana Xavier, também presente no filme. Para ela, mulheres negras tiveram o direito de ser frágil tomado e temos a dor como referencial desde crianças, a começar pelos processos de alisamento dos cabelos crespos infantis, sendo queimados e esticados muitas vezes pela dor.

O acolhimento das fragilidades em espaços negros recai novamente na afetividade como potência de ação

porque afetividade está relacionada ao gostar de gente, propiciar encontros, contatos, afetos e afetações. Porque afetividade nos reporta ao corpo e porque os corpos são potências, possibilidades, amorosidade. A afetividade é uma manifestação corporal, uma expressão corporal fundamental para os encontros, contatos, para as expressões de desejos, pensamentos individuais e coletivos, de emoções as mais diversas, de sentimentos como amor, ódio, cuidado. Em síntese, a forma, a maneira como estou/sou no mundo afeta o mundo, as pessoas (TRINDADE, 2006, p. 102-103).

Se é possível ser frágil e, mesmo assim, é possível ser acolhida ou acolhido como objeto/sujeita(o) de afetividade em um grupo, tem-se aí o sentido de comunidade. A rede de solidariedade preenche a lacuna deixada pelas fragilidades e pelas faltas, o que constrói o caráter colaborativo da vida em coletividade. O fato é que se se sentir parte e se reconhecer na semelhança de um todo fortalece a identidade grupal, mas fortalece também as identidades individuais. Isso permite a percepção de múltiplas subjetividades e identificações que mostram o quanto um grupo social é diverso e complementar, por mais que esse grupo divida características comuns como os marcadores sociais de raça, gênero, classe etc. O que se pressupõe é que um grupo identitário diverso fortalece as identidades individuais, fator que leva a mecanismos de ação individual e coletiva. Assim, uma mulher negra pode ousar pensar em mudar um destino imposto socialmente a ela, a outras mulheres racializadas e à população negra como um todo, como demonstra o exemplo histórico de resistência de Tia Ciata.



### **Capítulo 3 – Mulheres negras em uma economia política *pela* comunicação**

Ao dimensionar a maneira como a economia, a política e a comunicação estão presentes na vida de mulheres negras cotidianamente, há um vício de se pensar unicamente em uma perspectiva macro de como o sistema-mundo capitalista se impõe sobre grupos subalternizados. A noção de sistema-mundo capitalista que utilizo aqui se refere à perspectiva do sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2009, p. 9), em que “seria essencialmente um sistema econômico que determina o comportamento dos principais atores sociais através da lógica econômica da obtenção de lucro, manifestando-se na extração de excedentes e na incessante acumulação de capital à escala mundial”.

O autor se refere criticamente a essa ideia de sistema-mundo afirmando o quanto é eurocêntrico privilegiar as relações econômicas sobre as relações sociais. Portanto, quando digo que há um vício nas análises que interseccionam economia, política e/ou comunicação a estudos sobre a situação de mulheres negras, me refiro à ênfase exclusiva dada às desigualdades socioeconômicas. Ou seja, o fato de o sistema-mundo nos colocar em condições de exploração, de sub-representação e de invisibilidade é também o fato sobrepujado nas análises sociais. Isso aponta para a tendência de que a economia seja vista como eixo central da vida e pensada somente pela esfera do sistema financeiro e das relações de produção. Em concomitante, há também a tendência de que a política seja considerada somente na esfera da representação democrática e de que a comunicação seja relacionada unicamente à esfera funcional do midiático.

#### **3.1 Micropolíticas de mulheres negras**

A partir da linha de pensamento dos filósofos Gilles Deleuze e Felix Guattari (1996, p. 83), “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica”. A macropolítica se refere a esse sistema-mundo que solapa consciências e invisibiliza a existências de muitos outros mundos, de muitas outras micropolíticas. Considerar só a dimensão macropolítica na análise de realidades sociais condiz com a própria perspectiva ocidental da segmentaridade, dos binarismos e dicotomias em que um sistema disciplina, condiciona e determina a (in)existência de outros mundos, que passam a ser somente disciplinados e condicionados. Se esses mundos, que têm as suas próprias dinâmicas de funcionamento, suas próprias éticas e estéticas são invisíveis pelos olhos da macropolítica, eles

passam a inexistir ou, em outras palavras, esses mundos existem só pela relação de dependência e sujeição a um único sistema-mundo, que pretere o social em razão do econômico.

Por essa perspectiva, temos “um porvir e não um devir” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 62). Pensando mulheres negras nesse porvir da macropolítica, seríamos então definidas e determinadas pelos processos sociais de desigualdade e exclusão de um sistema-mundo que só nos explora. Pensar a realidade somente pela ótica da macropolítica é, portanto, considerar que racismo, sexismo e outras formas de hierarquias sociais nos definem enquanto mulheres e negras. Por essa perspectiva, estaremos sempre por baixo, sem possibilidade de mobilidade. O porvir se relaciona à exploração de pessoas negras e à subjugação de suas vidas, enquanto o devir são as formas de transgressão a essa condição inferiorizante.

É fato que o porvir faz parte da vida de mulheres negras e pode condicionar nossos caminhos, dificultando-os, tornando-os tortuosos, como nos mostram as relações produtivas do trabalho que operam em nosso desfavor e em prol do imperativo branco e masculino. Entretanto esse porvir, os efeitos de uma macropolítica pode até nos condicionar, mas não nos define. Mulheres negras não podem ser definidas e sim devem se definir pelas múltiplas formas de existir e por suas trajetórias de vida, com porvires da macropolítica, mas, sobretudo, com devires das micropolíticas.

Essa ideia reforça a afirmação dos filósofos de que tudo caminha entre a macro e a micropolítica, que não se anulam, mas coexistem e se interferem. De acordo com Gilles Deleuze e Felix Guattari (1996, p. 83), “toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra molecular”. A dimensão molar se refere ao macro, pensando Estados, instituições, o capital, a mentalidade hegemônica que cria segmentações e hierarquias de raça, classe, gênero etc. Já a dimensão molecular se refere às micropolíticas, que se definem por micromovimentos de indivíduos em suas microrrelações interacionais.

“Em suma, o molecular, a microeconomia, a micropolítica, não se define no que lhe concerne pela pequenez de seus elementos, mas pela natureza de sua "massa" - o fluxo de quanta, por sua diferença em relação à linha de segmentos molar” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 88). Os autores se utilizam de termos oriundos da formação em Farmácia de Felix Guattari para definir que a micropolítica deve ser analisada não pelo grau de alcance de seus efeitos, mas pelo potencial de ação que ela apresenta. Isso significa que há uma “potência micropolítica ou molecular” que pode ou incitar à dimensão macropolítica/molar ou fissurá-la.

As pessoas, em suas realidades moleculares, são, assim, elementares à manutenção e/ou sacolejo de um conjunto molar, em consonância com a perspectiva dos autores.

[...] Quanto mais a organização molar é forte, mais ela própria suscita uma molecularização de seus elementos, suas relações e seus aparelhos elementares. Quando a máquina torna-se planetária ou cósmica, os agenciamentos têm uma tendência cada vez maior a se miniaturizar e a tornar-se microagenciamentos (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 86).

Os autores advogam que, embora determinadas formas de micropolíticas possam endossar a macropolítica, a essência da micropolítica e dos movimentos moleculares é de contrariar e fissurar a grande organização mundial. Nesse sentido, micropolíticas podem ser percebidas como uma adaptação tática à macropolítica, de forma a alcançar devires. Assim, a elementaridade da micropolítica está na quebra, na fissura e no devir.

As micropolíticas, em suas múltiplas manifestações nas interrelações, são plurais e diversas. Elas se constroem e atuam a partir de percepções, afecções, conversas e interações interindividuais, ainda de acordo com os filósofos. Nesse sentido, elas têm potencial de continuamente modificarem “os grandes conjuntos binários da macropolítica como os sexos ou as classes”, as raças, as classes, os gêneros, em contextos micros, considerando o diálogo com a percepção do professor e pesquisador João Leite Ferreira Neto (2015, p. 402).

É por essa característica que as micropolíticas têm relação com devires, já que têm o potencial de atuarem em “linhas de fuga” ou em movimentos pela desterritorialização da macropolítica.

É certo que as duas linhas não param de interferir, de reagir uma sobre a outra, e de introduzir cada uma na outra uma corrente de maleabilidade ou mesmo um ponto de rigidez. Em como o diálogo ou a conversação obedecem aos cortes de uma segmentaridade fixa, a vastos movimentos de distribuição regrada correspondendo às atitudes e posições de cada um, mas também como eles são percorridos e arrastados por *micromovimentos*, segmentações finas distribuídas de modo totalmente diferente, partículas inencontráveis de uma matéria anônima, minúsculas fissuras e posturas que não passam mais pelas mesmas instâncias, mesmo no inconsciente, linhas secretas de desorientação ou de desterritorialização (DELEUZE e GUATTARI, p. 1996, p. 63).

Se tudo caminha entre as dimensões da macro e da micropolítica, isso significa metaforicamente que as fissuras fazem parte de uma estrutura edificada, em que a estrutura é a representação da macropolítica e as fissuras são a representação de micropolíticas, que são diversas, múltiplas, plurais. As fissuras fazem parte da estrutura, ao mesmo tempo em que podem promover o seu desabamento. Há um entrelace permanente na relação entre as dimensões da macropolítica e das micropolíticas. Assim “os segmentos molares mergulham

necessariamente nessa sopa molecular que lhes serve de alimento e faz tremer seus contornos”. Macropolítica e micropolíticas são dimensões interdependentes e que “encontram aí ao mesmo tempo o princípio de sua potência e o fundo de sua impotência” (DELEUZE e GUATTARI, p. 1996, p. 98). E, longe de se oporem, a potência e a impotência se completam e se reforçam mutuamente. São dimensões que coexistem e que, por terem uma base relacional, devem ser analisadas pelo entrelace de ambas. Ou seja, uma análise sobre a macropolítica não deveria se sobrepor a uma análise sobre micropolíticas.

Quando eu falo que há um vício nessa análise primeira entre economia, política e/ou comunicação focar na perspectiva das macrodeterminações, isto é, das relações sociais de produção no capitalismo, e da macropolítica, me refiro a um relacionar a mulher negra a uma perspectiva de passividade. A ideia de ser passiva a conjunturas de exploração subestima o potencial de ação comunicativa, política e econômica que essa mulher desempenha nos espaços em que habita e por onde transita no seu cotidiano. Essa mulher vive nesse sistema-mundo, mas sobretudo vive muito além dele nas formas de organização social afrodiáspóricas e micropolíticas. Sua resistência é a própria fissura de reinvenção desse sistema-mundo.

A análise macro das conjunturas e determinações sociais é necessária em uma sociedade em que raça, classe social, sexualidade, gênero, espiritualidade e epistemologia são partes integrantes e constitutivas do amplo pacote desse sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno, em acordo com Ramón Grosfoguel (2009). Esse tipo de análise sobre mulheres negras revela os sentidos e finalidades das práticas capitalistas e revela também os apagamentos impostos historicamente a grupos subalternizados. Entretanto, somente o olhar sobre as macrodeterminações também perpetua invisibilidade, em sua forma sutil de outorgar passividade a mulheres negras. Quando consideradas nos estudos das ciências ocidentais, nós ficamos ali inertes, sem reação às violências evidenciadas pela instância macro das estruturas sociais.

A quebra desse ciclo de invisibilidade pode começar pelo destaque às micropolíticas e às fissuras sendo tecidas nesse sistema-mundo. Logo, as análises sobre economia, política e comunicação precisam se ater às desigualdades - fruto das estruturas sociais e intensificadas pelos marcadores sociais de raça, classe e gênero etc. -, mas devem ser complementares e complementadas para um olhar em direção ao potencial de ação e de resistências de mulheres negras. Em outras palavras, se a gente está falando de transformação social, de devir, uma análise sobre as macrodeterminações, de cima para baixo, não é suficiente em si. Primeiro porque não dimensiona a realidade no nível do cotidiano e das relações intersubjetivas desses

grupos subalternizados. Segundo porque não redimensiona possibilidades, ou seja, quais alternativas e soluções colaborativas criadas por mulheres negras em suas comunidades para garantir sua própria sobrevivência e de seu grupo.

A vida transborda as macrodeterminações da economia, da política e da comunicação, embora perpassa por elas nas causas e efeitos de opressões do sistema-mundo. Nesse sentido, o macro deve se complementar pelo micro, porque, de fato, a vida só acontece na instância micro. É na cotidianidade que se constrói lutas contra a opressão racial, de classe e de gênero impressas nas próprias análises das macrodeterminações. Em direção a uma complementaridade, urge, então, a necessidade de um novo lócus de enunciação e de pronúncia do mundo, na perspectiva de Paulo Freire (1977), em que “o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala” seja central, segundo Ramón Grosfoguel (2009, p. 6).

Dando continuidade à crítica descolonial sugerida pelo autor e refletindo a partir de uma práxis metodológica do deslocamento e do corpo-político, como seria pensar o sistema-mundo se deslocássemos o lócus de enunciação e o transferíssemos para mulheres negras e suas micropolíticas? Como seria pensar economia, política e comunicação deslocando a pronúncia do mundo para mulheres negras? Trago essas indagações porque o tempo todo mulheres negras resistem e criam táticas para sobreviver e para construir novas perspectivas de existências à população preta e parda. Como é possível que os atos de inconformismo, subversão e resiliência sejam menosprezados?

A meu ver, o enfoque das análises sociais que pretendem apontar caminhos alternativos à lógica do sistema-mundo deve ser, então, a partir das resistências, porque é na cotidianidade das relações que fissuras, transgressões e possibilidades para a transformação social são criadas. O modo de vida de mulheres negras deve ser, dessa forma, reiterado como *modus operandi* de economia, de política e de comunicação em seus círculos sociais, para a criação de outras possibilidades de vida às suas comunidades.

O sociólogo Edmundo Fernandes Dias (2012, p. 13) propõe o modo de vida como uma categoria “[...] que se passa das macrodeterminações do modo de produção às microrrelações entre os indivíduos”. Assim, o cotidiano, as micropolíticas são o palco do modo de vida de mulheres negras, fazendo e refazendo suas práxis de luta, entre tensões, conflitos e subversões às macrodeterminações da macropolítica. É pela instância micro que podemos pensar em rompimentos, em transformações sociais, porque “o modo de vida é a forma pela qual se traduzem as determinações sociais” (DIAS, 2011, p. 44). Acrescento que, particularmente, é o modo de vida, as micropolíticas de mulheres negras, ou seja, a forma como fazem política,

economia e como fazem comunicação em suas redes, que pode romper pontualmente com ciclos de violência na vida de pessoas negras nesse sistema-mundo em que vivemos.

Por uma perspectiva afrocentrada, a relação entre mulheres negras com economia, política e comunicação se dá no salvamento de vidas negras no cotidiano. Se são elas as sujeitas de ação que agenciam mudanças em suas comunidades, elas fazem economia política *pela* comunicação de maneira orgânica, nas micropolíticas que constroem. E, ora essa, quem diria que fazer economia política é uma práxis comum na vida de mulheres negras, quando o campo teórico da economia política, em geral, não extrapola pensar as relações de produção e as hierarquias sociais para além da ideia de classe? Quem diria, já que o campo da economia política, e mesmo a economia política crítica, que se embasa no pensamento marxiano, em termos gerais, não considera as opressões raciais e de gênero como constitutivas da modernidade e do sistema-mundo capitalista?

O que quero dizer é que a economia política é feita por mulheres negras e deve ser pensada pela ótica da afrocentricidade, o que nos coloca em uma posição de frente e de agência das transgressões que culminaram em conquistas de direitos à população negra e ao povo brasileiro em sua totalidade. E já que a comunicação é um pôr em comum, é um instrumento de luta para o bem-comum e é uma contratecnologia de poder para mulheres negras, ela se integra ao fazer de uma economia política negra.

Portanto, me proponho aqui a criar uma trajetória de análise descolonial, ao avesso, do micro para o macro, delineando como mulheres negras fazem Economia Política da Comunicação, a chamada EPC, a partir da cotidianidade e das microrrelações tecidas pelo se comunicar no dia a dia. As perguntas que me faço para construir essa linha de pensamento são: por que mulheres negras são fazedoras natas de economia política? É possível pensar em uma Economia Política da Comunicação embasada pelo se comunicar, fruto das intersubjetividades das relações sociais? Na perspectiva das mulheres negras como agenciadoras de processos de transformação social da população brasileira, como seria uma Economia Política da Comunicação feita por mulheres negras?

### **3.2 Mulheres negras e a práxis da economia política**

Para construir um marco teórico descolonial, priorizando as fissuras e as resistências forjadas no sistema-mundo, considero um bom caminho didático-metodológico: 1) primeiro, delimitar conceitualmente alguns campos de estudos que me interessam no debate entre



economia, política, comunicação e mulheres negras; 2) segundo, deslocar o lócus de enunciação da teoria para a vida cotidiana de mulheres negras, a partir das definições dos campos de estudos. Os campos de estudos aos quais me debruçarei serão a economia política e o subcampo dos estudos de comunicação denominado Economia Política da Comunicação (EPC).

Para falar de economia política, parto da definição trazida pelo professor Vincent Mosco (1999), que a define como

o estudo do controle e sobrevivência na vida social. Controle refere-se especificamente à organização interna dos elementos dos grupos e ao processo de adaptação à mudança. Sobrevivência significa a forma como eles produzem o que é necessário para a reprodução e continuidade social. Nesta leitura, os processos de controle são, de um modo geral, políticos, já que constituem a organização social das relações dentro de uma comunidade e os processos de sobrevivência são fundamentalmente econômicos porque se referem aos processos de produção e reprodução (MOSCO, 1999, p. 96).

O autor caracteriza essa definição como bastante abrangente, colocando a economia política associada à compreensão de toda ação humana envolvida em processos orgânicos. Segundo a pesquisadora Janet Wasko (2005), a economia política é uma abordagem holística que explora o vínculo entre relações sociais, hegemonia, instituições e mercadorias – estas que abarcam tudo que tenha potencial de venda e compra, desde itens do consumo básico até produtos culturais.

É importante salientar que a economia política tem apresentado o objetivo de compreender mudanças sociais e transformações históricas, segundo Vicent Mosco (1999). E isso ocorre desde o seu surgimento no seio da Revolução Industrial e da consolidação do modo de produção capitalista, de acordo com o jornalista e pesquisador César Bolaño (2008). Pela sua visão, a economia política surgiu como uma ciência burguesa e serviu para justificar o capitalismo nascente e os benefícios trazidos da separação entre política e economia – característica elementar da teoria do Estado liberal. Mas, por outro lado, ela aprimorou o conhecimento sobre a realidade social do sistema capitalista. Ou seja, a economia política *clássica*<sup>51</sup> surgiu como um instrumento de justificação de poder baseado na exploração, mas se emborcou para uma perspectiva crítica, fundada por Karl Marx e embasada na ideia de ser “fundamental conhecer com precisão os mecanismos de funcionamento da nova lógica social” do capitalismo (BOLAÑO, 2008, p. 98).

---

<sup>51</sup> O destaque ao termo *clássico* é para evidenciar o caráter eurocêntrico que geralmente acompanha essa palavra, já que o que é *clássico* sempre vêm das culturas europeias, tal qual a designação música *clássica*, literatura *clássica* etc.

Em outras palavras, seja a economia política *clássica* ou a economia política crítica, ambas caminharam em busca da compreensão do contexto histórico com suas possibilidades de transformação.

Para os economistas políticos *clássicos*<sup>52</sup>, como Smith, Ricardo e Mill, isto significava compreender a grande revolução capitalista, a vasta convulsão social que transformaria as sociedades inicialmente assentes no trabalho agrícola em sociedades comerciais, de transformação e, por fim, industriais. Para Marx, significava observar as forças dinâmicas dentro do capitalismo e entre este e outras formas de organização político-econômica, de modo a compreender os processos da mudança social que iriam, por fim, transformar o capitalismo em socialismo (MOSCO, 1999, p. 99).

A abrangência da economia política nos alerta, então, para o fato de que todas as relações sociais podem ser analisadas pelo seu prisma, já que todo contexto social desse sistema-mundo implica em relações de poder, em formas de adaptações e transgressões a uma ordem vigente e em uma continuidade social. Quando afirmo que mulheres negras fazem economia política de maneira orgânica, é porque, na vida prática, nossas ancestrais a faziam muito antes da sua nomeação como campo de estudo e muito antes da Revolução Industrial no século XVIII. Mulheres comuns sempre fizeram economia política na vida. Essa afirmação caminha na mesma direção da fala da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, em entrevista ao Programa Roda Viva<sup>53</sup>, quando afirma que a prática feminista de mulheres africanas existe desde muito antes da criação europeia do conceito de feminismo.

Ao reivindicar uma economia política feita por mulheres negras, considero as formas de nossa participação implicadas na ideia de controle e sobrevivência que Mosco (1999) traz ao definir o campo de estudo. Analisando pelos processos de controle dos quais fazemos parte, considero duas instâncias: a) uma se dá pela ótica das macrodeterminações e da macropolítica, de sermos parte de um todo social negro, que foi colocado no jogo das relações de poder desse sistema-mundo desde a travessia do Atlântico e submetido a formas de controle para a manutenção de uma ordem dominante excludente; b) a segunda se dá pela ótica das microrrelações e das micropolíticas, em que estamos no jogo das relações de poder e nos adaptamos às condições impostas. Ressalto que a ideia de adaptação aqui é posta como uma habilidade de viver e não como uma forma de se moldar. Ou seja, mulheres negras vivem os processos de controle ora se adaptando, jogando com as peças que têm no momento, ora criando possibilidades pelas próprias falhas das conjunturas para ganhar novas peças e, assim, reverter

---

<sup>52</sup> Grifo meu.

<sup>53</sup> O programa foi ao ar pela TV Cultura, no dia 14 de junho de 2021. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=pxe92zWOotE&t=1919s&ab\\_channel=RodaViva](https://www.youtube.com/watch?v=pxe92zWOotE&t=1919s&ab_channel=RodaViva)>. Acesso em: 2 jul. 2021.

a jogatina. Isso implica em fazer política e na necessidade de ter jogo de cintura o tempo todo para viver. Porque se adaptando e, assim, sabendo quais estratégias para o controle, mulheres negras aproveitam as ocasiões nas brechas e assimilam artimanhas, elaboram táticas de transgressões, as ensinando aos seus e às suas.

Enquanto, ao longo de todos esses anos de exploração e colonialidade, o povo negro se confronta com mecanismos de apropriação cultural instituindo culturas brancas como superiores e se apossando mercadologicamente de elementos culturais de outras culturas, os contra-ataques se fizeram pela apropriação social. Esse conceito se remete a um processo por meio do qual grupos marginalizados pelo sistema econômico capitalista interagem com as formas de dominação cultural, econômica, de organização social e de consumo, atribuindo novos usos e sentidos que lhes permitem manter seu próprio horizonte de mundo, de acordo com a pesquisadora venezuelana María Isabel Neüman (2008). Para ela, o movimento é duplo, entre resistência e negociação, e assim grupos marginalizados resistem à mudança ou se adaptam para permanecer intactos.

Se se fazem juízos de valor sobre a apropriação social, pode-se dizer que se trata de um mecanismo perverso que não resolve as contradições de desigualdade, exclusão e iniquidade em que se encontram imersos grande parte de nossos povos latino-americanos. Não sabemos se essas contradições algum dia serão resolvidas ou se, nas condições e com as ferramentas de que dispomos, poderíamos contribuir para isso. A história apenas nos diz que há mais de 500 anos encontramos os interstícios do sistema para se infiltrar e prevalecer (NEÜMAN, 2008, p. 95)<sup>54</sup>.

Ter consciência dos processos de controle pela própria vivência de ser negra e de ser mulher é ter a possibilidade de burlá-los e prevalecer. Isso aponta para o papel político que mulheres negras desempenham como agenciadoras de mudanças, na reversão dos jogos de controle das macrodeterminações e da macropolítica. E o que isso significa na prática? Significa que, nesse sistema-mundo, pessoas negras possam ascender socialmente, possam ocupar espaços de poder, possam criar lideranças e novas formas de representação e representatividade. Isso revela um movimento para a superação do controle já que ações para o bem-comum da população negra vão sendo tecidas pela experiência coletiva, por aquilombamentos. Nesse processo, o despertar de revoltas aos papéis sociais que a ordem dominante impõe a pessoas

---

<sup>54</sup> Tradução minha. No original: “Si se realizan juicios de valor sobre la apropiación social podría decirse que es un mecanismo perverso que no resuelve las contradicciones de desigualdad, exclusión e inequidad en las cuales se encuentra sumida una gran proporción de nuestros pueblos latinoamericanos. No sabemos si esas contradicciones se resolverán alguna vez ni si en las condiciones y con las herramientas con las cuales contamos se podría contribuir a ello. La historia sólo nos dice que desde hace más de 500 años hemos encontrados los intersticios del sistema para colarnos por allí y prevalecer”.

pretas e pardas é fundamental para dar continuidade ao processo de rompimento do controle. Ou seja, o movimento é de incorformismo e de resistência, na busca por certa maleabilidade, certo domínio sobre esse controle.

Analisando pela ideia de sobrevivência, mulheres negras fazem economia política quando garantem ou articulam os meios pelos quais elas com suas famílias, ou com suas comunidades no geral, vão alcançar recursos financeiros para se manterem e progredirem economicamente nesse sistema-mundo. Participar da sobrevivência dos processos sociais perpassa pelo fato de mulheres negras serem o grupo social que mais paga impostos no país e também por ações pontuais que desenvolvem buscando a mudança de vida de uma pessoa negra. São exemplos dessas ações pontuais a coletivização do empenho de arcar com os custos financeiros para que alguém do círculo social dessa mulher consiga fazer uma faculdade, ou consiga se alimentar, ou consiga trabalhar etc.

Para Janet Wasko (2005), a principal preocupação dos estudos sobre economia política é com a alocação de recursos e com as questões materiais que acometem sociedades capitalistas. E é estudando sobre propriedade e controle que pesquisadoras e pesquisadores desse campo documentam e analisam as relações de poder, os sistemas de classe e desigualdades estruturais. A autora ainda afirma que quem faz uma economia política crítica analisa as contradições e sugerem estratégias – as quais chamo de táticas – de resistência e intervenção.

Se sairmos do campo teórico e nos deslocarmos para a vida prática de mulheres negras, é possível inferir que vamos nos tornando economistas políticas críticas pelas vivências cotidianas sobre ser negra e sobre ser mulher. Isso porque habitamos um sistema de dominação, nos adaptamos a ele e o observamos de forma a propor táticas contra suas formas de controle que nos amarram. E nós nos dessamarramos a partir dos laços. Propomos intervenções pontuais, políticas e econômicas, dentro das nossas possibilidades, para que nosso povo rompa as barreiras da desigualdade e da estratificação social que nos mantém sob as margens.

É assim que os movimentos sociais geram suas próprias escolas de economia política, como a economia política feminista e a economia política ambiental, de acordo com Vincent Mosco (1999). Quais seriam as possíveis escolas que poderiam ser pensadas por e para mulheres negras? Uma economia política interseccional, ou uma economia política feminista negra, ou uma economia política do comum? Não seria necessário pensar sob a perspectiva cartesiana de segmentações no campo, caso as questões de raça e de gênero fizessem parte das relações de poder e da complexidade do “todo social ou [d]a totalidade das relações sociais que

formam os campos econômico, político, social e cultural” que interessam à economia política contemporânea (MOSCO, 1999, p. 99).

### 3.3 A EPC e as indústrias culturais/midiáticas

A invisibilidade das questões raciais e de gênero também permeia a Economia Política da Comunicação. A chamada EPC veio da tradição crítica da economia política e herdou a sua maior lacuna, que é a de, no geral, não considerar as questões de raça e gênero como fatores estruturantes das relações sociais e econômicas contemporâneas, fato que, evidentemente, influi na construção das abordagens dessa linha de pesquisa da comunicação. Essa fragilidade de ignorar as relações de raça e gênero aponta para a perspectiva do racismo e do sexismo sendo considerados apenas como epifenômenos, como patologias ou disfunções sociais, em análises que privilegiam o olhar sobre as estruturas de classes.

No Brasil, aos poucos essa lacuna vem sendo ressignificada timidamente com a recente inserção de cientistas da comunicação propondo análises a partir da intersecção de raça e gênero na linha de pesquisa da EPC, com destaque para mulheres negras na consolidação desses debates. A professora Ivonete da Silva Lopes e o professor Paulo Victor Melo (2020) fazem um panorama de como olhares críticos sobre raça, racismo, gênero e comunicação vêm expandindo os estudos do campo. A inserção dessa intersecção em produções intelectuais da EPC culminou na criação, em 2018, do GT *Estudos Críticos sobre raça, gênero e identidade* da União Latina de Economia Política da Informação, da Comunicação e da Cultura (ULEPICC-Brasil)<sup>55</sup>, que é a principal entidade que agrega cientistas da EPC de todo País e mobiliza espaços de encontro para a discussão e construção desse campo no cenário brasileiro.

Em linhas gerais, a Economia Política da Comunicação vem pensando a comunicação como um componente fundamental da economia, na tentativa de entendê-la como uma entidade econômica, segundo Janet Wasko (2005). Isso significa compreender a cadeia de produção, distribuição e consumo de produtos culturais/midiáticos presente nos sistemas de comunicação contemporâneos, operando sob a lógica de acumulação do capital. A relação entre trabalho, propriedade, modos de financiamento e como o estado intervém no sistema midiático por meio de políticas governamentais também são focos de análise da EPC. Basicamente, nessa linha de pesquisa, se privilegia estudos sobre as relações de poder que atuam a partir de uma instância macro influenciando nos processos de produção material e simbólica da comunicação.

---

<sup>55</sup> Sobre a ULEPICC-Brasil, vide <<https://ulepicc.org.br/>>.

O conceito de indústria cultural aparece como central nos estudos da Economia Política da Comunicação, “pois ele define esse processo de expansão da lógica mercantil sobre a cultura, face uma nova reconfiguração do capital, a do Capitalismo Monopolista”, segundo a pesquisadora Verlane Aragão Santos (2019, p. 100). Tal conceito é atualizado nos estudos de EPC e não se relaciona à perspectiva generalista perpetuada na década de 1940, pela Escola de Frankfurt, em que a estandarização e a produção em série de bens culturais se direcionava pela lógica unitária de uma só indústria cultural. A autora afirma que, na forma *indústria cultural* no singular, o conceito passa a se referir à lógica do capital sendo expandida para setores de produção cultural e da comunicação, enquanto na forma *indústrias culturais*, no plural, se refere às dinâmicas específicas de cada setor, seja na indústria televisiva, cinematográfica, fonográfica, editorial, do rádio etc.

A incursão das indústrias culturais no capitalismo monopolista começou a se desenvolver especialmente no pós Segunda Guerra, quando houve maior intervenção do Estado nas economias, o que proporcionou o surgimento de grandes organizações empresariais, de acordo com a professora Virgínia Pradelina da Silveira Fonseca (2009). Para entender como as indústrias culturais atuam na contemporaneidade, é necessário perceber que elas foram incorporadas à dinâmica da centralização do capital, na atual fase do capitalismo monopolista em que nos encontramos.

O aspecto central do capitalismo monopolista reside nas transformações da dinâmica de acumulação decorrentes da concentração e da centralização do capital. Essa concentração e essa centralização teriam alterado as formas de concorrência em relação à fase anterior. Sob o monopólio, a concorrência passa a ser exercida entre grandes blocos de capital, com potencial ofensivo muito maior e com uma enorme capacidade de diversificação, em função da articulação permitida pelo capital financeiro. Além de aumentar a mobilidade do capital, a nova dinâmica aponta para o aumento da magnitude dos investimentos (FONSECA, 2009, p. 309).

Esse potencial ofensivo do qual trata a autora pode se referir à incorporação da cultura e da informação sendo tidas como mercadorias que interessam aos grandes conglomerados empresariais pelo potencial mercadológico significativo que ambas têm como produtos midiáticos. Nesse sentido, as indústrias culturais/midiáticas se estruturam sob a forma de oligopólios, o que garante a elas uma dupla posição no sistema capitalista.

A característica mais evidente e mais importante da Indústria Cultural é o fato de ocupar uma dupla posição dentro do sistema capitalista. Ou seja, como empresas capitalistas na mais estrita acepção do termo, não há nada que distinga os oligopólios culturais de quaisquer outros oligopólios. Mas essas empresas têm também um papel

ideológico que pode adquirir importância crucial numa situação em que “aparelhos” tradicionais têm um poder de penetração limitado (BOLANHO, 1986, p. 3).

O processo de feitura de mercadorias das indústrias culturais é, portanto, muito rentável porque a lucratividade dessas indústrias se dá tanto na produção material em si dos bens culturais, quanto na produção simbólica, que é onde outros tipos de mercadorias têm mais dificuldade em chegar. A produção material se refere a uma perspectiva infraestrutural dos produtos culturais/midiáticos e envolve desde as relações de trabalho até o desenvolvimento e comercialização de tecnologias da comunicação. Já a produção simbólica se refere à consolidação de ideologias dominantes, ao estabelecimento de hierarquias na vida cotidiana, à criação e manutenção de representações sociais<sup>56</sup>, amparadas pela audiência estabelecida no consumo dos produtos culturais/midiáticos.

Entre a produção material e simbólica há, ainda, uma terceira via de acumulação para as indústrias culturais que se trata de formas de financiamentos indiretos aos sistemas de comunicação, realizados principalmente pela publicidade e propaganda. É importante salientar que essa forma de financiamento do sistema de comunicação brasileiro opera pelo material, porque investe capital para a infraestrutura da produção midiática, mas também pelo simbólico, já que incide politicamente sobre a construção de discursos e narrativas hegemônicas nos produtos midiáticos.

De acordo com as pesquisadoras Janaine Aires e Suzy dos Santos (2017), a publicidade e a propaganda são centrais na relação entre o sistema midiático e o sistema político. Para elas, o sistema de mídia depende do Estado por meio da publicidade e da propaganda, mas também por outros modos. As autoras afirmam que seriam exemplos dessa relação de dependência entre mídia e política as concessões de rádio e TV, o fomento representado pelas isenções fiscais e pelos subsídios, o controle de insumos e também a própria fiscalização – ou sua ausência - das atividades do sistema midiático.

### **3.4 Onde estão as mulheres negras no sistema brasileiro de comunicação?**

O fator que está no cerne da dependência do sistema de comunicação em relação ao sistema político são as questões patrimoniais dos meios. Em outras palavras, o fato de as indústrias culturais integrarem o capitalismo monopolista na forma de oligopólios nos leva à questão da propriedade dos sistemas de comunicação no Brasil. Quem são os donos das mídias

---

<sup>56</sup> Vide Denise Jodelet (2001) e Serge Moscovici (2003).

no nosso país? Qual a relação desses donos com outros setores da economia? Digo donos porque o perfil majoritário de quem detém a propriedade dos meios de comunicação, considerando os veículos de televisão e rádio, é de homens brancos em grande maioria, como aponta os dados apresentados por Suzy dos Santos em uma roda de conversa virtual, transmitida pelo Festival do Conhecimento da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)<sup>57</sup>. A sua pesquisa contempla a análise das 2842 concessões de TV, acompanhadas de 2003 a 2019 e mostra que, dos donos de rádios e televisões no Brasil, 94% deles são homens e, desse total, somente dois deles são negros, ligados à Igreja Universal. Os outros 6% que sobram se referem a mulheres brancas, *donas* por serem esposas ou filhas de alguém (informação verbal)<sup>58</sup>.

Para se ter uma ideia de como a propriedade dos meios de comunicação tem relação com o poder político, podemos relembrar o fatídico episódio do dia 17 de abril de 2016, dia da votação sobre o pedido de impeachment da presidenta Dilma Rousseff no Congresso Nacional. Dos 513 deputados federais brasileiros que ocupavam cadeira no Congresso à época, 168 deles, de vários partidos, tinham ou têm ligação direta com empresas de comunicação, segundo Janaine Aires e Suzy dos Santos (2017). Ou seja, votando pela incursão do golpe contra a democracia e contra o governo da presidenta e, ainda, reiterando o discurso do “pela família”<sup>59</sup>, tínhamos, portanto, vários políticos donos de veículos de comunicação.

A força da relação entre comunicação midiática e sistema político é ainda mais perceptível quando sabemos que os donos de mídia conseguem se eleger para cargos políticos, de acordo com a plataforma midiática que é de sua propriedade. Por exemplo, donos de rádio se elegem como vereadores, prefeitos, deputados e donos de TV conseguem cargos como senadores, governadores e outros postos políticos de prestígio, de acordo com Suzy dos Santos (informação verbal)<sup>60</sup>. Todo esse debate aponta para o quanto a televisão ainda é um elemento central na consolidação de maior poder político. Ela é central tanto na política, como o é na vida de brasileiras e brasileiros.

Nos índices nacionais, a TV tem o mesmo percentual de presença da geladeira nas residências, com 97,1%; ela supera a máquina de lavar roupa, com seus 58,7% de presença nas casas localizadas em municípios; e supera também os 93,9% do índice de domicílios com rede

---

<sup>57</sup> A roda de conversa intitulada “Mulheres na política e nas mídias” foi transmitida ao vivo no dia 13 de julho de 2021, e está disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=xfe8SceUXRk&t=5412s&ab\\_channel=webTVUFRJ](https://www.youtube.com/watch?v=xfe8SceUXRk&t=5412s&ab_channel=webTVUFRJ)>. Acesso: 02 ago. 2021.

<sup>58</sup> Idem.

<sup>59</sup> Me refiro aos inúmeros discursos proferidos no Congresso Nacional que reivindicavam o impeachment de Dilma Rousseff alegando a defesa da família, da moral e dos bons costumes. Essa referência se faz presente também no título do livro *Sempre foi pela família: mídias e políticas no Brasil*, de Janaine Aires e Suzy dos Santos (2017).

<sup>60</sup> Idem.



de água, e os 72,6% com rede de esgoto, segundo Janaine Aires e Suzy dos Santos (2017). Esses índices me lembram de duas experiências pessoais, quando fui acolhida em uma casa no Quilombo Kalunga<sup>61</sup>, localizado na região nordeste do estado de Goiás, em 2011, e na Aldeia Xavante de Sangradouro, localizada no estado de Mato Grosso, em 2012 e 2013. Ao chegar, de noite, na casa de Tia Joana e de Tio Lúcio no quilombo, a televisão estava ligada e o casal assistia ao Jornal Nacional<sup>62</sup>, comentando as reportagens jornalísticas. Na casa em que moravam, não havia geladeira, nem redes de água e de esgoto, tampouco máquina de lavar. Na Aldeia Xavante, a situação era a mesma: nas duas casas em que estive as famílias desfrutavam da programação da TV aberta, mas não possuíam redes de água e de esgoto, nem eletrodomésticos.

Trago essa experiência para ilustrar o fato de que a televisão ainda exerce um papel central na formação cultural da sociedade brasileira. Quem detém concessões de veículos, principalmente de TV, tem o poder de pautar temas, ideologias e formas de pensamentos muito além do que se imagina.

Para entender o papel da mídia na sociedade, é essencial entender as relações entre o poder da mídia e o poder do Estado, bem como as relações da mídia com outros setores econômicos. As interrelações entre as indústrias de mídia e comunicação e locais de poder na sociedade são necessárias para a análise completa das comunicações e ajudam a dissipar alguns mitos comuns sobre nosso sistema econômico e político, especialmente as noções de pluralismo, livre iniciativa, competição etc. (WASKO, 2005, p. 39)<sup>63</sup>.

Nesse sentido, não há pluralismo, nem oportunidade de livre concorrência no sistema de comunicação brasileiro como um todo quando ele está completamente atrelado à centralização do capital em grandes blocos empresariais, cujos investimentos emplacam vários setores da economia, inclusive o setor midiático. Só há competição se for entre esses grandes grupos econômicos, que também são grupos da política representativa, colocados no poder pelas vias democráticas justamente por meio do estreitamento dessa relação entre mídia, propriedade e poder. E essa conjuntura é cíclica, histórica e repetitiva.

---

<sup>61</sup> “O Quilombo Kalunga situa-se na Serra Geral do Paranã e abrange os municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás e a ele corresponde o maior território negro reconhecido e demarcado do estado” (BARBOSA, 2016, p. 15).

<sup>62</sup> Jornal Nacional é o telejornal da emissora Rede Globo de maior audiência da televisão brasileira.

<sup>63</sup> Tradução minha. No original: “To understand the media’s role in society, it is essential to understand relationships between media power and state power, as well as the media’s relationships with other economic sectors. Interrelationships between media and communication industries and sites of power in society are necessary for the complete analysis of communications, and helps to dispel some common myths about our economic and political system, especially the notions of pluralism, free enterprise, competition, etc.”.

Os estudos da Economia Política da Comunicação que envolvem as dimensões de poder na intersecção entre mídia e política analisam esse fenômeno a partir do conceito de coronelismo eletrônico.

Chamamos de coronelismo eletrônico o sistema organizacional da recente estrutura brasileira de comunicações, baseado no compromisso recíproco entre poder nacional e poder local, configurando uma complexa rede de influências entre o poder público e o poder privado dos chefes locais, proprietários de meios de comunicação (SANTOS, 2006, p. 8).

Há, portanto, uma relação intrínseca entre a propriedade dos meios de comunicação com o sistema político, que por sua vez segue a lógica patrimonial coronelista, que se vincula a questões basilares do processo de formação do Brasil, como a disputa pela terra, o conflito racial e de gênero e a desigualdade social. A mesma elite brasileira que, ao longo dos anos, acumulou terras e herdou riquezas pelas relações de compadrio, de clientelismo e de exploração, oriundas de um modelo patrimonialista do colonialismo, integra parte da classe política do país. E é essa mesma classe política e empresarial que detém uma fatia significativa da propriedade dos sistemas de comunicação. São essas mesmas pessoas, esses mesmos homens brancos em sua maioria que também “participam das comissões legislativas que outorgam os serviços e regulam os meios de comunicação no país” (SANTOS, 2006, p. 3).

Pela profundidade do envolvimento dos sistemas de comunicação com o sistema político e econômico, é possível inferir que os veículos midiáticos são pautados por interesses empresariais e não interesses sociais. Se é o estado que outorga as concessões de rádios e televisões e essas propriedades, em sua maioria, estão na mão da própria classe política, significa que, para ter domínio sobre os meios de comunicação, é necessário nascer e ser herdeiro ou herdeira dessas famílias. Não há espaço para a inserção de pautas e demandas da diversidade, tampouco espaço para a participação de outros grupos sociais no comando dos grandes meios de comunicação. Aliás, abranger diversidade nos meios de comunicação corresponde somente à estratégia de construção de uma *representatividade* fajuta, para a conquista de outros públicos consumidores de produtos culturais/midiáticos. Não há pluralismo e nem a possibilidade de que mídias contra-hegemônicas, com outros sujeitos e sujeitas sociais, consigam competir no sistema de comunicação brasileiro.

Assim, temos um dilema, no Brasil, do coronelismo eletrônico, habitando um sistema-mundo globalizado. Ao mesmo tempo em que uma elite forjada historicamente pelo roubo de terras e pelo domínio dos meios de produção e das relações de trabalho reforça seu poder por meio da política e da propriedade de mídias, temos também a presença do capital estrangeiro

trazendo a conjuntura global de convergência dos meios de comunicação. Isso significa que grupos internacionais investem para que a cadeia midiática das telecomunicações, do audiovisual, da informática e da internet se unifiquem cada vez mais.

Para Suzy dos Santos (2006), tanto a globalização com a oferta de novas tecnologias de comunicação, quanto a democratização da sociedade podem desarticular o coronelismo eletrônico. É por isso que esses coronéis buscam “alianças com os empresários nacionais para receber conteúdo de qualidade oferecendo uma barreira aos grupos internacionais” (SANTOS, 2006, p. 21). É, sem dúvidas, muito mais fácil lutar contra a democratização da sociedade de fato do que contra o capital estrangeiro.

A pergunta que fica de tudo isso é: entre grupos internacionais e coronéis, onde estão as mulheres negras no sistema de comunicação brasileiro? Ou elas estão participando na produção material, garantindo, de algum modo, parte da infraestrutura para a feitura dos produtos midiáticos a partir das relações de trabalho ou estão atuando em esferas micros da comunicação comunitária. Se mulheres negras ou outros grupos vulnerabilizados socialmente não têm condições de se estabelecerem como donas e donos de sistemas de comunicação, ou como pessoas dirigentes desses meios, isso pressupõe que talvez a busca por transformações sociais ande na contramão do caminho midiático.

E digo mais. Se a própria Economia Política da Comunicação brasileira vem incorporando as discussões sobre raça e gênero só muito recentemente e de forma pouco expressiva, é porque o próprio campo é capturado pela lógica estrutural das sub-representações que apontam as pesquisadoras Sil Bahia, Márcia Gonçalves, Janaine Aires, Suzy dos Santos, Luanda Schramm e Chalini Torquato (2020). Para elas, os quadros de dirigentes de associações científicas, as coordenações de Grupos de Trabalho de congressos, as lideranças de grupos de pesquisa e as bibliografias selecionadas na academia para o estudo da EPC é um farto material de análise, já que predominam o perfil de homens brancos nessas posições de destaque do campo de pesquisa.

A ausência de políticas positivas buscando igualdade social no cerne da EPC são, ao nosso ver, uma deformação. O pensamento crítico e diretamente atrelado à mudança social e à transformação histórica, primordial à Economia Política da Comunicação, nos é de grande valia para o questionamento do quanto a reprodução acrítica de lógicas patriarcais se traduzem em disputas que se dão dentro do próprio campo, sendo essencialmente uma reprodução das lógicas capitalistas (BAHIA et al. 2020, p. 145).

A meu ver, a transformação histórica só pode caminhar junto à transformação social, que, por sua vez, só se faz possível se tiver de mãos dadas com o protagonismo de grupos

marginalizados ao longo da história. O fato de mulheres negras não estarem em cargos de poder, de coordenação e direção tanto nos sistemas de comunicação quanto no âmbito acadêmico no que se refere aos estudos da EPC não significa um não-fazer economia política da comunicação<sup>64</sup>. Este é só mais um indício de que a desigualdade racial e de gênero é midiática e também é transversal, ou seja, atravessa as políticas de comunicação no quesito propriedade da mídia e atravessa o próprio campo de estudos que tenta dimensionar causas e efeitos das relações de poder na sociedade midiaticizada.

Nesse sentido, quando a contradição da sub-representação de mulheres negras no campo se evidencia, a Economia Política da Comunicação acaba, a contragosto, fazendo um *mea culpa* de que talvez os caminhos para a transformação social não se delineiem pelo midiático, e sim pelo outro lado da comunicação como processo intersubjetivo do pôr em comum. A regulamentação dos meios de comunicação no sentido da diversidade, a democratização do acesso e da propriedade dos sistemas midiáticos seria um lado complementar para somar com uma economia política *pela* comunicação, que é realizada por mulheres negras transatlânticas desde a travessia, na busca por mudanças sociais ao povo negro. Porque, de fato, economistas políticas da comunicação sempre existiram no campo informal da vida. É na cotidianidade que elas se empenham, por meio do se comunicar, no fazer econômico e político para que a vida ande.

### **3.5 Ialodês de uma economia política *pela* comunicação**

A mudança de destino e a transformação social para mulheres negras, têm relação com o trabalho, com a geração de renda, com a inserção no mercado econômico, garantindo sua autonomia financeira. Na Pequena África, Tia Ciata também desempenhou esse papel de liderança incentivando sua comunidade à transformação social. Ela se utilizava de sua influência política para além de seu território e articulava para que as mulheres de sua rede conseguissem empregos. Essa busca por emancipação financeira faz parte da trajetória de mulheres negras muito antes do feminismo europeu se consolidar como movimento pela igualdade de gênero, tendo como uma das principais pautas para a sua eclosão a reivindicação do trabalho fora de casa.

---

<sup>64</sup> Trago economia política da comunicação em letras minúsculas, me referindo a uma forma de extrapolar o campo de estudo, a partir da vida cotidiana.

Nunca foi necessário a mulheres negras lutar pela conquista das ruas, já que elas sempre estiveram lá como ganhadeiras, que tiram do próprio ganho formas de sustento para si e para suas famílias. Enquanto mulheres brancas buscavam o domínio do trabalho produtivo, transgredindo à *inferioridade* do papel de mães e de donas de casa, mulheres negras não eram vistas nem como gente. A associação da mulher branca à maternidade e ao âmbito da casa passou a ser questionada como uma condição inferiorizante do patriarcado, a partir do advento dos movimentos feministas ocorridos na Europa e estendidos aos Estados Unidos. Para as mulheres negras, a história é diferente.

No período que imediatamente se sucedeu à abolição, nos primeiros tempos de “cidadãos iguais perante a lei”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade. Foi o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família. Isto significou que seu trabalho físico foi decuplicado, uma vez que era obrigada a se dividir entre o trabalho duro na casa da patroa e as suas obrigações familiares. Antes de ir para o trabalho, havia que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimento para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas das filhas mais velhas no cuidado dos mais novos. Acordar às 3 ou 4 horas da madrugada, para “adiantar os serviços caseiros” e estar às 7 ou 8 horas na casa da patroa até à noite, após ter servido o jantar e deixado tudo limpo (GONZALEZ, 1979, p. 13).

Lélia Gonzalez (1979) denuncia a naturalização da mulher negra desempenhar papéis socialmente desvalorizados no contexto produtivo em que a economia depende da mão-de-obra feminina negra para se sustentar. Para ela, a falta de alternativas leva mulheres negras à prestação de serviços domésticos, situação em que há uma dependência das famílias brancas de classe média. Essa sujeição as leva a um processo de internalização de uma *inferioridade* experienciada pela subordinação, mesmo sendo essas mulheres as responsáveis pela emancipação econômica e cultural das patroas. Ainda segundo a autora, há um atraso político nos movimentos feministas, liderados por mulheres brancas de classe média, já que o racismo é denegado nas lutas e demandas dos movimentos. Quando não se tem uma perspectiva interseccional nesses movimentos “se percebe a necessidade de tirar de cena a questão crucial: a libertação da mulher branca se tem feito às custas da exploração da mulher negra” (GONZALEZ, 1979, p. 15).

Em suma, mulheres negras continuam sendo fixadas ao trabalho e à materialidade de seus corpos negros femininos. Houve, dessa forma, uma associação da mulher negra somente ao seu corpo e suas possíveis funcionalidades corporais, seja para o trabalho, seja para servir sexualmente homens – sobretudo os brancos -, seja para alimentar historicamente o sistema econômico das relações produtivas. Ou seja, ou mulheres negras servem para fornicar, ou

servem para trabalhar, máxima que se escancara no conhecido ditado brasileiro “branca para casar, mulata para fornicar e negra para trabalhar”, popularizado por Gilberto Freyre no livro *Casa grande e senzala*.

A consagração desse ditado reflete, ainda hoje, a tecnologia de poder do racismo se manifestando por meio de violências comuns direcionadas à mulher negra tanto no campo afetivo-sexual, quanto no campo das relações produtivas. Quando se considera que o corpo negro está a serviço somente do desejo sexual masculino, tem-se que a mulher negra é objetificada e preterida ao afeto e às relações amorosas. Logo, o preterimento das mulheres negras para relações afetivas-sexuais e a solidão da mulher negra apontam para outros dois fatos estatísticos: o abandono paterno de crianças negras e o sustento familiar garantido por mães solo.

De acordo com a última pesquisa realizada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), a partir do Censo Escolar de 2011, havia 5,5 milhões de crianças sem pai. O estudo não realizou um recorte racial sobre esse dado e novas pesquisas não foram realizadas atualizando os números, o que dificulta uma análise mais aprofundada sobre o tema. Entretanto é possível complexificar a temática do abandono paterno, correlacionando-o às estatísticas que versam sobre mulheres que chefiam seus lares. Considerando mulheres com filhos e filhas de até 14 anos, a Síntese dos Indicadores Sociais do IBGE aponta para o fato de que pretas e pardas são maioria na chefia dos lares. Mulheres negras representam um total de 7,8 milhões da liderança de lares, em relação às 3,6 milhões de casas chefiadas por mulheres brancas.

Para além da questão econômica de gerência financeira da família, esses dados dialogam com o mercado afetivo, cujo qual mulheres negras estão fora ou pouco adentram, de acordo com a pesquisa da antropóloga Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013). Para a autora, mulheres negras são naturalizadas “no ‘mercado do sexo’, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e ‘escravizado’; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes ‘à cultura do afetivo’, do casamento, da união estável” (PACHECO, 2013, p. 25). Como a condição paterna para a criação dos filhos e filhas perpassa, no geral, pela ideia heteronormativa de constituição de família e de união formal ou estável do pai com a mãe, o contexto da afetividade de homens não direcionada a mulheres negras influi diretamente no abandono paterno, tendo como uma de suas consequências um grande número de lares chefiados por mulheres.

Lélia Gonzalez (1984) afirma que, do lugar em que se situa como mulher negra, ela interpreta o racismo como uma sintomática caracterizadora da neurose cultural brasileira, o

qual, em articulação com o sexismo, produz efeitos violentos sobre a vida de mulheres negras. O que se tem é que mulheres negras são sempre fixadas na representação simbólica associada à cama ou à cozinha, como afirma Cláudia Pons Cardoso (2012). A professora Safiya Noble (2016) também traz contribuições sobre essa associação da mulher negra ao trabalho ou a uma hiperssexualização, ainda hoje, se manter, evidenciando o longo histórico de deturpação da imagem negra feminina nos meios de comunicação. O imaginário coletivo e as imagens de representação midiática formam uma relação circular que se retroalimenta. Para a professora, as imagens midiáticas depreciativas prevalecem pelo vínculo com as circunstâncias do mundo real, que degradam o valor da vida de mulheres negras, ao mesmo tempo em que essas mesmas imagens servem para justificar a exclusão sistêmica e opressões contra essas mulheres.

O fato é que o contexto midiático de desvalorização das mulheres negras a partir de vinculações inferiorizantes corrobora para que situações de opressão e exploração sejam naturalizadas. As duplas ou triplas jornadas de trabalho da mulher negra que é mãe, trabalhadora, as vezes estudante, chefe do lar, que deixa seus filhos para cuidar das crianças das patroas, têm uma guarida histórica e política, na medida em que mantém imóvel a estrutura da pirâmide social brasileira sustentada por trabalhadoras negras, que estão na base.

Como afirma Conceição Evaristo, em entrevista para o documentário *Tia Ciata*, mulheres negras precisam é de férias, já que o trabalho sempre permeou nossa condição de existência. Para as quituteiras, lavadeiras, passadeiras, costureiras etc., trabalhar sempre esteve relacionado à sobrevivência e “a gente combinamos de não morrer” - citando aqui uma frase emblemática de Conceição Evaristo (2015) que dá nome a um dos contos presentes no livro *Ólhos d'água*. Por isso a autonomia financeira é um componente elementar para a transformação social de mulheres negras. Nesse sentido, a busca por emancipar financeiramente pessoas de uma comunidade é uma responsabilidade coletiva, já que aponta para um projeto de libertação do povo negro, de pessoa por pessoa, que estão amarradas às condições de vida mais precárias.

Fazer economia política *pela* comunicação se torna necessário a mulheres negras, no sentido de recuperar subjetividades desacreditadas, instigar a superação de condições inferiorizantes impostas socialmente e de incentivar a afirmação de possibilidades à comunidade negra como um todo no futuro. Para Jurema Werneck (2005), mulheres que encabeçam esse projeto de libertação, trabalhando também em prol da autonomia financeira de indivíduos de suas comunidades são consideradas como ialodês. Por essa perspectiva, Tia Ciata, Dandara dos Palmares e Luísa Mahin podem ser consideradas figuras exemplares de ialodês.

O conceito de ialodê como definição cultural e política das ações das mulheres aparece no Brasil em data imprecisa. Sua origem é o continente africano, que passa a inundar a cultura ameríndia a partir do tráfico transatlântico de escravos. Consta das informações remanescentes do passado escravista do Brasil que as ialodês chegaram por aqui junto com africanos escravizados – o que aconteceu no final do século XVIII. Ialodê é a forma brasileira para a palavra em língua iorubá *Ìyálóðe* (Verger, 1997: 174). Segundo algumas das tradições africanas transplantadas para o Brasil, Ialodê é um dos títulos dados a Oxun, divindade que teve origem na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Ialodê se refere também à representante das mulheres, a alguns tipos de mulheres emblemáticas, lideranças políticas femininas de ação fundamentalmente urbana. É, como dissemos, a representante das mulheres, aquela que fala por todas e participa de instâncias de poder (WERNECK, 2005, n.p.).

Da tradição iorubá, Oxum e Nanã são consideradas ialodês, de acordo com Jurema Werneck (2007). Oxum habita as águas doces, simboliza a fertilidade, a beleza e a altivez. “Oxum é bela, meiga e faceira; porém, também sensual, esperta e traiçoeira. Ela encanta os homens e os submete”, segundo Sueli Carneiro (2020, p. 68). Já Nanã, considerada deusa das águas paradas, onde se encontra todo o mistério do mundo profundo, não permite que os homens participem dos seus mistérios. Ela é o orixá feminino mais velha, a divindade mais antiga das águas, ainda segundo a autora. Tanto Oxum quanto Nanã têm em comum o empenhar ações de confronto ao poder e a suas formas de domínio masculino e patriarcal. Elas advogam pela reafirmação da igualdade e dos poderes das mulheres e o título de ialodês decorre de suas ações políticas na defesa da condição feminina de detentora de poder e também de capacidade de luta, de acordo com Jurema Werneck (2007).

Ialodês versam sobre uma prática, um devir, sobre um poder de possibilitar agenciamentos a mulheres negras.

É importante salientar que na tradição afro-brasileira Ialodê não é um conceito, uma vez que a dicotomia entre a ideia e sua existência concreta na vida vivida não faz parte do repertório deste sistema de pensamento. Trata-se de uma cultura em que o que existe, existe como concretude dinâmica, pulsante, material ou não, atrelada ao tempo cíclico da existência ritualizada (WERNECK, 2007, p. 79).

Portanto, seguindo o mesmo caminho da autora, utilizo a ideia que permeia o termo ialodês, deslocando-o a partir de sua matriz para um outro contexto, como uma ferramenta de análise sobre a luta e ações empreendidas por mulheres-chave em busca de transformação social a outras mulheres. Além de engajar pessoas e batalhar pelas demandas individuais e coletivas de uma comunidade, está no campo de ação das ialodês as articulações para as soluções colaborativas de problemas do cotidiano que mulheres negras enfrentam. Seja na divulgação de informações sobre benefícios sociais, seja no campo da indicação de parcerias, seja na movimentação por políticas públicas, as ialodês encaminham pautas, formam redes e, junto a



outras mulheres, constroem uma política de solidariedade e trocas para o bem-comum de todas. Em busca de conquistas e de condições dignas para a sua rede, as ialodês podem, inclusive, serem articuladoras ou encorajadoras de ações pela autonomia financeira do seu grupo. É no sentido das práticas transgressoras, que elas fazem economia política *pela* comunicação, afetando mulheres em seu entorno.

Trabalhar pela emancipação de mulheres negras se vincula desde as ações mais básicas de garantia de condições mínimas de subsistência, até ações direcionadas à formação educacional e à capacitação profissional para que mulheres negras cresçam em autonomia e independência. A emancipação de mulheres negras traz um desarranjo à ordem neoliberal política e econômica, já que transgrede os ciclos de violências impostos socialmente a nós na tentativa de paralisar nossa existência negra feminina na função de uma mão-de-obra barata ao sistema econômico.



## Capítulo 4 - Etnografando Dandaras e suas ialodês

Há inúmeras Luíças, Dandaras, Tia Ciatas e tantas outras mulheres que são ialodês exercendo algum tipo de liderança política feminina e agindo nos vãos das cidades, em algum canto desse país, mas que são anônimas para a comunidade externa. O anonimato corrente é compatível com a falta de visibilidade do papel-chave que essas mulheres desenvolvem em suas comunidades, promovendo ações políticas de inclusão, de fortalecimento de subjetividades, de crescimento pessoal e econômico às suas e aos seus iguais. Mesmo sem o devido reconhecimento social fora de seus lugares de ação, a relevância do trabalho delas se perpetua no cotidiano e nas mudanças na vida de pessoas que formam seus círculos de interrelações.

As ialodês fazem suas comunidades no sentido de criar possibilidades, promoverem perspectivas, forjarem oportunidades, inventarem e reinventarem modos de suporte às potências de ação das pessoas que as circundam. Elas agregam gente. É assim que elas criam fissuras por meio da comunicabilidade e do comunitário como arma tática para a sobrevivência e, sobretudo, para a transgressão às opressões que atingem homens e mulheres negras. Elas são mães, são tias, são irmãs, são filhas que se encontram, afetam e são afetadas politicamente pelos laços construídos de forma coletiva.

É a partir dessa sensação de laço familiar que as ialodês formam suas comunidades. Elas ajudam e são ajudadas; elas cuidam e são cuidadas; elas cooperam pelo bem individual e coletivo e são protegidas por seus grupos. Assim, novas relações de parentesco familiares e não consanguíneas vão sendo formadas com o tempo, com a convivência e com a cooperação entre mulheres que se encontram. A sensação de familiaridade, de se sentir bem em um espaço e à vontade para circular, movimentar, conversar e estar é criada pelo acolhimento de quem chega antes e faz de qualquer espaço um lugar de segurança e proteção, territorializado pela acolhida.

A construção dessa sensação de acolhida é resultado da forma de agir pelo cuidado com pessoas, que, por sua vez, é fruto de ações de solidariedade. Quando essas ações de solidariedade são coordenadas e formalizadas na esfera pública, temos a formação de grupos da sociedade civil, “da qual fazem parte os movimentos sociais e as ONGs, e onde estaria atuando o ‘terceiro setor’”, segundo o sociólogo Emil Sobottka (2002). O autor se debruça sobre a diferenciação e as limitações práticas-conceituais sobre o uso dos termos ONGs e terceiro setor, mas o que me interessa na discussão são as ações de cuidado e solidariedade que, por meio do movimento social de mulheres negras, vão se institucionalizando.

Em outras palavras, é possível que as ialodês saiam da atuação pontual das relações privadas e abram caminhos na esfera pública, atuando como lideranças políticas na luta por

direitos plenos à população negra, sobretudo às mulheres. O caminho da institucionalização é caracterizado por uma pretensa profissionalização das ações e ampliação da atuação política de mulheres negras. Emil Sobottka (2002) aponta que o chamado terceiro setor pode se perder enquanto movimento social, visto que a lógica da gestão e o objetivo de lideranças podem ser ditados por interesses econômicos e, em menor grau, pelo subsistema administração pública. Isso significa dizer que, em muitos casos, o terceiro setor possa ser pouco atuante na esfera pública do interesse social. Sueli Carneiro (2020) afirma que o enquadramento de movimentos, inclusive o movimento negro, em paradigmas políticos fruto de um mesmo sistema de dominação, se não tiver a construção de uma crítica política, não consegue evitar o processo de subordinação e domesticação.

Portanto a ideia de movimento, de bem comum e interesse social devem se manter prioritárias, mesmo em um contexto de burocratização institucional de movimentos sociais. E as ações de solidariedade têm grande potencial de auxiliar na construção de uma crítica política social. Ou seja, se o movimento social, caracterizado pela coletivização da ideia de identidade, valores e mobilização, se move pela solidariedade que precede a institucionalização, é provável que a cooperação e o interesse coletivo, mesmo em contexto institucional, prevaleçam.

O autor menciona três tipos de solidariedade expressas em organizações sociais: a lealdade, a reciprocidade e o altruísmo. Para ele, as instituições que se guiam pela lealdade promovem ações tipicamente fechadas, orientadas para um coletivo já pré-estabelecido; as que se guiam pela reciprocidade, promovem solidariedade baseado em relações de trocas, de duas vias, sob a perspectiva do *eu dou para que você retribua*; já as instituições que se guiam pelo altruísmo visam a “prestação de apoio, ajuda ou serviço para o bem-estar alheio sem comprometer e nem esperar contrapartida; inclui, igualmente, a defesa de interesses difusos”. A solidariedade altruísta é geralmente prestada “a membros externos ao grupo social e pode ser materialmente apoiada por terceiros” (SOBOTTKA, 2002, p. 92).

Por meio da observação participante pude constatar que uma ONG com foco de atuação para mulheres negras, localizada na cidade de Goiânia, estado de Goiás, promove ações coordenadas de solidariedade na forma do altruísmo. Faço essa afirmação respaldada pelos 4 anos de acompanhamento da organização e pela criação de relações interpessoais com integrantes do grupo. De fato, só é possível dimensionar as formas de atuação de uma organização pela solidariedade, acompanhando os processos de ações, mudanças de caminho e transformação social na vida de pessoas que estão ali dentro ou que por ali passaram.

Minha relação com a ONG se deu, inicialmente, a partir da prestação de serviço, que se transformou, ao longo da convivência profissional, em um contato mais profundo e interpessoal com as ialodês que estão à frente de todo o trabalho social do grupo de mulheres negras. De início, eu não tinha a intenção de pesquisar o coletivo, mas a empiria foi moldando um desejo pela pesquisa de campo. A empiria significa a própria experiência e é caracterizada por acontecimentos, eventos, palavras, textos, sabores, cheiros e tudo que nos afeta os sentidos, e que vai se tornando fonte de questionamento e renovação, a partir da perspectiva de Mariza Peirano (2014). Minha relação profissional com o grupo passou a uma relação interpessoal, que passou a uma relação de pesquisa participante. Minha vivência de aproximação, participação e integração à organização demonstra um exemplo de como o grupo cresce, agregando novas integrantes pelas vias das ações de solidariedade das ialodês e de outras integrantes do grupo.

Assim, a experiência e a afetação vieram antes da intencionalidade de formalizar uma pesquisa de campo junto ao coletivo. Entretanto, os dados da minha pesquisa foram sendo coletados desde a minha inserção como freelancer de audiovisual na ONG, justamente pela realização do meu trabalho de registro de vídeos do grupo. Desde minha chegada, o meu trabalho foi de registrar histórias e memórias do e para o grupo. Isso fez com que eu fosse, naturalmente, criando um acervo de registros imagéticos e audiovisuais para o coletivo, que, posteriormente, me serviram como dados à minha investigação. A minha trajetória de pesquisa foi se consolidando pelo seguinte caminho, portanto: a) primeiro pela relação profissional; b) segundo pelo início da coleta de dados – fruto do meu trabalho profissional -; c) terceiro pela participação como integrante da ONG; d) e quarto como pesquisadora em etnografia.

Não houve, portanto, uma orientação definida previamente por um caminho teórico e metodológico, ao tomar a decisão de fazer uma pesquisa sobre os processos comunicativos e as táticas de resistência de mulheres negras que, em comum, formavam uma rede de ajuda mútua no âmbito institucional de uma ONG. Na verdade, minhas inquietações foram sendo despertadas pela experiência, no confronto com

realidades/agências desconhecidas no senso comum, especialmente no senso comum acadêmico. É este contraste, estas surpresas sempre à espreita dos pesquisadores, este destemor em explorar o mundo em que vivemos, o colocar-se em perspectiva, a negação de demarcação de fronteiras intelectuais, a disposição a nos expor ao imponderável e a vulnerar nossa própria cosmologia – essas são posturas que estiveram sempre presentes, ontem e hoje (PEIRANO, 2014, p. 382).

Nesse sentido, a experiência, o diálogo e a comunicação do pôr em comum que foram refinando meu fazer teórico-metodológico com base na empiria de fatos do cotidiano do grupo,

que são considerados também como fatos etnográficos para uma comunicadora. Realizei uma etnografia com base na minha inserção como participante da ONG. A escuta, a observação e o diálogo foram meu amparo para a consolidação de um fazer teórico-metodológico que não se separa em teoria e métodos enquanto etnografia, mas que “se aprimora pelo constante confronto com dados novos, com as novas experiências de campo, resultando em uma invariável bricolagem intelectual” (PEIRANO, 2014, p. 381).

Também pela escuta, pelo diálogo e pelo compartilhamento de experiências com outras mulheres negras, pude perceber o quanto nossas vivências são comuns e podem nos gerar uma consciência grupal diferenciada a partir do ser negra e do ser mulher, em concordância com a socióloga Patricia Hill Collins (1991). Isso não garante que a consciência sobre processos de luta e resistência vá se desenvolver para todas as mulheres que dividem uma condição racializada, mas aponta caminhos para que movimentos feministas negros pela emancipação de mulheres negras se desenvolvam em contextos locais, com base na experiência e consciência comum dessas mulheres.

Pensando nas ialodês abrindo caminhos de lutas e conquistas para mulheres negras, rumo a uma cerradania<sup>65</sup> de direitos plenos, são elas que contribuem fundamentalmente para a consolidação de movimentos feministas negros no Brasil. Nesse sentido, a história de vida e militância de uma ialodê de Goiás culminou no pioneirismo da fundação de uma ONG só de mulheres negras, com ações voltadas para esse mesmo grupo social. Essa mesma ialodê que institucionalizou o cuidado e ações de solidariedade para mulheres racializadas fundou as duas únicas ONGs da cidade de Goiânia que direcionam suas ações para mulheres negras e é também a precursora do movimento feminista negro no estado de Goiás, na década de 1970. Me debruço sobre a trajetória da ialodê Marta Cezaria de Oliveira, de 66 anos, que fundou a ONG Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado e influenciou a trajetória de sua irmã Anadir Cezario de Oliveira, de 58 anos, na militância feminista negra, que também se tornou uma ialodê.

#### **4.1 O Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado**

Na cidade de Goiânia, Dandara dá nome a um coletivo de mulheres negras que se aquilombam graças aos esforços de suas ialodês, as irmãs Marta Cezaria e Anadir Cezario. Junto a outras mulheres, elas são Dandaras que formam o Grupo de Mulheres Negras Dandara

---

<sup>65</sup> A cerradania é colocado aqui, em contraposição à ideia de cidadania, contemplando a localidade da luta de mulheres negras do Cerrado. Essa ideia será trabalhada de forma mais aprofunda no subitem 4.5 deste capítulo.

no Cerrado, do qual eu faço parte como *videomaker* e colaboradora de comunicação desde 2018. O grupo é uma organização da sociedade civil, fundada no ano de 2002, na capital do estado de Goiás. A ONG desempenha um trabalho significativo na vida de centenas de mulheres negras por meio “de ações educativas em gênero, raça/etnia, geração de trabalho/renda, direitos humanos, moradia e saúde reprodutiva”<sup>66</sup>, como explicitado pelo próprio blog da organização.

**Figura 7** – Parte do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado



Fonte: Arquivos da ONG.

O Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado é um ponto de acolhimento e de incentivo à emancipação de mulheres em situações de vulnerabilidade social. O coletivo prioriza ações de cuidado e de atenção a mulheres vulnerabilizadas, incentivando que essas mulheres conquistem autonomia e sustentabilidade financeira para sair de situações de violência, seja de violência doméstica, de gênero, étnico-racial, sexual, moral ou psicológica. O grupo trabalha com três eixos interligados de atuação: 1) ações de formação e capacitação profissional de mulheres negras; 2) combate ao racismo e ao sexismo por meio da conscientização e promoção da defesa de direitos; 3) articulação política com outros grupos e entidades em prol do desenvolvimento de políticas públicas para pessoas negras e mulheres.

As ações de formação e capacitação profissional se baseiam no incentivo aos estudos continuados e no desenvolvimento e aprimoramento de habilidades profissionais, visando a manutenção sustentável de comunidades ou núcleos familiares, a criação de redes de empreendimentos e a geração de renda. Essas ações têm como foco a autonomia financeira, buscando a inserção ou reinserção de mulheres negras no mercado de trabalho. O combate ao racismo, ao sexismo e a promoção da defesa de direitos se dá pela produção contínua de uma

<sup>66</sup> Disponível em: <<https://mulheresnegrasdandaranocerrado.blogspot.com/>>. Acesso em: 04 fev. 2019.

consciência de cidadania, incentivando o debate sobre questões raciais, de gênero, ambientais, de saúde da população negra, de direitos sexuais e reprodutivos, da violência contra mulheres etc. O grupo produz e divulga conhecimentos, buscando a democratização do acesso de pessoas marginalizadas a materiais educativos, a cursos e eventos. Já as ações de articulação política se baseiam na realização de consultorias e assessorias a instituições públicas e privadas sobre a promoção da igualdade racial e de gênero e, também, no diálogo com outros grupos para intervir em políticas públicas, a partir de pesquisas, avaliações e propostas que visem a melhoria da qualidade de vida da população negra e de mulheres.

**Figura 8** – Dandaras em articulações políticas



Fonte: Arquivos da ONG.

As ações da ONG são amplas e seguem sempre o caminho da democratização, buscando participação de todas as pessoas envolvidas e criando senso de autoestima e de autonomia em mulheres negras. É com base nos princípios da horizontalidade e da integração que o grupo consegue promover o intercâmbio entre o conhecimento formal expresso por entidades científicas e os saberes tradicionais, vivenciados por grupos marginalizados.

O Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado promove uma ecologia de saberes em suas ações, já que faz uma ponte entre conhecimento científico vinculado a outras formas de saberes, sempre tendo mulheres negras como protagonistas e referências dessas trocas. Nessa ecologia de saberes, “a busca de credibilidade para os conhecimentos não científicos não implica o descrédito do conhecimento científico”, mas sim visa criar formas de relacionamento entre o conhecimento científico e outros saberes, na perspectiva de Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 99). Para o autor, a ecologia de saberes tenta promover igualdade de oportunidades a diferentes tipos de saberes, “visando a maximização dos seus respectivos contributos para a

construção de ‘um outro mundo possível’, ou seja, de uma sociedade mais justa e mais democrática, bem como de uma sociedade mais equilibrada em suas relações com a natureza” (SANTOS, 2006, p. 100). Nesse sentido que a ONG estimula vivências interculturais e promove diálogos entre a ciência e a academia com saberes tradicionais e as experiências de vida de mulheres negras.

Há o estabelecimento de uma relação direta das integrantes do grupo com as interlocutoras das ações promovidas, na medida em que as vivências coletivas impactam a realidade pessoal de cada mulher que passa pela ONG. Ao longo de 20 anos de existência, a organização mudou a vida de muita gente e muitas dessas pessoas permaneceram na ação coletiva para transformar outras vidas. Nesse sentido, as Dandaras são responsáveis por criar, no estado de Goiás, uma rede de mulheres e de movimentos sociais que atuam como parceiros e parceiras na luta social. Essa rede sai das atuações particulares e consegue se consolidar pela atuação coletiva, a partir da organização conjunta de movimentos que se articulam pela criação de políticas públicas voltadas aos direitos plenos das mulheres, sobretudo das mulheres negras periféricas.

#### **4.2 Eu, Dandara**

Conheci o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado no início do ano de 2018, por meio de uma amiga que me indicou como *videomaker* a integrantes do projeto *Investiga Menina!*. Esse é um dos projetos realizados pela ONG, que mescla ciência a saberes tradicionais. O *Investiga Menina!* acontece desde 2015, em uma parceria entre o grupo e o Laboratório de Pesquisas em Educação Química e Inclusão da Universidade Federal de Goiás (LPEQI/UFG), na cidade de Goiânia, estado de Goiás. O projeto é coordenado pela professora Anna Canavarro Benite e promove vivências entre cientistas negras de reconhecimento nacional e internacional com meninas e meninos negros de uma escola pública localizada em um bairro periférico de Goiânia, na busca por incentivar que, principalmente, meninas negras sigam carreiras científicas.



**Figura 9** – O projeto Investiga Menina!



Fonte: Arquivos da ONG.

Fui convidada, então, a realizar a cobertura audiovisual das vivências que o projeto promovia e a produzir vídeos sobre a trajetória pessoal e profissional das cientistas participantes. De 2018 a 2020, participei do projeto *Investiga Menina!*, produzindo 19 minidocumentários sobre a trajetória de cientistas negras. Desde então, passei a frequentar com constância a sede das Dandaras e fui me aproximando de outras pessoas do grupo, para além do projeto. Participei de ações, reuniões, confraternizações e eventos da ONG, além de eventos externos junto às Dandaras. Sempre filmando ou fotografando atividades relacionadas ao grupo, a presença da câmera comigo também se tornou costumeira às mulheres do coletivo. Isso refletiu na potencialização do desejo de registrar ações do grupo, para marcar a história do movimento negro feminista em Goiás, mas também como tática de visibilidade à organização.

**Figura 10** – Registros audiovisuais de Dandaras



Fonte: Arquivos da ONG.

Em busca de criar memórias imagéticas e audiovisuais, as irmãs ialodês Marta e Anadir recorreram a mim em vários momentos para o registro de atividades importantes da organização, bem como para auxiliá-las em assuntos de comunicação, tecnologias e novas mídias digitais. Em 2019, fui chamada para participar de uma confraternização entre Dandaras referente ao fechamento do projeto *Mulheres que Transformam Lixo em Lucro*, que também é realizado pela organização, em parceria com o Coletivo de Mulheres da Companhia de Urbanização de Goiânia (Comurg) e coordenado por Anadir.

**Figura 11** – Projeto *Mulheres que Transformam Lixo em Lucro*



Fonte: Arquivos da ONG.

Nesse projeto garis, catadoras, jardineiras, outras mulheres relacionadas à Comurg e também mulheres da comunidade externa se tornam artesãs, aprendendo a transformar materiais tidos como lixo em produtos artesanais com potencial de comercialização. Eu estava grávida e, a poucos dias do evento, me deparei com a circulação de um convite coletivo para participação das Dandaras em um chá de fraldas surpresa, organizado por Anadir e Marta, como mostra a figura 12 a seguir.

**Figura 12** – Formas de solidariedade de Dandaras



Fonte: Arquivos da ONG.

O Chá de Fraldas foi uma ação de solidariedade das Dandaras direcionada a mim e ocorreu junto à festa de fechamento do projeto *Mulheres que Transformam Lixo em Lucro*. Fui abraçada por muitas Dandaras em uma ação inesperada de afeto e solidariedade, como registrado pelas fotos trazidas na figura 13.

**Figura 13** – “Um abraço negro traz felicidade”<sup>67</sup>



Fonte: Arquivos da ONG.

Em meio a muitos abraços, a música *Sorriso negro*, composta por Adilson Barbado, Jair Carvalho, Jorge Portela e Mario Lago e eternizada na voz de Dona Ivone Lara, se tornou um símbolo pessoal desse momento de acolhimento. Com a sensação de pertencimento, ganhei

<sup>67</sup> Trecho da música *Sorriso negro*, composta por Adilson Barbado, Jair Carvalho, Jorge Portela e Mario Lago e eternizada na voz de Dona Ivone Lara, em 1981.

fraldas, roupas de bebê e trocas afetivas em um momento de vulnerabilidade emocional. Se sentir parte e ser acolhida é de grande valia para mulheres negras, que se fortalecem pelo afeto.

Desde a minha primeira visita à sede do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, percebi o acolhimento pela sensação de familiaridade com o espaço onde está sediada a ONG. Essa sensação só é possível pela acolhida das mulheres que gerem o lugar recebendo quem ali chega. A casa simples, sempre com um lanche, um almoço, um café ou uma conversa sendo oferecida, cheia de gente falando alto em cada cômodo, se assemelha a uma experiência familiar de casa de vó, de mãe, ou de tia, onde quem chega fica à vontade. A característica de familiaridade se faz junto à experienciação do compartilhamento do que alimenta, do que nutre e do que fortalece. Há uma preocupação evidente das ialodês e de outras Dandaras, em fazer das atividades na sede, momentos de partilha inclusive pelo empenho da realização de refeições compartilhadas. A sede transparece a experiência de uma casa, de um local de acolhimento, muito porque quem chega em algum momento de atividade do grupo, vai se deparar com o convite à alimentação comunitária. Esse convite é uma forma de instigar um chamado para também se *juntar a nós*, para compartilhar não só a comida, mas o trabalho e a vida.

**Figura 14** – “Em torno da mesa da partilha da vida, dos trabalhos e da comida”<sup>68</sup>



Fonte: Arquivos da ONG.

<sup>68</sup> Frase de Marta Cezaria que legenda uma foto, registrando, no blog da ONG, um momento de atividades de trabalho e alimentação compartilhada entre Dandaras. Disponível em: <<https://mulheresnegrasdandaranocerrado.blogspot.com/search?updated-max=2020-03-10T09:58:00-07:00&max-results=500&start=17&by-date=false>>. Acesso em 09 set. 2021.

Propositalmente, as refeições comunitárias no grupo são articuladas para facilitar a vida de mulheres negras, tanto integrantes da ONG como da comunidade em geral, que teriam que gastar dinheiro comendo na rua, ou que teriam de fazer a fome esperar até chegarem em suas casas, depois de atravessarem a cidade, muitas vezes pegando duas, três ou mais conduções até seus bairros. As Dandaras entendem que a maioria das mulheres que compõem o grupo ou que estão ali, as vezes pela primeira vez, são pessoas periféricas, de baixa renda e que, para participarem das ações da organização, se movem de bairros distantes ou mesmo de cidades próximas, empenhando tempo, dinheiro e disponibilidade para estarem presentes. Pensar em alimentações compartilhadas é uma forma de solução colaborativa, que possibilita a redução de danos a mulheres periféricas em um nível pontual do cotidiano de cada uma.

Na primeira vez em que estive na sede da ONG, fui recebida com o convite à refeição compartilhada e desfrutei de um café da manhã e de um almoço farto de comidas e conversas. Me sentei à mesa junto a algumas Dandaras e, ali, dialogamos sobre assuntos diversos, corriqueiros e sobre experiências comuns do dia a dia. Aproveitei a mesa dividida no café-da-manhã para entender melhor o projeto Investiga Menina!, ao qual eu havia sido convidada a participar como *videomaker*.

Passada a refeição compartilhada da manhã, as atividades do projeto começaram e as duas cientistas convidadas fizeram suas falas relatando suas trajetórias pessoais e profissionais de dificuldades e superações. Entre a fala das cientistas e as interações muito engajadas do público presente, eu realizei a captação de imagens das atividades. O evento foi marcante para mim já que ali se priorizavam falas sobre múltiplos fazeres profissionais e, sobretudo, sobre experiências de superação de pessoas negras. As pessoas que ali estavam detinham um olhar sobre a vida que transcendia o racismo e superava as violências do cotidiano.

Pela participação de muitas pessoas presentes, o evento se estendeu e ultrapassou em horas o horário que estava previsto para seu término. Eu ainda precisava realizar duas entrevistas gravadas, uma com cada cientista participante sobre suas trajetórias individuais de resistência. Eu e as pessoas envolvidas no projeto decidimos coletivamente gravar somente com a cientista Sônia Guimarães, física e única professora negra do Instituto Tecnológico de Aeronáutica (ITA), que, por morar em São José dos Campos, em São Paulo, só teria aquele momento para a entrevista. Ficou acordado que eu gravaria a segunda entrevista com a bióloga e professora da Universidade Federal de Goiás (UFG) Vera Lúcia Klein em outro momento, já que ela morava em Goiânia, assim como eu.

Me realizei gravando 40 minutos de entrevista com Sônia Guimarães e dali fomos para o almoço, na segunda refeição compartilhada do dia, já com poucas pessoas presentes no local. Depois de mais conversas e de cada uma das pessoas presentes contribuir minimamente com a limpeza do que sujou no almoço, voltei para casa. Ao longo da semana eu editei o material para o Investiga Menina!, extremamente realizada por, depois de anos, voltar a trabalhar com audiovisual, em uma perspectiva de continuidade, proporcionada por meu vínculo ao projeto. A minha realização também foi com o retorno positivo que o vídeo produzido proporcionou ao projeto e ao meu trabalho. Dali a frente, me surgiram muitas oportunidades de outros trabalhos na área do audiovisual e o meu interesse em aprimorar aflorou. E assim eu esperava, cheia de expectativas, pelos próximos trabalhos junto ao projeto, que seriam realizados a cada dois meses, por cerca de dois anos, e pelas trocas que eu teria com as Dandaras.

Ao longo de quatro anos, minha participação foi se fortalecendo à medida em que fui doando tempo e trabalho ao Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. Estive nos bastidores da realização de ações do grupo, na busca por formas de dar continuidade aos trabalhos da ONG, em um cenário de crise, em decorrência da pandemia de Covid-19. Na crise sanitária, os projetos realizados pela ONG tiveram uma pausa forçada, em razão da impossibilidade de realizar eventos presenciais que retornam em incentivo financeiro à organização e em razão também da falta de financiamento e da escassez de recursos obtidos por editais. Como girou pouco dinheiro captado na organização desde o início da pandemia em março de 2020, o grupo foi ameaçado com a perda da sede alugada, já que acumulou dívidas administrativas de mais de um ano. Me engajei voluntariamente na realização de uma campanha de financiamento coletivo, em buscar editais e também em escrever projetos para o coletivo. Nesse trabalho, acabei imergindo mais ainda na história e na vida institucional do grupo, com acesso também a documentos importantes de sua consolidação desde a sua fundação.

Acessar burocracias da ONG e perceber as relações interpessoais que coexistem às relações institucionais das Dandaras me fez participar e observar conflitos, brigas, tensões, divergências de interesses e perspectivas que culminaram e culminam em distanciamentos e aproximações pessoais entre várias integrantes. O lado conflituoso do grupo que habita os bastidores, os burburinhos e as entrelinhas de uma convivência mais superficial não é perceptível a quem chega, mas não se torna parte. Nesse contexto de um contato ou convivência menos profunda, a imensidão das ações das Dandaras é o que prevalece, dando a impressão de que não há dissensos e brigas entre as integrantes do grupo. As divergências e contradições só se mostram para quem demora. É no conflito, nas negociações de confrontos e tensões que a

dialética se dá e que a diversidade se mostra como caminho de diálogo e de convivência. São pelas diferenças e seus embates que a diversidade existe e coexiste. É no dissenso que é possível chegar a um denominador comum, que é a imensidão das ações das Dandaras na luta pela autonomia e emancipação de mulheres negras, superando todos os contrastes presentes em um grupo com dezenas de mulheres diversas atuando na gestão recente da ONG.

Entre diálogos, conflitos, consensos, observações e participação, naturalmente fui realizando um trabalho etnográfico por meio das vivências e da convivência junto ao grupo, mediadas pelos registros fotográficos e audiovisuais que fiz de atividades e momentos vividos pelas Dandaras. Ao passo em que fui estruturando minha pesquisa sobre as táticas de resistências de mulheres negras desembocando em processo comunicativos do cotidiano, fui dialogando e tendo a aprovação das principais Dandaras, nos bastidores, sobre o desenvolvimento da pesquisa. Também publicizei a investigação coletivamente em reuniões do grupo e fui tendo o apoio de mais interlocutoras para o desenvolvimento do estudo.

Em paralelo aos diálogos interpessoais sobre a pesquisa, fui mapeando todos os registros que fiz do grupo, revisitando fotos e vídeos de ações e eventos. Nesse trabalho de resgate, realizei transcrição de falas; escrevi relatos de experiências; documentei conversas com algumas Dandaras que me vieram à memória pela imersão em fotos e vídeos; registrei narrativas e impressões pessoais sobre acontecimentos etc. Pela formalização tardia da minha intenção de pesquisar o grupo, meu caderno de campo foi digital, sendo construído concomitantemente à minha revisitação da memória, com base no meu processo de recapitular narrativas a partir de imagens e dos registros audiovisuais.

### **4.3 O despertar de potencialidades adormecidas**

Trazer em narrativa o episódio pessoal da minha chegada ao Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado condiz com minha intenção de pontuar sobre o quanto as Dandaras cumprem o papel de despertar potencialidades adormecidas em mulheres negras. Iniciei minha relação com as integrantes da organização por meio do trabalho de *freelancer* em audiovisual, nessa busca do grupo por priorizar inserir mulheres negras em ações que gerem renda. Contudo, também fui despertada para potencialidades que estavam latentes. Com o convívio com o grupo, pude reavivar e ressignificar três formas de práticas teórico-metodológicas no meu fazer profissional e acadêmico. Fui despertada para: 1) um reencontro com a prática profissional do

audiovisual; 2) repensar o meu olhar e minhas pesquisas sobre relações étnico-raciais a partir da interseccionalidade; 3) um novo interesse no fazer etnográfico.

#### *4.3.1 Reencontro com a prática profissional do audiovisual*

Me tornar uma Dandara me trouxe a um reencontro comigo mesma, no sentido de que esse foi o ponto de intersecção para retomar momentos-chave que marcaram a minha vida profissional de jornalista, pesquisadora e militante. A partir do primeiro ponto que coloco sobre esse reencontro, retomei a prática profissional de produções audiovisuais, o que me recolocou em contato com os caminhos trilhados na minha graduação em Jornalismo. Foi na graduação que vivi um fascínio com a comunicação comunitária e com a possibilidade de fazer cinema de baixo orçamento, com produções compartilhadas de vídeos com povos indígenas, quilombolas e com grupos vulnerabilizados socialmente. Nessas produções, o diálogo, o respeito e o planejamento conjunto sobre a decisão de narrativas e/ou de cenas a serem gravadas eram elementos que possibilitavam a produção compartilhada de produtos audiovisuais.

**Figura 15** – Eu, Dandara, em reencontro com produções audiovisuais



Fonte: Arquivo pessoal.



Foi durante a minha graduação que experienciei uma vivência antropológica de fazer cinema compartilhado junto à comunidade candomblecista *Ilê Ibá Ibomim*, que deu origem ao filme *Colofé*<sup>69</sup>, realizado em 2011 por mim e pela jornalista Mariza Fernandes, que também era estudante à época. As fotos da primeira fileira da figura 15 mostram parte do processo de produção do filme. Como graduanda, pude também passar alguns dias no quilombo Kalunga, localizado na região nordeste do estado de Goiás, realizando o registro audiovisual de memórias orais de Tio Lúcio, um senhor quilombola que vivia junto com sua esposa Tia Joana no quilombo. Essa vivência está representada pela segunda fileira de fotos da figura 15. Experienciei também acompanhar o processo formativo em cinema de jovens das etnias Bororo e Xavante, em uma das edições do Curso de Formação de Cineastas Indígenas na Aldeia Xavante de Sangradouro, no estado de Mato Grosso, em 2012, junto ao projeto de extensão Aldeia Digital<sup>70</sup> - realizado pela UFG e coordenado à época pelo professor Rafael Franco Coelho -, como ilustrado pela terceira fileira de fotos da figura 15.

#### 4.3.2 As relações étnico-raciais a partir da interseccionalidade

O segundo ponto que levanto sobre o meu reencontro comigo mesma a partir da construção de uma relação com as Dandaras é sobre a consolidação de um olhar interseccional sobre o estudo das relações étnico-raciais. A interseccionalidade, em linhas gerais, se trata de uma sensibilidade analítica de percepção das relações sociais sendo marcadas pela intersecção de opressões que se atravessam e se tornam indissociáveis. Tais opressões são fruto de sistemas e de estruturas de poder que se manifestam, de forma interrelacionada, por meio dos marcadores sociais de raça, gênero, classe, localidade, orientação sexual, etnia, geração, capacidade etc. Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) reconhecem as múltiplas dimensões que o entendimento e o uso do conceito de interseccionalidade podem tomar na atualidade, já que ela funciona como ferramenta analítica para abordar um vasto campo de problemas sociais. Embora haja muitos usos, há um consenso sobre a descrição genérica de interseccionalidade, que se

---

<sup>69</sup> *Colofé* é um filme realizado entre 2010 e 2011 sobre a casa de Pai João de Abuque, o homem que trouxe o candomblé para o estado de Goiás. O filme retrata as vivências da família de Pai João dividindo a casa entre atividades do cotidiano familiar e atividades religiosas. O documentário está disponível em: < <https://vimeo.com/35519499>>. Acesso: 27 set. 2021.

<sup>70</sup> “El proyecto Aldea Digital tiene como objetivo la educación mediática de los A’uwẽ Xavante de la aldea Sangradouro, ofreciendo talleres de creación de blog, películas de animación, video documental y cartelera. Las actividades de los talleres incluyeron el registro, la documentación y la descripción escrita y audiovisual de las prácticas culturales del pueblo Xavante y su posterior difusión, publicación y transmisión por Internet” (COELHO, 2020, p. 2-3).

refere à percepção de relações de intersecção de poder influenciando as relações sociais em sociedades caracterizadas pela diversidade, segundo as autoras.

Carla Akotirene (2019) alerta para um possível engano de se pensar a interseccionalidade se tratando apenas de múltiplas identidades. O termo se refere a um arcabouço teórico, metodológico e a um instrumento prático que possibilita a análise de relações complexas, em interação estrutural a seus efeitos políticos e legais, de acordo com a autora. A interseccionalidade se inaugura como construção teórico-metodológica a partir da condição da mulher negra, transpassada por múltiplas opressões no sistema-mundo do capitalismo. Ela “nos mostra como e quando mulheres negras são discriminadas e estão mais vezes posicionadas em avenidas identitárias, que farão delas vulneráveis à colisão das estruturas e fluxos modernos” (AKOTIRENE, 2019, p. 37).

O termo interseccionalidade foi cunhado no chão das ciências jurídicas, área de formação da professora e pesquisadora Kimberlé Crenshaw, que o inaugurou em 1989, no artigo *Desmarginalizando a intersecção de raça e sexo: uma crítica feminista negra da doutrina antidiscriminação, teoria feminista e políticas antirracistas*<sup>71</sup>.

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

A interseccionalidade, portanto, nasce e se corporifica pela prática teórico-metodológica de feministas negras, ao pensar raça, classe e gênero como condições indissociáveis da mulher negra. Assim, conceitualmente, ela surge nos Estados Unidos, pelas aplicações intelectuais de Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins, Angela Davis, bell hooks, dentre outras autoras, mas ela também se multilocaliza, em tempo e espaço, na práxis de feministas negras latino-americanas. Com isso, temos um diálogo multilocalizado e simultâneo sobre o pensar interseccional nas epistemologias feministas negras, tanto no eixo norte como no eixo sul. Nesse sentido, intelectuais como Lélia Gonzalez (1988), que inaugurou o conceito de amefricanidade, e Beatriz Nascimento, que analisou a condição da mulher negra

---

<sup>71</sup> Tradução minha. No original: “Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics”. Disponível em: <<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>>. Acesso em: 15 abr. 2020.

transatlântica no contexto da transmigração, já dialogavam com a interseccionalidade. Isso, antes mesmo da fundação e difusão de seu conceito.

O fato é que a práxis política de feministas negras se vale das premissas da interseccionalidade para desnaturalizar as múltiplas e concomitantes condições de subordinação de mulheres negras. Como um instrumento de movimentos antirracistas e feministas, “a interseccionalidade se refere ao que faremos politicamente com a matriz de opressão<sup>72</sup> responsável por produzir diferenças, depois de enxergá-las como identidades” (AKOTIRENE, 2019, p. 28).

O Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado faz uso da prática metodológica interseccional, o que me levou à sensibilidade analítica de trilhar caminhos teóricos-metodológicos pensando a mulher negra atravessada por “opressões que se entrelaçam” – como colocado por Patricia Hill Collins (2000) - e pelo potencial de resistência diante de sistemas de subordinação.

#### 4.3.3 O fazer etnográfico

O terceiro e último ponto que considero como um despertar de potencialidades adormecidas a partir no meu encontro com Dandaras e comigo mesma tem relação com a consolidação de um novo interesse no fazer etnográfico, que, por sua vez, se entrelaça diretamente à sensibilidade analítica de um olhar interseccional sobre a vida de mulheres negras. Como jornalista em formação, eu já havia construído vivências etnográficas junto a uma comunidade candomblecista, a povos indígenas e quilombolas. Entretanto, o fazer etnográfico com o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado foi se construindo a partir do denominador comum entre integrantes do grupo e eu, que se refere ao compartilhamento da condição de ser negra e mulher.

Dividir a condição de ser negra e fazer parte do grupo significa que o que vivencio em comum com as Dandaras também faz parte da *descrição densa* da minha investigação. Essa expressão se refere ao que Clifford Geertz (2008) entende como a própria etnografia. Ou seja, para ele, a descrição densa é a escrita dos nossos dados, que são, por sua vez, a nossa construção sobre as construções de outras pessoas. Em outras palavras, a descrição densa é um processo interpretativo que requer vivência, compreensão e atribuição de significações em relação a

---

<sup>72</sup> Pela perspectiva de Patricia Hill Collins (1989), os marcadores sociais que versam sobre diferenças, tais como raça, classe, gênero, etnia, orientação sexual etc., são matrizes de opressão, já que versam também sobre a instituição de desigualdades sociais.

gestos, ações, pensamentos, costumes, acontecimentos particulares etc. de um grupo. Quem faz etnografia enfrenta uma

multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele [o etnógrafo ou etnógrafa] tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 2008, p. 7).

Na etnografia, portanto, atuamos com o deciframento de códigos, apreendendo estruturas de significação de um grupo e, posteriormente, apresentando toda essa complexidade interpretada por meio de registros, que podem ser escritos, imagéticos, audiovisuais etc. Nessa interpretação da complexidade que está por trás das mínimas ações de participantes do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, a sensibilidade analítica da interseccionalidade caminhou junto à vivência etnográfica, apontando para o fato de que etnografia não é método e sim uma construção teórico-metodológica, como defende Mariza Peirano (2014).

O fato é que o caminho teórico de análise sobre especificidades do grupo, não se dissocia da prática, do acompanhar mulheres do coletivo cotidianamente em um contexto grupal. Portanto, teoria e método se constroem juntos e se complementam na compreensão e interpretação dos processos de resistências que mulheres negras empenham no dia a dia. Nesse sentido, se as ações das Dandaras em seus cotidianos e nas relações interpessoais - e também as ações institucionais da ONG - têm como chão o feminismo negro e a interseccionalidade, não é possível que eu realize uma etnografia do grupo sem me assentar sob essa mesma forma sensível de percepção das relações de poder a partir do intercruzamento de opressões sobre a condição de ser uma mulher negra.

Saber que teorias e caminhos metodológicos são práticas conjuntas e que se interferem mutuamente, dá fundamento para compreender o porquê "a etnografia abala nossos estilos de vida e nossas ideias de existência; abala nossa crença moderna na referencialidade dos sentidos e impõe uma reflexão sobre a multiplicidade de modos de vida" (PEIRANO, 2014, p. 385). É nesse sentido que a autora refuta o caráter de "detalhe metodológico" da etnografia - perspectiva muito abrangente no campo da comunicação - e destaca o seu caráter teórico, já que ela permite,

a nós, questionarmos pressupostos no contato com novas associações e possibilita também mudanças de pontos de vistas teóricos.

Pude vivenciar a transformação de perspectivas, me atendo a um olhar interseccional fruto do feminismo negro reivindicado pelo grupo, à medida em que o meu convívio foi se construindo e o processo de identificação e reconhecimento enquanto uma Dandara também foi acontecendo. O movimento negro como educador, perspectiva trazida pela professora Nilma Lino Gomes (2018) - que comandou o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, no governo de Dilma Rouseff – me educou ao olhar interseccional do feminismo negro. Como uma Dandara, minha investigação perpassou pela sensibilidade analítica de agregar, em observação e escrita, as experiências comuns de mulheres negras, as quais eu também experiencio. Isso me apontou para a necessidade de realizar uma etnografia e, em certa medida, uma autoetnografia, passando pelo empenho epistemológico de me colocar na experiência e na escrita sobre ser mulher negra e sobre ser Dandara, na minha prática teórico-metodológica.

A autoetnografia se embasa no vivido, no não dito e se faz por meio da escrita. Ela advoga “contra determinadas invisibilidades e silenciamentos, ao mesmo tempo em que ressaltam a importância da narração, em especial da narração pessoal, nas ciências humanas e sociais”, de acordo com a antropóloga Fabiene Gama (2020, p. 190). Se a condição de ser negra e de ser Dandara é dividida por mim e pelas participantes do grupo, a autoetnografia vem para ser complemento da etnografia, na medida em que o meu processo de escrita, de rememoração de fatos e de escrever narrativas sobre o grupo de mulheres, também é uma forma de conhecimento.

Sendo um conhecimento criado através da narração (verbal, mas também através de outros meios), [a autoetnografia] é uma forma de produzir conhecimento que se engaja profundamente com práticas representacionais e éticas: o uso da metáfora, de textos confusos, da escrita experimental, as formas poéticas e a ruptura do tempo linear são alguns dos dispositivos que caracterizam trabalhos autoetnográficos contemporâneos (Grant, 2014). Ao desafiarem as normas e fronteiras representacionais e experimentar com as formas, estruturas e conteúdos, trabalhos autoetnográficos investem na expressão das emoções como uma forma de abordagem cultural e apresentam como autoras pessoas encarnadas. Dessa forma, eles ampliam o que se pode dizer sobre determinados assuntos, pessoas e instituições, e até mesmo sobre a disciplina antropológica (GAMA, 2020, p. 190).

A autoetnografia tem uma função complementar à etnografia porque ela envolve uma subjetividade que é construída social e coletivamente. Assim, essa subjetividade se manifesta de forma individual, mas se faz e fala sobre uma coletividade, visto que processos de

subjetivações, de formação de pensamentos e formas de ações são sempre construções sociais. De um lado, a autoetnografia traz a dimensão de um eu sendo afetado e afetando, produzindo sentidos e narrativas a partir de suas experiências e emoções. Uma vez que esse eu participa do grupo de mulheres etnografado, esse eu fala, age, abraça, se desentende e interfere no grupo a partir das relações intersubjetivas. Ao mesmo tempo, do outro lado, a etnografia traz a dimensão coletiva, muito além de um eu, porque dá visibilidade a narrativas de pessoas que são diversas, que conflitam e que tensionam pontos de vista sobre o grupo.

#### **4.4 Dandaras em afrocentricidade**

Ao longo de quatro anos, fui me tornando parte, na medida em que as vivências junto ao coletivo me impactaram e transformaram o meu olhar sobre o estudo das relações étnico-raciais, outrora muito marcado pela priorização de narrativas de violência que atingem a população negra. A ênfase somente na violência imposta descarta o protagonismo de resistência nas lutas de quem vive em diáspora e escamoteia a percepção de uma anterioridade africana – perspectiva sugerida por Jurema Werneck (2005) – de muito antes e de muito além do domínio ocidental.

É nesse sentido que, se a história do povo africano e de toda a sua descendência vivendo em diáspora se prende ao colonialismo e ao escravismo na América, a luta, a resistência à toda violência, as táticas de sobrevivência e as formas de transgressão ficam escondidas sob os panos da violação. Isso nos submete duplamente: primeiro pela violência consumada contra a população negra, segundo pela supressão da nossa consciência sobre nossa própria história.

O fato de que africanos foram transferidos fisicamente da África para as Américas e escravizados criou um deslocamento intelectual, filosófico e cultural que durou quase 500 anos nas Américas. O fato de que a África foi invadida e conquistada e governada por nações árabes e depois europeias por centenas de anos significou que a descoberta da agência africana, mesmo no continente, se tornou uma tarefa complexa. A projeção das culturas árabes e europeias como superiores em virtude da agressividade e dominação de suas doutrinas religiosas acompanhou a ideologia da inferioridade da negritude. Nos tempos modernos, uma hegemonia europeia de ideias, informações, conceitos e valores invadiu os africanos de uma maneira tão violenta física e intelectual que nós, africanos, muitas vezes perdemos o sentido de nosso próprio centro cultural (ASANTE, 2016, p. 13).

O processo de colonialidade continua em curso por meio dessa perda de localização e pela perda de referências da anterioridade do legado africano. A filósofa Katiúscia Ribeiro e o filósofo Valter Duarte Moreira Junior (2019) utilizam a expressão “colonização mental” para

se referir à dominação cultural, social, política e econômica que localiza a Europa como única referência de civilização. A imposição de um único paradigma de conhecimento, filosofia, ciência, arte e cultura, ao longo de todos esses anos, distorceu as identidades e práticas culturais negras, como aponta a autora, e criou um senso de inferioridade, localizando o povo negro sempre à margem da hegemonia europeia.

Essa marginalidade se mostra como se fosse uma certa dependência da existência africana em relação à existência da história ocidental. E essa *dependência* da colonização, por sua vez, significa que os povos africanos e seus descendentes estão sempre à margem da história, caracterizando, assim, uma posição de desagência do povo negro em seu próprio mundo, de acordo com filósofo Molefi Kete Asante (2009).

A desagência é um tipo de desvinculação, de desconexão com nossa história, com nossos ancestrais, que nos afasta de saberes, de valores culturais, éticos e espirituais de uma anterioridade africana. Nesse sentido, o conceito de desagência se assemelha ao conceito de epistemicídio trazido por Sueli Carneiro (2005) quando ambos se referem a uma oposição à agência da pessoa negra. Ambos os termos não tratam somente da marginalização do povo negro, mas da negação de sua presença, de seu significado, de sua imagem e de suas atividades, ainda em concordância com a perspectiva de Molefi Kete Asante. Para ele a desagência “é uma realidade negada, a destruição da personalidade espiritual e material da pessoa africana” (ASANTE, 2009, p. 95).

A associação do ser negro ou negra ao que é violento ou a visibilidade dada à submissão colonialista é um modo de enxergar pelos olhos do colonizador e, portanto, é uma forma de desagência que continua a corroer a personalidade espiritual e material da pessoa africana que o autor menciona. É importante pontuar que, quando ele se refere ao ser africano, há um extravasamento da noção socioespacial da naturalidade continental. A noção sobre ser africano ou africana<sup>73</sup> se desvincula do entendimento genérico sobre a ideia de que, por exemplo, quem nasce no continente América seja americana ou americano, ou de que quem nasce na Ásia seja asiática ou asiático. O ser africano ou africana tem relação com uma conexão em África e

não se trata de um termo essencialista, ou seja, não é algo que se baseie simplesmente no “sangue” ou nos “genes”. Muito mais do que isso, é um construto do conhecimento. Basicamente, um africano é uma pessoa que participou dos quinhentos anos de

---

<sup>73</sup> Nos textos traduzidos de Molefi Kete Asante (2009, 2016) aparecem somente o termo *africano*. A partir daqui, utilizarei junto ao termo do autor, o termo *africana*, de forma a contemplar uma sensibilidade analítica de leitura também sobre gênero.

resistência à dominação europeia. Por vezes pode ter participado sem saber o que fazia, mas é aí que entra a conscientização. Só quem é conscientemente africano – que valoriza a necessidade de resistir à aniquilação cultural, política e econômica – está corretamente na área da afrocentricidade. Não significa que os outros não são africanos, apenas que não são afrocentrados. Os brancos do continente africano que nunca participaram da resistência à opressão, dominação ou hegemonia branca, são, com efeito, não-africanos. O fato de residir na África por si só não torna alguém africano. No final, argumentamos que a consciência, e não a biologia, determina nossa abordagem dos dados (ASANTE, 2009, p. 103).

Nesse sentido, o processo de se afrocentrar requer conscientização sobre ser africano ou africana, em uma perspectiva crítica e de luta, e se refere a uma retomada da agência da própria história, já que, ao longo do domínio colonialista, a desagência foi imposta à população negra outorgando-nos uma inferioridade inventada diante da hegemonia europeia. Podemos pensar que ser conscientemente africano ou africana, ou, em outras palavras, ser afrocentrado ou afrocentrada, se refere a um processo multilocalizado, tendo em vista que a “consciência efetiva de nós mesmos, enquanto descendentes de africanos” (GONZALEZ, 1988, p. 76) acontece em múltiplos países da diáspora.

Para alcançar essa conscientização, é necessário que se tenha em mente que o povo negro teve um lugar de partida e deve ter, nesse mesmo lugar, um local de retorno, por menos físico que este o seja. Esse local de partida e de retorno em África condiz com a necessidade de resgate da anterioridade à história ocidental. Isso significa dizer que, “tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora” (ASANTE, 2009, p. 93).

Se conscientizar sobre um local de partida e de retorno permite visualizar a conexão que liga os povos africanos ancestrais aos seus descendentes que, material e espiritualmente, se conectam. Ou seja, há uma conexão africana que vincula quem vive no continente hoje, que Molefi Kete Asante (2009) trata como uma conexão interna, e a quem vive fora dele, ao qual o autor se refere como uma conexão externa. Ter a percepção dessa conexão nos permite iniciar o caminho da afrocentricidade, que se refere basicamente a uma retomada de protagonismo histórico, cultural e político, por meio da agência negra nos processos sociais.

O afrocentramento tem relação com um reposicionar a pessoa negra enquanto sujeita de sua própria história e não mais como vítima ou objeto, como aponta Molefi Kete Asante (2016). Não se trata de instituir um novo tipo de hegemonia, a *afrocêntrica*, em oposição à hegemonia eurocêntrica. Pelo contrário, se trata de construir uma contra-hegemonia frente a essa perspectiva das dicotomias, que é por si só, própria da mentalidade ocidental. A



afrocentricidade “é uma perspectiva particular para a análise que não procura ocupar todo o espaço e o tempo como o eurocentrismo tem feito com frequência” (ASANTE, 2016, p. 17).

Se afrocentrar é, nesse sentido, buscar e retomar as agências roubadas do povo africano, em um processo de se libertar também da “colonização mental” em que vivemos. A afrocentricidade tem relação direta com a categoria da amefricanidade sugerida por Lélia Gonzalez (1988). Entretanto a intelectual brasileira assinala a necessidade de nós, que somos oriundos da realidade do continente americano, marcarmos nossa localização amefricana e não africana.

Partindo de uma perspectiva histórica e cultural, é importante reconhecer que a experiência amefricana diferenciou-se daquela dos africanos que permaneceram em seu próprio continente. [...] Não se pode deixar de levar em conta a heroica resistência e criatividade na luta contra escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação. Justamente porque, enquanto descendentes de africanos, a *herança africana* sempre foi a grande fonte revificadora de nossas forças. Por tudo isso, enquanto *amefricanos*, temos nossas contribuições específicas para o mundo panafriano. Assumindo nossa *Amefricanidade*, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem *todos os amefricanos* do continente (GONZALEZ, 1988, p. 78).

Pela concepção de Lélia, no Brasil, a população negra não deve ser designada como africana, como coloca Molefi Asante (2009), mas sim amefricana *do Brasil*, para diferenciar de outros países em que pessoas negras também vivem em diáspora. Nossa amefricanidade, contudo, segue a perspectiva da afrocentricidade porque tem, em África, a localização do ponto de partida de nossa história e do lugar de retorno, ao qual nos voltamos para nos fortalecer e nos reavivar. É nesse sentido que, como um povo amefricano, o único caminho possível para se pensar a agência do povo negro é pela conscientização sobre o legado da anterioridade, para que vejamos a nós mesmos como sujeito de nossa própria história e da história do mundo também, em uma reorientação sobre nossa localização, que não à margem da Europa. É por essa estrada que caminha a perspectiva epistemológica da afrocentricidade.

Embora o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado não reivindique a afrocentricidade como perspectiva teórica-metodológica de ações do grupo e nem suas participantes se autodesignem como amefricanas, a prática de suas ialodês e de integrantes do coletivo apontam para a orientação da mulher negra enquanto agência em termos econômicos, políticos, culturais e sociais. Isso porque as mulheres negras que passam pela organização são percebidas e despertadas para suas possibilidades de agência, que significa a capacidade de se

valer de recursos psicológicos e culturais necessários na busca pela liberdade humana, nos termos de Molefi Kete Asante (2009), e pela emancipação, acrescento.

As Dandaras atuam pela perspectiva da afrocentricidade, porque, em suas ações, praticam duas das ideias centrais dessa epistemologia, que são o processo de conscientização e de agência de pessoas negras. O grupo promove a conscientização de mulheres negras sobre a condição de serem pessoas racializadas e marcadas por outras matrizes de opressão como gênero e classe, em uma sociedade racista e patriarcal e, a partir desse despertar de consciência, o grupo atua incitando agências e transgressões.

Seguindo as características mínimas que o filósofo Molefi Kete Asante (2009) descreve sobre projetos afrocentrados, o grupo se enquadra, mesmo sem se dar conta disso, em todos os quesitos que são: “1) interesse pela localização psicológica; 2) compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito; 3) defesa dos elementos culturais africanos; 4) compromisso com o refinamento léxico; 5) compromisso com uma nova narrativa da história da África” (ASANTE, 2009, p. 96).

Sobre a característica 1, As Dandaras se interessam pela localização psicológica já que se mostram fincadas em um local de pertencimento, que coincide com a perspectiva de ter, em África, um lugar de encontro psicológico, histórico e cultural – de acordo com o filósofo -, que as colocam em centralidade – e não à margem - na vivência e na defesa de suas práticas culturais negras. A busca pelo pertencimento a um lugar produz senso de identidade e potência de ação ao coletivo.

O grupo faz valer a característica 2 já que tem um compromisso com a descoberta do lugar da pessoa negra como sujeito quando busca, em todo o seu trabalho, potencializar o protagonismo de mulheres negras. Mais do que isso, as ialodês do grupo instigam as integrantes do coletivo a reivindicarem e ocuparem espaços de poder, além de buscarem referências de protagonismo de mulheres negras em textos, ideias, perspectivas etc.

Sobre a característica 3, o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado defende elementos culturais africanos ao utilizar de “elementos linguísticos, psicológicos, sociológicos e filosóficos para defender os valores culturais africanos” (ASANTE, 2009, p. 98). Essa característica é ainda mais perceptível, em oficinas e vivências promovidas pelo grupo que levam mulheres a se interessarem por práticas culturais negras relacionadas à estética, ao artesanato, à dança, à música etc. É possível visualizar essa relação de valoração da cultura negra nas oficinas de tranças por exemplo que o grupo realiza. Nesse espaço de troca e partilha

entre mulheres negras, há o intuito de possibilitar, ao grupo, a consolidação de uma autoestima individual e coletiva por meio da estética, como nos mostra a figura 16.

**Figura 16** – Oficina de tranças entre Dandaras<sup>74</sup>



Fonte: Arquivos da ONG.

Sobre a característica 4, há um compromisso das Dandaras com o refinamento léxico, na medida em que o grupo se põe como espaço de reaprendizagem sobre como não utilizar a linguagem a serviço do vocabulário convencional da língua portuguesa e da educação ocidental, que reduz a pessoa negra a uma condição de inferioridade. As integrantes do grupo “se engaja[m] no processo de desvelar e corrigir as distorções decorrentes desse léxico convencional” (ASANTE, 2009, p. 99) e há todo um cuidado na desconstrução de termos e ideias que corroborem, por meio da linguagem, com o racismo.

Sobre a característica 5, há um compromisso com uma nova narrativa da história da África já que há uma compreensão incipiente de que o continente africano é o berço da humanidade. Essa perspectiva inicial é a base para a compreensão de que “a cultura humana, como a própria humanidade, começa na África e atinge seu mais alto estágio, isto é, civilização, primeiro na África”, de acordo com Charles Finch III (2009, p. 174), pesquisador na área de bases africanas na ciência médica. De forma mais profunda, essa compreensão do grupo sobre o continente africano como ponto de partida da humanidade também é basilar para o entendimento de que “a civilização moderna se origina no nordeste da África, nas terras chamadas Ta-Sehiti e Kemet, mais tarde denominadas Núbia e Egito, entre aproximadamente seis mil e treze mil anos atrás” (FINCH III, 2009, p. 174).

---

<sup>74</sup> A oficina de tranças foi realizada pelas próprias integrantes do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, em janeiro de 2021.

A perspectiva das Dandaras é de que as mulheres não sejam relegadas a um segundo plano, como ocorre no pensamento ocidental, segundo Molefi Kete Asante (2009). Essa visão aponta para a perspectiva da complementaridade, presente na afrocentricidade, em que homens e mulheres têm igual importância na construção do conhecimento, ainda segundo o autor. Esse tipo de abordagem pelas vias da afrocentricidade é proveniente

do fato de elas [as mulheres] terem sido parte integrante de todas as culturas africanas desde o início dos tempos. Observando as sociedades africanas da antiguidade, é difícil encontrar alguma em que as mulheres não ocupassem altas posições. Por exemplo, as rainhas que governaram o Kemet, o Punt e a Núbia - e mais de quarenta governaram esse país - representam os mais antigos exemplos de governantes do sexo feminino (ASANTE, 2009, p. 104).

Na minha trajetória junto ao Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, nunca presenciei ou tive notícias sobre um apelo explícito do coletivo reivindicando o posicionamento do grupo pelos caminhos da afrocentricidade. Entretanto, o fato é que, por mais que não haja um engajamento teórico-metodológico, ou mesmo talvez nem haja conhecimento de muitas das Dandaras sobre o que seja a afrocentricidade ou a amefricanidade, há uma prática, que antecede a teoria, mas que, de todo modo, confirma postulados centrais dessa epistemologia. Nesse sentido, as ações de integrantes do grupo, principalmente das ialodês, são completamente afrocentradas e comprometidas com a conscientização sobre as agências do povo negro, sobretudo de mulheres negras.

#### **4.5 Irmãs cerradeiras e ialodês**

O Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado traz em seu nome a ambientação do bioma Cerrado<sup>75</sup>, que representa a resiliência ecológica e a capacidade de resistir e superar intempéries climáticas como o calor, as altas temperaturas e a seca. Com seus galhos retorcidos e caules espessos, o Cerrado é conhecido como a savana brasileira. Ele é considerado o berço das águas de todo Brasil por conter “três grandes bacias hidrográficas – Tocantins, Prata e São Francisco - com nascentes de rios que dão origem ou abastecem mais oito bacias hidrográficas, dentre elas a do Rio Amazonas, o maior rio do mundo”, segundo o pesquisador Francisco Maciel Barbosa (2017, p. 20).

---

<sup>75</sup> Grafo o bioma Cerrado com a letra inicial maiúscula para diferenciar do cerrado como tipo de vegetação.

Mesmo em processo de extinção, o Cerrado apresenta uma diversidade de ecossistemas integrados e que agem entre si, com uma intensa riqueza de fauna e flora, o que lhe confere uma grande relevância ecológica, de acordo com o professor e geógrafo Marcelo Rodrigues Mendonça (2004). O autor afirma que a flora do Cerrado é considerada a mais rica entre as savanas do mundo e sua biodiversidade é considerada uma das mais relevantes do planeta, com um grau de endemismo considerável, já que muitas das espécies que o constituem só ocorrem no bioma.

O Cerrado com suas “paisagens cerradeiras” foi construído junto ao povoamento de suas áreas, em decorrência das migrações por condições ecológicas ao longo dos últimos 12.000 anos, ainda de acordo com o autor. O bioma só se tornou o que é porque teve um processo de ocupação humana pré-histórico que o moldou, “apresentando significativas contribuições socioculturais sobre a dinâmica dos ecossistemas que compõem o Cerrado” (MENDONÇA, 2004, p. 279). O autor menciona que o Cerrado passou por um processo cultural/evolutivo para ser o que é hoje.

Essas tramas naturais-sociais foram construídas ao longo das mudanças climáticas na Terra e em relação estreita com os povos cerradeiros que “moldaram” essas áreas conforme as necessidades de sobrevivência, configurando formas espaciais a partir do uso do Cerrado numa relação acertadamente ecológica (MENDONÇA, 2004, p. 279).

Nesse sentido, o Cerrado se constitui por tramas naturais-sociais, já que seus povos cerradeiros interferiram e complementaram suas paisagens, fato que revela a essencialidade de pessoas cerradeiras para a constituição ecológica do bioma ao longo de todos esses anos. A expressão povos cerradeiros

refere-se às classes sociais que historicamente viveram nas áreas de Cerrado constituindo formas de uso e exploração da terra a partir das diferenciações naturais-sociais, experienciando formas materiais e imateriais de trabalho, denotando relações sociais de produção e de trabalho muito próprias e em acordo com as condições ambientais, resultando em múltiplas expressões culturais. Atualmente se configuram nos trabalhadores da terra, camponeses e demais trabalhadores que lutam pela terra e pela reforma agrária, territorializando ações políticas contra o capital (MENDONÇA, 2004, p. 29).

As mulheres negras com histórico de luta pela terra e as que são provenientes de uma realidade camponesa também podem ser consideradas cerradeiras por essa perspectiva, já que, de alguma forma, estabeleceram relações com áreas do Cerrado e, no campo ou não, territorializam ações políticas contra o capital e em prol dos povos cerradeiros. As mulheres

quilombolas que ainda vivem em suas comunidades, por exemplo, são representantes dessa relação socioambiental com o Cerrado.

Também é possível considerar que outras mulheres negras de origem rural ou não, que vivem em relação direta com a terra ou não, também são cerradeiras quando levam consigo o empenho por realizar ações políticas pela justiça social dos acessos à população negra. Isso significa que elas podem ser designadas como cerradeiras, mesmo vivendo em contextos urbanos, quando lutam pelo acesso da população negra à terra e aos meios de produção, ou quando lutam pela segurança alimentar, ou pelo saneamento básico e ou pela saúde pública do povo negro etc. Ser cerradeira é sinônimo, portanto, de lutar contra o racismo ambiental, na busca de possibilidades para suprir as carências de quem vive em condições socioambientais precarizadas, tal como a população negra, em geral, vive em contextos rurais ou urbanos.

Para a professora Selene Herculano (2008), o conceito de racismo ambiental condiz com as injustiças sociais e ambientais que recaem de forma desproporcional sobre grupos sociais vulnerabilizados que têm se defrontado com a chegada de grandes empreendimentos desenvolvimentistas, como barragens, projetos de monocultura, hidrovias, rodovias etc. O racismo ambiental se baseia em injustiças sociais para expelir grupos sociais vulnerabilizados “de seus territórios e desorganizam suas culturas, seja empurrando-os para as favelas das periferias urbanas, seja forçando-os a conviver com um cotidiano de envenenamento e degradação de seus ambientes de vida” (HERCULANO, 2008, p. 16).

Nesse sentido, mulheres negras que lutam contra condições degradantes no ambiente de vida de seu povo, seja nas áreas naturais do cerrado ou seja nas áreas urbanas, podem ser consideradas cerradeiras, já que se põem na contramão dos interesses do capital e de empreendimentos que ou degradam a condição de vida de grupos vulnerabilizados ou causam deslocamentos forçados desses povos para territórios marginais.

A falsa ideia introjetada no senso comum de que o Cerrado se restringe a uma vegetação pobre, sem utilidade econômica, e o esquecimento da existência de seus povos legitima uma “deliberação de políticas públicas e privadas para asseverar a ocupação ‘racional’ e indiscriminada das áreas cerradeiras” (MENDONÇA, 2004, p. 280), transformando terras supostamente improdutivas em “celeiros agrícolas” do *desenvolvimento*<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> O melhor termo seria *des(envolvimento)* para marcar a relação do crescimento econômico e da exploração do capital com a destruição do envolvimento de pessoas de suas comunidades e suas terras. Para aprofundar essa discussão, vide: COSTA, Ana Clara Gomes. Não-existências do desenvolvimento e re-existências: olhares sobre o Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros. Escritas – Revista de História de Araguaína, v. 12, n. 1, p. 12-33, 2020.

As áreas de Cerrado vivenciam uma acelerada descaracterização de seus territórios pelos assentamentos urbanos, agroindustriais e financeiros, iniciado com grãos, pecuária e com o setor sucroalcooleiro, combinados com a construção de dezenas de empreendimentos de barragens. [...] O desmatamento, a queimada, a supressão do solo, da vegetação, da fauna e dos povos do Cerrado intensificam a destruição em todos os sentidos e intensidades desse bioma (BARBOSA, 2017, p. 20).

A descaracterização dos territórios naturais do Cerrado, ocasionada pela exploração do capital, coincide a destruição da biodiversidade do bioma com o aniquilamento de sua “sociodiversidade”, representada pelas diversas tradições culturais que o bioma abriga por meio das comunidades cerratenses. “As folias, os reisados, a catira (cateretê), a sussa, as modas de viola, entre muitas outras, fazem parte do repertório de festas, ritmos e danças dos povos do Cerrado”, ainda segundo Francisco Maciel Barbosa (2017, p. 22).

A supressão de uma “sociodiversidade” no Cerrado acirra problemas como a desterritorialização de povos e culturas de seu meio natural, as migrações forçadas, o êxodo do campo para cidade, o inchaço populacional de centros urbanos etc. Todos esses problemas são uma face dos diversos processos de desigualdade sociorracial vividos pela população negra, seja em nível rural ou urbano. Sendo assim, são também frentes de lutas de mulheres negras que batalham por direitos de suas famílias e comunidades.

Contudo, assim como o Cerrado vem sendo destruído em grande medida pela devastação causada pelo agronegócio e resiste, ele é a metáfora perfeita para representar as lutas e resistências de mulheres negras. Estas, que são cerradeiras e que vivem em adversidades ambientais em um sistema que as submete. Nesse sentido, o Cerrado e as própria mulheres negras que, ecologicamente participaram de sua formação, são acometidos pela exploração do sistema, mas se mantêm em pé na resiliência. À medida em que as mulheres cerradeiras complementam o Cerrado na formação de seus múltiplos ecossistemas, elas podem ser comparadas, em importância, às suas bacias hidrográficas porque são elas que, assim como as águas, movem a vida.

O Grupo de Mulheres Negras Dandaras no Cerrado é composto por várias mulheres cerradeiras. Muitas pertencem a comunidades tradicionais, outras vieram do campo, algumas são quilombolas, outras são raizeiras, muitas fazem parte de movimentos sociais pela terra como o Movimento Sem Terra (MST), outras praticam a agroecologia; há ainda mulheres catadoras e garis, trabalhadoras da Companhia de Urbanização de Goiânia (Comurg), que estão diretamente envolvidas com a limpeza urbana. Há vários tipos de cerradeiras no grupo. Essas mulheres, como as águas doces do Cerrado, movem a vida de suas famílias e comunidades e mantêm o funcionamento de um todo social, assim como as águas mantêm os ecossistemas do

Cerrado, pensando metaforicamente. Dentre as Dandaras cerradeiras, duas delas exercem um papel-chave de liderança política, e podem ser comparadas às nascentes do Cerrado, que propiciam o nascer do movimento de toda água. As responsáveis por movimentar as águas de Dandaras são as irmãs Marta Cezaria e Anadir Cezario, que, em uma perspectiva afrocentrada, são também ialodês.

**Figura 17** – As irmãs Marta Cezaria e Anadir Cezario



Fonte: Arquivos da ONG.

Marta, calma e sábia, abraça o mundo com suas histórias e sorrisos. Anadir, enérgica e generosa, é acolhimento e justiça. Elas são corpo-política porque são presença-afirmação. Onde quer que estejam, afirmam, pela própria presença, a negritude do Cerrado como força de ação. Ambas trazem o lócus da enunciação de uma trajetória marcada pela militância negra e pelas mulheres. Elas carregam e transmitem saberes por meio das “narrativas corporais e orais, passadas de boca para ouvidos, para olhos atentos, nos diferentes espaços onde a tradição herdada é atualizada” (WERNECK, 2005, n.p.). A tradição da resistência negra as fez ialodês das Dandaras porque, ao longo de muitos anos, ambas vêm assumindo papéis de responsabilidade coletiva e de liderança, desenvolvendo ações de afirmação para construir um futuro melhor a toda uma comunidade, como afirma Jurema Werneck (2005).

Marta e Anadir são ialodês das Dandaras porque são – mais uma vez, metaforicamente - como ipês, árvore nativa do Cerrado brasileiro, que colore o seu entorno com suas flores e *germina novos caminhos*. A própria Marta criou essa metáfora sensível, em suas redes sociais, para falar de mulheres negras, quando divulgou fotografias que fez da árvore que guarda a entrada da sede do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, localizada no bairro Jardim América, na cidade de Goiânia, estado de Goiás.



**Figura 18** – Ipê em frente à sede da ONG, pelos olhos de Marta Cezaria



Fonte: Reprodução de fotos do perfil de Marta Cezaria de Oliveira no Facebook<sup>77</sup>

Marta postou 7 fotos do ipê florido e fez um pequeno texto sobre o processo de florescimento da árvore, comparando-o ao “folorecer” de mulheres negras.

Veja como é lindo semear, cuidar e ver florescer. Isso aconteceu com esse pé de Ipê Amarelo na porta da sede da Dandara no Cerrado. Hoje seu filhote floriu e a rua está em festa com ele. Nós mulheres somos semelhantes ao ipê. Momentos de secura e desafios. Momentos de alegria por algo que conseguimos realizar - folorecer. Mais ainda quando conseguimos germinar novos caminhos. Assim é o ipê. Prestes a espalhar suas sementes e caia onde quiser. Floresce se puder continuar sua geração (OLIVEIRA, 2021, n.p.)<sup>78</sup>.

O “folorecer” de Marta e Anadir, mulheres cerradeiras interioranas, com trajetórias de vidas distintas, fala muito da história do movimento negro feminista em Goiás, que tem relação direta com a criação do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. Os caminhos pessoais que as irmãs ialodês vêm trilhando enquanto lideranças políticas, confluem para a criação da ONG em busca do bem-comum de mulheres negras e também para a consolidação de uma cerradania a mulheres negras cerradeiras. Essa cerradania diverge da ideia de cidadania oriunda de uma mentalidade eurocêntrica, que exclui grande parte da humanidade e da natureza como um todo integrado, pela perspectiva do professor e comunicador popular Nilton José dos Reis Rocha (2020).

<sup>77</sup> Disponível em: <[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=10209356714430831&id=1712787484](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=10209356714430831&id=1712787484)>. Acesso em: 04 set. 2021.

<sup>78</sup> OLIVEIRA, Marta Cezaria. *Veja como é lindo semear, cuidar e ver florescer* [...]. Goiânia, 27 ago. 2021. Facebook: martacezariadeoliveira. Disponível em: <[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=10209356714430831&id=1712787484](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=10209356714430831&id=1712787484)>. Acesso em: 04 set. 2021.

A luta das Dandaras não se trata de uma busca por cidadania, que diz respeito somente à afirmação de direitos de um imperativo branco, masculino, cristão, heteronormativo e urbano. Se trata, muito diferentemente, de uma luta por cerradania, que pressupõe “direitos plenos à natureza e tudo que ela comporta” (ROCHA, 2020, p. 22). Como ialodês e pelos caminhos da afrocentricidade, Marta e Anadir buscam a cerradania às mulheres negras - que são, por sua vez, cerradeiras e parte do Cerrado.

#### **4.6 Relatos de Dandaras**

Para contextualizar a forma como as irmãs Marta Cezaria e Anadir Cezario se efetivam como ialodês na vida de mulheres negras cerradeiras, capturei relatos delas e de mais três Dandaras, totalizando cinco entrevistadas narrando suas trajetórias de vida. Realizei entrevistas em profundidade, semiestruturadas, que preveem um roteiro aberto com questões ou temáticas abordando o tema de pesquisa. Esse recurso metodológico se embasa em teorias e pressupostos definidos pela investigadora ou investigador, recolhendo respostas a partir da experiência subjetiva de uma fonte selecionada, de acordo com o pesquisador Jorge Duarte (2005). Para ele, os dados não são só colhidos, mas são também resultado de uma interpretação e reconstrução realizada pela pesquisadora ou pesquisador.

A partir de um percurso de descobertas, o autor se refere à possibilidade de “identificar problemas, microinterações, padrões e detalhes, obter juízos de valor e interpretações, caracterizar a riqueza de um tema e explicar fenômenos de abrangência limitada” (DUARTE, 2005, p. 65). Entretanto, as entrevistas em profundidade que realizei com as Dandaras extrapolam essas microinterações limitadas só pelo momento de realização das entrevistas, já que, por haver uma relação interpessoal anterior, elas se caracterizaram como mais um momento de interação e diálogo com as interlocutoras. Portanto não houve uma “pseudo conversa realizada a partir de um quadro conceitual previamente caracterizado”, como coloca Jorge Duarte (2005, p. 65).

Houve o uso da entrevista em profundidade semiestruturada não somente como uma técnica, mas como um momento de interrelação minha, enquanto entrevistadora, com as interlocutoras do Grupo de Mulheres enquanto entrevistadas, em um diálogo, de acordo com a perspectiva sugerida por Cremilda Medina (1986). A autora percebe entrevistas como uma conversação mundana de uma busca em comum, em que a pessoa entrevistadora e a entrevistada colaboram juntas. Nesse sentido, é possível afirmar que as conversações entre nós

Dandaras, sob o mote de entrevistas, teve uma mesma busca em comum que é a fala/escuta de narrativas negras e do comum. Houve também um plano metalinguístico nessas conversações/entrevistas já que elas, enquanto um momento de interação, foram utilizadas para abordarem sobre interações de mulheres negras e suas experiências comuns no cotidiano. Em outras palavras, houve e há uma busca única para que relatos sobre o comum de mulheres negras venham à tona. A etapa de conversação/entrevistas serviu, assim, como uma metodologia da fala-escuta, de modo a fazer com que mulheres negras falem e se escutem.

Ainda de acordo com Cremilda Medina (1986), entrevistas em todas as suas aplicações funcionam como uma técnica de interação social, caracterizada também como uma interrelação informativa que, inclusive, pode quebrar isolamentos individuais, sociais ou grupais, de modo a poder servir também como uma forma de pluralizar vozes. O empenho com a pluralidade de vozes foi marcado também pela tentativa de consolidar uma colaboração, ou uma interlocução de fato com a realização da pesquisa, já que, as próprias ialodês me sugeriram caminhos e propuseram nomes de possíveis interlocutoras.

A ialodê Marta foi a primeira a ser entrevistada, em uma manhã de junho de 2021. Em razão da pandemia, a entrevista com ela foi à distância, realizada e gravada pela plataforma *Google Meet*. Por ter se isolado no rancho de sua família, na zona rural do município de Cocalzinho, no estado de Goiás, e sem previsão para retornar a Goiânia, essa foi a única entrevista realizada remotamente. De semiestruturada, com um roteiro prévio de questões a serem abordadas, a entrevista passou a ser um bate-papo de contação de histórias da vida de Marta e durou cerca de 2 horas e meia.

Já a entrevista com a ialodê Anadir foi articulada em conversas por videochamadas. Quando conversamos sobre a minha intenção de realizar entrevistas para a minha pesquisa de doutorado com o grupo, ela logo se prontificou a colaborar com o que eu precisasse e, inclusive, pensamos juntas sobre com quais Dandaras realizar as entrevistas. Anadir sugeriu nomes e articulamos juntas um mesmo encontro para a realização da entrevista com ela, com Rita de Cássia Araújo e com Maria Luzinete Martins Mourão, na sede da organização, respeitando o distanciamento social e o uso de máscaras, como protocolo de segurança da pandemia de Covid-19. Assim, realizei três entrevistas semiestruturadas em uma única manhã de junho de 2021, na sede da ONG. Posteriormente, em agosto de 2022, entrevistei Deuzilia Pereira da Cruz também na sede do grupo. Essas entrevistas foram gravadas separadamente com duas câmeras, com o consentimento das interlocutoras. Cada entrevista durou cerca de 40 minutos, entremeadas por bate-papos sobre questões da organização e sobre nossas vidas pessoais.

É fato que a presença de câmeras pode interferir ou gerar algum tipo de inibição e desconforto, culminando em modificações de comportamento, de acordo com a perspectiva de Bill Nicholls (2005), fundador do estudo contemporâneo do documentário. Entretanto, o denominador comum de a conversação ser entre mulheres negras e, principalmente, entre Dandaras, quebrou esse incômodo com a cena gravada ao longo do diálogo. Isso, porque, a todo momento, a preocupação maior que tive foi de promover uma conversa aberta, afetiva, respeitosa e no tempo das interlocutoras, respeitando, inclusive, a decisão delas caso optassem por não abordar qualquer tipo de assunto.

Nessa direção de respeito recíproco, os relatos de Dandaras sobre suas vidas vieram cercados de manifestações emocionais. As conversações gravadas permitem rememorar esses momentos, com nitidez das expressões faciais e corporais, que sinalizam reações de tristeza ou de dor, ou de alegria etc. no desenrolar de determinadas narrativas. Houve comoção, houve choro, houve embargo de voz, houve risadas, piadas e confissão de emoções latentes sobre o grupo. Houve também uma imensa vontade de abraço entre nós, à medida em que as narrativas despertavam memórias caras a mulheres negras, relacionadas a dificuldades e superações de cada Dandara.

A vontade de abraçarmos a nós mesmas - explicitada nessa situação, mas que também poderia se tratar de uma metáfora sobre a vida de mulheres racializadas como negras – surge como expressão de apoio entre nós e não resultante de uma ideia de alteridade, já que não estamos nos colocando no lugar do “outro”. Esse “outro” inexistente para nós, porque somos nós que exercemos esse papel de marginalidade oriundo da “dominação conceitual branca”, afirmada por Ama Mazama (2003). Ou, nos termos da artista e escritora Grada Kilomba (2019), somos nós “o outro do outro”, enquanto mulheres negras.

A própria perspectiva da afrocentricidade rejeita “a noção de alteridade que privilegia a cosmovisão europeia como normativa e universal” (ASANTE, 2016, p. 10). A vontade de abraçar surge em decorrência da empatia que sentimos diante da afirmação de lugar de sujeita da mulher negra, dentro da sua própria história, expressa por sua própria narrativa. Esse desejo vem como face do reconhecimento. Quando somos colocadas diante de uma cena a partir de uma narrativa negra, há o despertar da nossa empatia por meio do reconhecimento de experiências comuns vividas por mulheres negras. Ter vontade de abraçar significa se reconhecer em alguém ou reconhecer esse alguém em você.

A pandemia do Covid-19, entretanto, tolheu nossos contatos físicos e abraços. A marca do distanciamento forçado trouxe dor, perdas afetivas, materiais, doenças físicas e psíquicas,

mas, por outro lado, também promoveu o aprofundamento de reflexões sobre a necessidade de mulheres negras estarem perto de suas iguais para se levantarem e se fortalecerem mutuamente. Nosso senso de coletividade foi acirrado, nesses tempos de distanciamento e reflexões.

O isolamento social mostrou que mulheres negras são sinônimas de comunidades, de laços e de abraços, e que a trajetória de uma única mulher é a trajetória de muitas. A história de uma se confunde com e na história de um todo social. É no passo-a-passo de cada uma que as trajetórias de nossas ancestrais se entrelaçam às nossas, na progressão de realizações e possibilidades cotidianas que nossas antepassadas forjaram e que nós empenhamos hoje para viver. Assim, utilizamos de suas táticas como herança e construímos tantas outras que torna possível nossa sobrevivência e as múltiplas formas que encontramos de (re)existir a um sistema político, econômico e cultural que tenta nos solapar a todo custo.



## Capítulo 5 – Entre macropolítica e micropolíticas, Dandaras

As irmãs ialodês Marta Cezaria e Anadir Cezario vivem em micropolíticas e são as grandes responsáveis pelos movimentos moleculares que ocorrem nas águas cerradeiras de Dandaras. Elas atuam pelas fissuras e pelos devires de mulheres negras. É no convívio e no cotidiano que Marta e Anadir, como ialodês do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, propulsionam “devires-moleculares, devires-imperceptíveis”, pela perspectiva da micropolítica de Gilles Deleuze e Felix Guattari (1996, p. 67). A propulsão de movimentos para o devir de mulheres negras pode ser imperceptível para um todo, mas na vida individual de cada uma pode se tornar uma revolução, já que incita à transgressão.

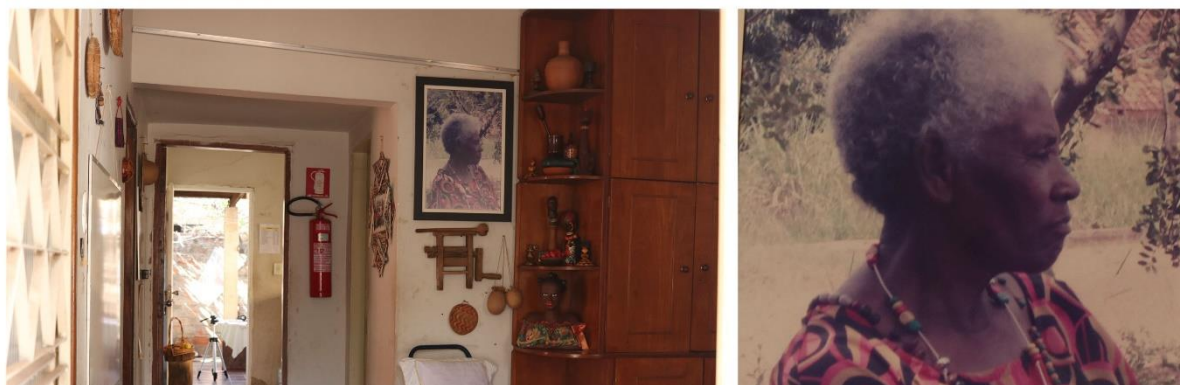
É o conjunto de micropolíticas em cadeia e em prol de mulheres negras que apontam para a figura das ialodês como mulheres que se colocam como agentes *políticas* de mudança e responsáveis principais pelas riquezas conquistadas, de acordo com Jurema Werneck (2005). As mínimas ações, o detalhe das relações interpessoais das ações de cuidado é que, em conjunto, vão abrindo espaço para que uma mulher negra assuma a liderança política de sua comunidade. A luta política sistematizada, a militância em prol da transformação social de mulheres negras vai formando as ialodês. Esse posto de liderança decorre da

disponibilidade para a luta e das possibilidades de êxito que a luta traz. Fala da responsabilidade das mulheres em relação ao grupo. E da existência de uma coletividade de interesses, a que cada indivíduo deve se reportar. Fala do poder masculino sendo questionado. Fala do poder da riqueza sendo questionado. Fala da revolução onde a riqueza muda de mãos. Fala da presença das mulheres no espaço público, sua capacidade de liderança, de ação política. Fala de Oxum, a ialodê primordial, segundo a tradição (WERNECK, 2005, n.p.).

Jurema Werneck (2005) se refere à força de vontade e à capacidade de realização para falar de ialodês, características evidentes em Marta e Anadir. Elas se tornaram ialodês de Dandaras pelas vias das micropolíticas que foram construindo ao longo de suas vidas. Antes de instigarem mulheres negras a criarem fissuras e devires, elas precisaram criar fendas em seus próprios caminhos e, para isso, encontraram outras ialodês no percurso, como Dona Maria José Alves, considerada uma das precursoras da congada no estado de Goiás e citada por ambas como referência matriarcal do movimento negro no estado.

Ao entrar na sede do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, o primeiro encontro que temos é com Dona Maria José Alves, ialodê de nossas ialodês Marta e Anadir, por meio de uma foto da matriarca, de acordo com a figura a seguir.

**Figura 19** – Dona Maria José, matriarca das Dandaras



Fonte: Autoria própria.

Para visualizar como as micropolíticas empenhadas pelas irmãs Marta e Anadir ao longo da vida as fizeram e as fazem ialodês de Dandaras, trago seus relatos sobre fatos de suas trajetórias pessoais que as levaram à vida política de movimentos sociais, advogando pela equidade racial e de gênero. Em busca de uma divisão didática sobre como as irmãs se consolidaram como ialodês do Grupo de Mulheres, proponho trazer, primeiramente, um panorama geral sobre suas vidas e sobre suas histórias de militância, resgatando acontecimentos da vida de Marta e Anadir que vão, cronologicamente, até a fundação do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. A partir da fundação da ONG, proponho incorporar, aos relatos das irmãs ialodês, relatos de algumas Dandaras sobre suas micropolíticas, seus processos comunicativos de luta e resistência enquanto mulheres negras e a relação delas com o grupo de mulheres.

### **5.1 Vida e militância de Marta e Anadir**

Marta Cezaria tem 66 anos, é bióloga e, atualmente, mestranda em Educação e Ciências, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Universidade Federal de Goiás (UFG). Sua forma de pensar o Cerrado e as flores como metáfora de mulheres negras permeia o filme *Se eu fosse uma flor*<sup>79</sup>, lançado em 2013 e dirigido por ela. Junto ao professor e cineasta Júlio Vann, Marta percorreu o estado de Goiás em busca de registrar histórias de mulheres negras marcantes, formando uma narrativa audiovisual multifacetada e política dos caminhos

---

<sup>79</sup> O filme está disponível em: <<https://vimeo.com/190232295>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

de luta e resistência dessas mulheres. Desafiada pelo convite de dirigir um filme, Marta se tornou cineasta sem nunca ter feito cinema e produziu um documentário engajado à promoção da emancipação de mulheres negras, por meio da valorização da história dessas mulheres e por meio do incentivo a um olhar de autovalorização delas com suas próprias trajetórias de vida.

Essa característica de se reinventar em busca de benefícios a outras mulheres é compartilhada por Marta e também por sua irmã Anadir Cezario, que tem 58 anos e é assistente social. Anadir, atualmente, é coordenadora administrativa e financeira da ONG Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado e trabalha como servidora pública há 38 anos, na Companhia de Urbanização de Goiânia (Comurg). Lá, ela coordena o Núcleo da Promoção e da Inclusão Social e também está à frente do Coletivo de Mulheres da Comurg, desenvolvendo um trabalho de conscientização e ações de combate às discriminações raciais e de gênero que acontecem no âmbito institucional.

### *5.1.1 Infância e vida familiar das irmãs ialodês*

Como muitas mulheres negras, desde muito novas as duas irmãs trabalham pelo benefício coletivo. Marta e Anadir passaram grande parte de suas infâncias a serviço de contribuir com o sustento familiar. Aos 6 anos de idade, Marta já exercia a função de babá em troca de alimentos e roupas, como forma de ajudar sua família. Anadir, aos 7 anos de idade, já era empregada doméstica. Elas são filhas de mãe negra e pai branco, que não tiveram estudos. Tanto a mãe Dona Conceição Teixeira de Oliveira, quanto o pai Seu Sebastião Cesário de Oliveira não passaram pelo processo de alfabetização.

A mãe e o pai de Marta e Anadir nasceram em Minas Gerais, se encontraram no interior de São Paulo e fugiram para se casar. O casal veio para o interior de Goiás num pau-de-arara, junto a outras cinco famílias que acabaram se tornando parte da família de Marta e Anadir na infância. Dona Conceição e Seu Sebastião ganhavam a vida como meeiros e cuidavam do gado enquanto trabalhavam na roça. A mãe era uma pescadora de mão cheia e fazia disso uma fonte de renda também. Ela pescava e o marido vendia os peixes na cidade para comprar arroz, feijão e itens alimentícios que faltavam para a família no campo.

O casal teve 13 filhos, considerando os abortos que Dona Conceição teve. De toda a família, hoje vivas são apenas seis pessoas, cinco irmãs e um irmão. Por ordem de nascimento, as filhas e o filho de Dona Conceição e de Seu Sebastião vivos são: Loide Cesária, Marta Cezaria, Ester Cezario, Anadir Cezario, Lidia Cezaria e Elias Cezario. Marta nasceu no dia 04



de fevereiro de 1956, na zona rural de Cachoeira Alta, município do interior do estado de Goiás, mas só foi registrada por volta de seus 7 anos de idade, quando seu pai a juntou com sua irmã mais velha Loide e com as mais novas Ester e Anadir para registrá-las de uma só vez em um cartório do município de Caçu. Marta nasceu, portanto, na Fazenda Pedra Branca, zona rural do município de Cachoeira Alta, mas consta no seu registro de nascimento que ela é natural de Caçu.

Ela tinha o nome de Marta Teixeira de Oliveira e já até sabia escrevê-lo, mas o cartório a registrou como Marta Cezaria de Oliveira. Segundo ela, o cartório bagunçou o nome de toda a família, quando transpôs o sobrenome Cesário do pai para as filhas e filho. Por isso não há uniformidade nos nomes que viraram compostos e não assinatura, já que alguns deles, como o de Marta, são Cezaria e outros, como o de Anadir, são Cezario; uns com a letra z, outros com a letra s e com acento.

Anadir nasceu no dia 05 de novembro de 1964 e foi registrada, junto a Marta, na cidade de Caçu. Quando Anadir nasceu, a família já morava na cidade, ao lado de um cabaré. Moravam em uma casa de pau a pique, de chão batido e, segundo o relato das irmãs, foi um período de muita pobreza. Nessa época, Dona Conceição trabalhava como lavadeira e seu Sebastião trabalhava de chapa ou furando cisternas. Foi nessa mesma época também que a mãe de Marta e Anadir passou a frequentar a igreja Assembleia de Deus e a incentivar as filhas à religião. Marta seguiu os passos da mãe como evangélica até os 18 anos e Anadir, até os 10 anos.

Foi também no ano em que Anadir nasceu que Marta, com 7 anos, já estava em seu segundo emprego como babá, em uma casa onde trabalhou por 7 anos. Ela cuidava de três crianças e ajudava nos serviços domésticos. Ela morava no local de trabalho e, quando recebia salário, todo o dinheiro que ganhava ia para a mãe, para comprar comida às irmãs mais novas, já que ela se alimentava na própria casa onde residia e trabalhava. Dona Conceição é a referência forte sobre cuidado e o sustento da família. Marta e Anadir relatam que Seu Sebastião bebia muito, se tornou alcoólatra, tinha epilepsia e era muito bravo. Por vezes, o dinheiro que a mãe e, as vezes, as filhas ganhavam para sustentar a família tinha que ficar longe dele, já que ele gastaria tudo com bebida.

Dona Conceição, por outro lado, não tinha outra opção em relação às filhas terem que trabalhar bem novas. Entretanto ela determinou às patroas e patrões das filhas que o estudo delas seria condição obrigatória para que as crianças pudessem trabalhar. Com isso, Marta nunca teve que abandonar os estudos por conta dos seus serviços. Ela trabalhou em mais duas casas, sempre estudando, até por volta dos seus 17 anos. Depois, trabalhou também como

frentista em um posto de gasolina e ainda como telefonista, por três anos, ao mesmo tempo em que concluía o seu segundo grau. Em paralelo ao trabalho e ao estudo, Marta também vivia sua vida religiosa e, aos 18 anos, se tornou freira. Foi pelo caminho religioso que teve vivências comunitárias tendo como foco de trabalho a juventude. Ao longo do seu percurso na vida religiosa que Marta foi se tornando ialodê.

Já Anadir, com 12 anos mudou para Goiânia, capital do estado, para morar com sua madrinha, dar continuidade aos estudos e trabalhar ainda como doméstica. Com 17 anos, ela se tornou funcionária da Companhia de Urbanização de Goiânia (Comurg) como telefonista, onde trabalha até hoje. Diferente de Marta, Anadir teve que interromper seus estudos com 18 anos, quando estava na sétima série, em decorrência de uma gravidez. Por estar grávida, foi obrigada pelo pai a se casar. Ela já sabia que o casamento não duraria muito. O ex-marido a traía muito e, aos 19 anos, ele a abandonou com um filho de sete meses nos braços. Anadir relata que, nesse período da separação, ela passou necessidade e que, para conseguir trabalhar, contou com a ajuda da sua mãe Dona Conceição.

Aí eu sei até o que que é a fome, porque tinha dia, mesmo eu trabalhando já na Comurg..., mas aí eu pagava aluguel, porque [com] a casa, ele ficou. Eu saí só com a roupa do corpo e [com] meu filho com 7 meses. Aí tive de deixar meu filho com minha mãe uns 3 anos, até eu equilibrar. Mas minha mãe era muito pobre lá na minha cidade. O meu dinheiro eu só pagava o aluguel, e tirava, e mandava para sustentar ele. Então eu comia nessa empresa de segunda a sexta. Sábado...Nessa época eu trabalhava de telefonista. Sábado e domingo eu não trabalhava e passava a pão com salame ou então eu ficava sem comer, esperando a segunda-feira para ir pro trabalho para comer.<sup>80</sup>

Anadir trouxe esse relato com olhos marejados pelas lembranças de tempos de muitas dificuldades, em que todo o seu trabalho rendia apenas um dinheirinho revertido no sustento do filho mais velho e na sua própria sobrevivência, longe de sua criança. Sua mãe Dona Conceição e sua irmã Marta eram seu ponto de apoio e de força que a impulsionavam para frente, mesmo as duas morando longe de Anadir.

Depois da separação do primeiro marido, Anadir se casou com Luiz Carlos Pereira de Oliveira, em 1982, aos 19 anos, e teve mais um filho biológico e duas filhas de criação. Ao todo, Anadir é mãe de quatro pessoas. A filha mais velha é sua enteada e filha biológica somente de Luiz. Os dois filhos do meio são filhos biológicos de Anadir e a filha mais nova é uma sobrinha criada por ela e por Luiz. Anadir conheceu Luiz na Comurg, onde ele trabalhava como eletricista.

---

<sup>80</sup> Relato de Anadir Cezario, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

Ela relata que voltou a estudar com as crianças ainda pequenas graças ao incentivo de Marta e de Dona Conceição, que sempre a estimularam aos estudos e à formação profissional. A luta era para que Anadir terminasse o segundo grau e iniciasse um curso superior. Foi pelo incentivo das duas que Anadir fez cursos profissionalizantes como o de telefonista, que lhe rendeu o emprego na Comurg. Marta nunca a deixou se acomodar, mesmo quando Anadir se contentava com o pouco salário que ganhava como telefonista.

Além das mulheres da família, ela formou uma rede de apoio com amigos e amigas com quem trabalhava. No seu relato, Anadir afirmou: “quando faltava alguma coisa, eu tinha onde ir buscar”. Foi por meio dos laços de solidariedade, que Anadir conseguiu voltar à 7ª série e concluiu o segundo grau. Graças à parceria com o marido Luiz, que cuidava de todas as crianças, inclusive do filho que não era dele, Anadir conseguiu se formar como assistente social.

Aí depois que eu tive esse companheiro meu que a covid levou, ele era eletricista. E foi 30 e poucos anos a gente junto. Aí que ele resolveu, ele sabia que era meu sonho. E ele falou “eu vou ajudar você a formar, Anadir. Você não vai parar mais”. Então ele trabalhava a noite, durante o dia ele cuidava dos meninos pra mim, embora não era filho dele. Foi aí que eu consegui. Fui até terminar. Aí depois fiz duas especializações e estamos aí na luta.<sup>81</sup>

Ela concluiu o segundo grau no Colégio Estadual Solon Amaral, local onde hoje acontece o projeto *Investiga Menina!*, realizado pelo Laboratório de Pesquisas em Educação Química e Inclusão da Universidade Federal de Goiás (LPEQI/UFG) em parceria com a ONG Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. A escola se localiza no Conjunto Vera Cruz 2, bairro periférico de Goiânia onde Anadir mora até hoje. Anadir teve um papel fundamental na transformação da escola, que, na sua época de segundo grau, era ponto de violência e de tráfico de drogas. Atualmente, a escola é referência no incentivo de meninas periféricas aos estudos continuados e, sobretudo, no estímulo para que elas sigam carreiras científicas.

Somente, muitos anos mais tarde, Anadir ingressou no ensino superior. Entre idas, paradas e vindas nos estudos, Anadir passou por duas faculdades e colou grau em Serviço Social, já com 48 anos. Ela relata que “estudava, parava porque não tinha condição de pagar. Serviço Social é um curso caro”. Para se formar, Anadir também teve o apoio e incentivo do marido.

Luiz morreu em setembro de 2020, em decorrência de covid-19. Anadir viveu um luto profundo e ela ainda afirma estar no processo de adaptação após 2 anos da morte do marido.

---

<sup>81</sup> Relato de Anadir Cezario, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

Anadir sempre falou que Luiz foi e é o seu “verdadeiro amor”. Ele acompanhou todo o seu crescimento pessoal e profissional e a apoiou na construção de seu projeto político-afirmativo de vida na luta pelos direitos de mulheres negras. Anadir foi consolidando uma trajetória de liderança política feminina negra nos círculos sociais dos quais foi fazendo parte sempre com o apoio e companheirismo do marido. Pelo incentivo da irmã Marta que Anadir começou a trilhar sua história de militância, se tornou e tem se tornado, cada vez mais, referência para muitas mulheres negras cerradeiras.

### *5.1.2 Fissuras e caminhos políticos das irmãs ialodês*

As fissuras ao sistema político, econômico e cultural do capitalismo, hierarquizado racialmente e díspar em oportunidades, são estabelecidas por grupos subalternizados. Elas se iniciam, por exemplo, quando mulheres negras caminham no contrafluxo da expectativa de uma macropolítica que destina a nós somente papéis sociais subvalorizados. Criar fissuras significa, por exemplo, estudar, se formar política e intelectualmente, quando o sistema espera que sejamos apenas empregadas domésticas, faxineiras, babás, ou seja, trabalhadoras pagadoras de impostos.

As fissuras que Marta Cezaria e Anadir Cezario abrem começam a ser provocadas quando as irmãs, mesmo trabalhando desde muito pequenas, insistem nos estudos e se formam, em um contexto em que poucas mulheres negras eram alfabetizadas, tampouco conseguiam concluir a formação escolar básica. Os estudos foram alvo das irmãs, porque elas se inspiraram na batalha cotidiana da mãe Dona Conceição, que lutava para que a prole tivesse estudos e melhores condições de vida. Somente mais velha, Dona Conceição participou do Movimento Brasileiro de Alfabetização, mais conhecido como programa Mobral, criado pelo governo federal no contexto da ditadura militar. O programa tinha o objetivo de, em dez anos, erradicar a alfabetização no Brasil por meio de uma alfabetização rápida e funcional de jovens e adultos.

Mesmo antes de passar pelo programa Mobral, Dona Conceição tinha plena consciência de que a vida das filhas e filho só poderia ser diferente da dela se seguissem o caminho dos estudos. Nesse sentido que Anadir afirma que a sua militância vem de sua mãe, das batalhas cotidianas que ela travava e também do empenho da irmã mais velha Marta, que sempre persistiu nos estudos e insistiu com as irmãs mais novas para que não abandonassem essa missão.

Para Marta, mulheres negras têm sempre que estudar e lutar. Essa máxima de vida, ela profere a todas as mulheres negras que cruzam seu caminho e que passam pela ONG Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. O dito também reverbera na sua vida pessoal, fato que se comprova quando Marta inicia, com 64 anos, seu mestrado em Educação e Ciências, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Universidade Federal de Goiás (UFG).

O interesse pelos estudos continuados na vida de Marta anda de mãos dadas com sua vivência de trabalhadora desde a infância, já que era por meio do trabalho doméstico que ela experienciou a proximidade com a escola e a possibilidade de poder estudar. Sobre a última casa em que ela trabalhou, ela relata que a relação com a patroa era conturbada, e ela aguentou 3 anos e meio morando na casa “porque era só atravessar a rua para ir para a escola”<sup>82</sup>.

Diferentemente de muitas crianças negras que só trabalham, Marta sendo uma criança que cuidava de outras crianças menores durante a noite, tinha a possibilidade de habitar o mundo vespertino branco das escolas.

Sabe que a tarde quem estuda é filho de papaizinho, esses meninos...Porque preto se estuda, é de noite, né?! Como eu trabalhava, cuidava de menino, das meninas, eu tinha que estudar de tarde, que de noite tinha que cuidar, né?! Aí então eu estudava. E tinha uns meninos encapetados na sala de aula. Aí eles viravam para trás toda hora, pegava o lápis, pegava uma coisa, pegava outra, professora olhava e falava assim “vai embora, Marta”. Eu falava “mas que desgrama, não tô fazendo nada. Esses meninos encapetado”. Sabe aquela coisa? [...] Fui embora. Fui embora a segunda vez. Tô fazendo prova, menino tá atentando olhando para trás. E me manda embora de novo. Menina, na terceira vez que ele foi me mandar embora, eu falei...eu saí da sala, eu fui lá na secretaria e falei: “quer saber de uma coisa? Eu vou embora e é a última vez que o senhor vai me mandar. Nunca mais o senhor vai me mandar embora. Não vou estudar mais nessa escola, eu vou sair daqui porque isso é discriminação”. Aí eu falei “aqueles capetas daqueles meninos fica me atentando e você manda eu ir embora. E eu não vou chamar minha mãe. Minha mãe trabalha, minha mãe lava roupa, minha mãe não tem tempo de ficar vindo na escola buscar a carteirinha de aluno baguncento. Pelo menos se eu estivesse fazendo alguma coisa de errado, mas eu não faço nada e minha mãe tem que largar o serviço dela para vir cá pegar essa carteirinha porque senão eu não entro na aula.”<sup>83</sup>

Uma criança negra habitando um mundo escolar branco reflete em experiências de racismo e possibilita uma associação negativa dessa criança em relação aos estudos, já que são nos espaços escolares, sobretudo os brancos, que uma vivência traumática se dá muito precocemente com o corpo negro infantil. Anadir não gostava de estudar quando menina exatamente por ter sofrido muita discriminação no ambiente escolar.

---

<sup>82</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>83</sup> Idem.

Eu desde pequena sabia que eu era uma menina negra e sofrida porque nós mulheres negras e crianças negras quase nem gosta muito de estudar quando é pequeno porque...e eu ainda tinha assim, os dois. Além de ser negra, ainda obesa. Tanto que lá na minha cidade, na escola, o meu apelido era bolinha, porque muito gordinha. Então os meninos gostavam de me bater, puxar meu cabelo. Então, na verdade, quando eu era jovenzinha, eu nem gostava muito de estudar. Por causa disso, que eu tinha que bater demais nos meninos pra poder. Eu tinha que sair da escola e ir correndo. Tinha hora que eu levava até sal pra jogar no olho dos mais grandes pra poder embora, porque eles ficavam puxando meu cabelo e querendo me bater.<sup>84</sup>

Os mesmos percalços que Anadir percorreu na infância, ela percebe na vivência dos filhos, que, mesmo com mais de 30 anos e tendo tido acesso ao ensino superior, não se formaram.

Tanto que meus filhos ainda nenhum é formado. Mas eu entendo a questão que o mais velho tinha o mesmo problema que eu tinha quando eu estudava, de apanhar demais na escola. O caçula também, embora eu pus numa escola particular perto de casa, que aí minha situação com o caçula já era melhor. Mas, mesmo assim, ele não gostava de estudar. A escola tinha até piscina cara. Mas por quê? Os meninos chamavam...o mais velho, o apelido que eles colocou era chocolate, buiú. Aí, o pequenininho também do mesmo jeito. Então assim, muito complicado a situação. Então assim, aí eu entendia eles, mas eu falava: “você só vão vencer se estudar”. Então assim...é uma luta.<sup>85</sup>

Por outro lado, as experiências de discriminação sofridas por Marta na infância, foram moldando a sua forma de se posicionar. Ela afirma que a vida a ensinou a reagir às discriminações. “A minha vida foi estudar junto desse povo, né, porque eu era uma menina pobre mas eu tinha que estudar ali. Eu trabalhava em casa de gente que podia por eu junto com aqueles meninos”<sup>86</sup>. A consciência racial e política de Marta foi sendo construída desde a infância, nos confrontos corriqueiros de uma menina negra habitando espaços brancos, reagindo às múltiplas formas de ataque à sua subjetividade e exigindo respeito. Ela defendia a si mesma, à sua família e, principalmente, às suas irmãs mais novas.

Eu era briguenta na escola porque eu era negra, né?! Então, você já imaginou uma menina negra na escola, mas que tinha uma cabeça avançada. Xingavam minhas irmãs, eu batia. Um xingava de negra.... eles gostavam muito de me xingar. “Negra feia!”. Não, outra hora era “negra quente do cu quente”. Nossa, mas eu batia nesses meninos quando eles me falavam isso. Porque eu era crente, né?! E aí eu corria atrás desses meninos e a professora vinha me castigar. E foi um sofrimento. Eu pegava castigo demais na escola, porque eu era uma menina que reagia, sabe? Quando os homens me batiam. Hoje quem me vê calminha assim pensa, “poxa”... Nem me conheceram quando eu era pequena, o quanto que eu era brava. E isso foi a vida toda de escola brigando assim por causa disso.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> Relato de Anadir Cezario, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>85</sup> Idem.

<sup>86</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>87</sup> Idem.

Talvez muitas das sabedorias e concepções de Marta foram se delineando pelo acúmulo de experiência de conflitos e de trocas que ela teve nas casas das pessoas majoritariamente brancas em que trabalhou. O fato é que a experenciação de um modelo de família eurocêntrico fez com que Marta optasse por um outro sentido de família, que tem relação com a sua família, mas também com laços comunitários de relações não consanguíneas, fincadas na irmandade.

Sempre tida como “da família” nas casas em que trabalhou, Marta fez da noção de família e de religiosidade, estruturas basilares de afeto, por meio do qual ela chega ao comunitário, ou melhor dizendo aos laços de fraternidade. Entretanto, o sentido eurocêntrico de família que Marta teve como referência ao longo da sua infância e juventude trabalhando nessas *casas de família*, possivelmente permeou a sua não escolha pela vivência de uma “família nuclear - que vive em um lar familiar”, como aponta Oyèronké Oyèwúmi (2000, p. 1094). A autora questiona o privilégio da noção eurocêntrica de núcleo familiar quando falamos sobre famílias mesmo quando nos referimos aos povos africanos ou a comunidades em diáspora em contextos afrocentrados, acrescento. Nas palavras de Marta, lembrando a fase em que decidiu não mais trabalhar no serviço doméstico nas *casas de família*, ela diz “Falei: ‘ah eu acho que já contribuí muito na vida, já cuidei de muito menino. Esse povo é doido, briga demais, casa e descasa. É mulher que trai marido...’”<sup>88</sup>.

Além de não querer para si esse tipo de modelo familiar, Marta negou também o modelo de mulher-esposa subserviente ao núcleo familiar, o qual teve contato nas suas andanças por *casas de família*, mais especificamente, famílias da classe média brasileira da época. Marta saiu da última casa em que trabalhou e relata:

fui trabalhar na telefônica, fui ser telefonista. Foi mais três anos de telefonista. Aí eu já tava fazendo segundo grau. Eu já tava quase terminando. E aí foi aquela loucura, né?! Trabalhei 3 anos. Nesse meio-tempo eu participava do grupo de jovem. E aí foi que eu conheci a história de Maria<sup>89</sup> e quis ser freira.<sup>90</sup>

De maneira afrocentrada, desde a sua juventude, ela constrói sua base, sua referência de família rechaçando o núcleo familiar e abraçando uma perspectiva de irmandade negra, sob a ideia de “afroternidade”, termo que cunhou e vem trabalhando em sua pesquisa de mestrado.

---

<sup>88</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>89</sup> Virgem Maria é a mãe do filho de Deus, na perspectiva católica.

<sup>90</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

Em entrevista ao portal Favela em Pauta<sup>91</sup>, ela descreve o significado do termo como “acolher e se sentir acolhida. É uma forma de lidarmos com nossos problemas, alegrias, tristezas, sofrimentos, descobertas”, ao falar das relações entre mulheres negras.

## 5.2 Caminhos políticos da ialodê Marta

É entre mulheres negras e por meio dos caminhos da religiosidade que Marta vai buscar o sentido comunitário de família e de fraternidade negra. É também no âmbito religioso que Marta vai continuar sua história de rebeldia, resistência e consolidar uma trajetória política de militância e liderança. Ela quis vivenciar a irmandade comunitária e optou por se tornar uma irmã, no sentido *stricto* e católico da palavra. Marta se tornou freira em 1982, na cidade de Pontezinhas, interior de Goiás, permanecendo na função religiosa até 2018.

Ao optar pela vida comunitária-religiosa, ela seguiu um termo pessoal de que só participaria de congregações de mulheres negras e, assim, abriu caminhos para que as histórias invisibilizadas de irmãs negras que vieram antes dela fossem conhecidas. Ela entrou na Congregação das Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado (MJC) porque lá havia irmãs negras.

Desde que eu entrei na Congregação, eu já eu já atuava né, assim sozinha, brigando com as pessoas e tal, e ao entrar na Congregação uma das pautas minha já era essa né. Só entrava se tivesse irmãs negras. [...] E lendo a história da congregação eu falava assim “ah essa congregação serve para mim, que tem mulheres negras, né?! Única que recebia mulher negra”. Então por isso eu vim. Aí as irmãs já estava em 80. Eu entrei em 82. Já tava fazendo os encontros de irmãs negras. Então já tinha uma discussão, né?! E aí eu já entrei de cara, já entrei no grupo das irmãs negras e a gente já discutia a pauta racial, dentro da congregação e fora. A irmã Raimunda ela é do início do MNU [Movimento Negro Unificado]. O MNU é porque não conta essa questão das mulheres que são da congregação. Só conta dos militantes, marxistas. Mas a irmã Raimunda, no dia em que o MNU foi fundado, ela estava sentada lá junto com todo mundo, com Lélia, junto com todo mundo lá na praça, lá em São Paulo, naquela calçada daquela igreja lá.<sup>92</sup>

Marta questiona o fato de o Movimento Negro Unificado (MNU) e outros movimentos negros e/ou feministas não considerarem a militância de irmãs negras fazendo trabalhos sociais, políticos e de letramento racial e de gênero com as comunidades. Ela afirma que, muito antes da criação do MNU em 1978, as irmãs negras já se organizavam desde 1928 e tinham até um estatuto, em um grupo grande formado dentro da congregação. Para Marta, as irmãs negras

---

<sup>91</sup> Disponível em: <<https://projetcocolora.com.br/ods8/cerrado-berco-de-guardias-dos-saberes-ancestrais/>>. Acesso em: 03 ago. 2022.

<sup>92</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.



eram exemplo de resistência, “porque 1928 é pós-abolição. Nenhuma congregação recebia mulher negra, apesar das nossas irmãs ter entrado na congregação”<sup>93</sup>, segundo ela. Para criarem pioneiramente um movimento organizado para a luta social, foi necessário, primeiro, que as irmãs negras rompessem as barreiras institucionais na igreja católica, que sempre abdicou das pautas raciais e perseguiu quem as trouxesse, segundo Marta.

E aí a gente conseguiu já nos anos 80, 90 resgatar a fundação da congregação. Que a congregação tinha onze mulheres e a história era contada só de oito. Porque três eram negras. Então elas sempre tá as três negras numa foto e as oito brancas na outra. Aí, então elas eram oito fundadoras, dessas onze fundadoras. Elas passam a ser onze. A história foi recontada já, né?!<sup>94</sup>

Marta se juntou às irmãs Maria Raimunda Ribeiro da Costa, Maria Aparecida do Nascimento e Lucila Maria de Melo e, juntas, redescobriram e recontaram histórias não contadas, evidenciando o protagonismo de mulheres negras, dentro e fora da congregação das MJC. Em 2009, a história da congregação foi recontada com o lançamento do livro *Tecendo memórias, gestando futuro: histórias das Irmãs Negras e Indígenas Missionárias de Jesus Crucificado*. O livro aborda o pioneirismo de irmãs negras e indígenas no âmbito de ações sociais da igreja, cujas histórias haviam sido apagadas.

Marta não abria mão de sua história, de seu pertencimento racial, de suas lutas e de seu senso de justiça. Mesmo quando se tornou freira, ela batia de frente com questões conservadoras, racistas, sexistas e classistas que encontrava na igreja. Desde a década de 1980, Marta já defendia pautas feministas, em questões relacionadas aos direitos das mulheres. Era uma freira que advogava pelo direito ao aborto, pelos direitos de mulheres lésbicas e outras questões inadmissíveis à doutrina da igreja católica.

Aí era pé no chão, minha filha. Toda vida. Do jeito que eu era lá, eu continuei sendo [como freira]. Fui rebelde. Sempre defendendo a questão racial, a questão das mulheres, não aceitava também maltratar as crianças, ficava revoltada quando tinha casos de violência.<sup>95</sup>

Como freira, Marta relata vários episódios de discriminação com ela e com as outras irmãs negras que até lhes renderam a expulsão de uma comunidade. Tudo em decorrência de questões raciais, alega ela. “A congregação achava que eu era muito topetuda, né?! ‘Ah, a Marta

---

<sup>93</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>94</sup> Idem.

<sup>95</sup> Idem.

é muito autossuficiente’. [...] Então teve um processo de perseguição, né?! Todas as vezes que ia renovar voto era um *sacrilégio*”<sup>96</sup>, segundo ela.

Marta levou a vida comunitária-religiosa de acordo com a cabeça e a postura de Marta Cezaria e não como reza a doutrina da igreja católica. Sobre episódios de discriminação que passou no âmbito religioso, ela relata “nós não precisamos da igreja, nós trabalhamos é com o povo”<sup>97</sup>. Foi assim que Marta sempre persistiu na sua ética e em seus ideais. Em decorrência da sua atividade missionária, ela morou em muitas cidades no interior de Goiás, morou também em Vitória, no Espírito Santo, levando sempre a sua luta incansável em prol da educação, do combate ao racismo, na defesa dos direitos das mulheres negras e das juventudes. Passou por vários lugares e todos esses lugares contribuíram para que ela se tornasse uma figura de referência e uma ialodê na vida de muitas mulheres negras.

Durante o seu percurso na vida comunitária-religiosa, Marta se formou em Contabilidade, atuou em comunidades Eclesiais de Base (CEBs), alfabetizou crianças e adultos como professora e também foi indicada como diretora de uma escola, de 1982 a 1984, no bairro Cidade Livre, município de Aparecida de Goiânia, mesmo sem ter experiência na função. Foi nesse período que ela se envolveu também com o movimento sindical, participando de greves para fazer valer os direitos das trabalhadoras e trabalhadores da educação pública e lutando também pela revitalização da escola em que trabalhava, para melhor atender as crianças e a comunidade local como um todo.

Nós juntamos 360 professores de Aparecida de Goiânia, saímos na mídia, foi aquela loucura. Nós viemos para frente do palácio “professor de plantão para ganhar o pão”. Era tudo da militância, sabe? E eu nova na Congregação e na militância de escola, de coisa que eu nem conhecia. [...] Então foi assim e fiquei mais nessa militância lá até construir a nova escola.<sup>98</sup>

O envolvimento de Marta em movimentos sociais aponta para a multiplicidade de suas ações com foco na coletividade, que a unificam como uma sujeita histórica, de ação primordialmente política, buscando justiça social e comunitária. Mesmo envolvida na militância pela educação, o combate ao racismo e ao sexismo continuava a ser a principal bandeira de luta de Marta. Junto às irmãs Maria Raimunda, Maria Aparecida e Lucila, elas se decidiram por fundar um novo quilombo em Goiânia. A decisão foi tomada depois de as quatro irmãs serem expulsas de uma comunidade em Aparecida de Goiânia. Elas foram expulsas

---

<sup>96</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>97</sup> Idem.

<sup>98</sup> Idem.

porque o padre da região e o bispo do município rechaçavam a presença de irmãs negras na comunidade. A tática de seu grupo foi morar em uma região em que não havia padres, já que o bispo de Goiânia queria a presença delas. Foi nesse contexto que, em 1993, as irmãs negras fundaram o Quilombo Missionário, no bairro Alphaville, região periférica da cidade de Goiânia.

Ali surgiu um novo *território de liberdade*, tanto em termos de habitabilidade quanto em termos de sociabilidade, de acordo com a perspectiva trazida por Jurema Werneck (2005). As quatro irmãs negras iniciaram um projeto que se configurava como espaço de resistência, fuga e transgressão. O local funcionava como uma casa-quilombo tanto para as irmãs que moravam lá, quanto para a comunidade. No Quilombo Missionário havia acolhimento às pessoas negras, sobretudo às mulheres, que podiam se sentir em casa. Assim como a casa de tia Ciata, o espaço reunia religiosidades múltiplas, militância e acolhimento em um só lugar e foi uma primeira *terra-mãe imaginada*<sup>99</sup> e sonhada por Marta junto às suas.

O Quilombo Missionário existiu por 10 anos, em um movimento contínuo de expansão, congregando mulheres negras e juventudes interessadas no debate sobre questões sociais, raciais e de gênero. O local também era um espaço de encontro e celebrações de forma livre e aberta a todas as religiosidades. Aconteciam atividades com foco nas juventudes, na luta de mulheres e no combate ao racismo, buscando o fortalecimento de grupos negros tanto dentro de congregações, quanto fora, segundo Marta. Para ela, o Quilombo foi uma experiência de articulação política junto a grupos de nove regiões do Brasil, além da articulação internacional com países da América Latina e da África, como Angola e Moçambique. A experiência de articulação política internacional no âmbito religioso das irmãs negras apontou para o fato de que, em 1995, não havia nenhum grupo organizado oficialmente no estado de Goiás.

No período do Quilombo Missionário, Marta já fazia parte do Fórum de Entidades Negras de Goiás. Junto a outras pessoas representantes de movimentos negros em Goiás, ela foi a um encontro nacional em Salvador, reunindo entidades negras de todo o Brasil. Nesse encontro, ela ficou sabendo da articulação do Encontro Latino-Americano e Caribenho das Mulheres Negras, que aconteceria em Costa Rica. Quando as mulheres representantes de entidades negras de Goiás chegaram à reunião para negociarem a ida de uma representante do estado ao encontro internacional, Marta e suas companheiras foram desautorizadas a participarem, já que se considerava que não havia um grupo formal de mulheres negras para representar o estado de Goiás. Na ocasião, Marta questionou a invisibilidade das Irmãs

---

<sup>99</sup> Conceito trazido por Alex Ratt (2006).

Missionárias de Jesus Crucificado (MJC), com suas quase 300 mulheres organizadas há anos, em várias regiões do país e em articulação com grupos internacionais.

Quando chegou lá que elas falaram que nós não tínhamos... [...] Eu falei: “em Goiás, enquanto vocês estão tentando articular o Brasil, nós estamos articulando a nível de Brasil, Angola e Moçambique já. Nós já estamos articulando. [...] Não sei se era o quarto ou quinto encontro que nós já estava. [...] E aí eu falei: “a nossa congregação chama Sociedade Feminina de Instrução e Caridade. E dentro nós tínhamos um grupo específico de mulheres negras organizado em nove regiões. Aí asseguramos uma vaga para Goiás. Eu falei “vou voltar para Goiás, vou organizar e nós vamos ter um grupo de mulheres, porque um absurdo não reconhecerem as irmãs como um grupo de mulheres”.<sup>100</sup>

Marta voltou de Salvador determinada a organizar formalmente um grupo de mulheres negras. No dia 20 de novembro de 1995, aconteceu a Marcha Zumbi dos Palmares, no Bosque dos Buritis, em Goiânia, com a presença de várias pessoas de movimentos negros diversos. Ali, ela juntou as mulheres negras que estavam presentes. Em roda, entoaram uma canção e debateram a necessidade de formalização de um grupo de mulheres negras em Goiás. Foi assim que as mulheres se comprometeram a se organizarem no grupo Mulheres Negras Construindo a Consciência Cidadã. Esse foi o primeiro passo para a criação do primeiro grupo de mulheres negras de Goiás, que foi formalizado como Grupo de Mulheres Negras Malunga – que significa companheira -, fundado por Marta e oficializado em estatuto em 1999.

E aí que eu criei o Malunga, com todas essas mulheres. Aí tinha mulher de tudo quanto é lado, do sindicato, da periferia. Por isso que acho que não segurou o Malunga muito tempo, porque cada uma tinha uma cabeça. O sindicato puxava para o lado do sindicato, a saúde puxava pro lado da saúde e as mulheres da periferia queriam outra coisa. [...] Mas foi ótimo porque a universidade impulsionou os grupos, os núcleos negros, o sindicato criou o Coletivo Leila Diniz, o PT criou a Secretaria de Combate ao Racismo, a PUC estruturou mais o trabalho deles.<sup>101</sup>

Antes da criação do Malunga, Marta já fazia parte do Fórum Goiano de Mulheres. Ela levava mulheres negras para o fórum,

porque ali elas aprendiam pautas feministas. Eu queria que elas aprendessem porque... elas [feministas brancas] não me respeitavam muito, porque eu era religiosa. Achavam que eu não ia defender as pautas feministas. Então eu tive que levar outras mulheres. Mas só que essas mulheres iam e não queriam ir mais porque elas se sentiam discriminadas porque as outras tinha carro, as outras tinha mais poder. Aí elas não tinham nada. Mas eu [falava]: “tem que, tem que ir”.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>101</sup> Idem.

<sup>102</sup> Idem.

Marta insistia na presença de mulheres negras nas mobilizações feministas goianas porque via como uma tática de crescimento para elas, que, dali, conseguiam empregos e oportunidades. Foi assim que ela criou mecanismos de empoderamento para que mulheres negras tivessem autonomia financeira, se formassem e construíssem suas próprias trajetórias de liderança em outros lugares.

Por isso que os outros quando as vezes *batem* nas feministas brancas, eu falo “tudo bem”. Mas é ali que as meninas negras, muitas vezes, têm onde beber. Depois elas crescem e sabem o que fazer. Mas é no feminismo que você consegue abrir a cabeça de muita gente, não adianta. Sabendo que o feminismo negro é uma coisa e o feminismo branco é outro. E essas mulheres... mas isso a gente tem que bater sempre na tecla junto com as brancas, porque também não adianta falar só para nós.<sup>103</sup>

No Fórum Goiano de Mulheres, junto às feministas brancas, que Marta conseguiu um emprego na área de saúde para Sônia Cleide, que, pouco tempo depois, foi nomeada como presidenta do Grupo Malunga, tendo Marta como vice no estatuto da fundação do grupo, já que Marta não podia ocupar a presidência do grupo por exercer uma função religiosa. Foi em decorrência desse emprego que Sônia trabalhou diretamente com a questão da anemia falciforme, fato que, alguns anos mais tarde, delinearía a linha de trabalho do Malunga com foco na saúde da população negra. Sônia também se tornou uma grande liderança política negra na cidade de Goiânia.

O fato é que, por questões internas de incompatibilidade de interesses entre as muitas mulheres que compunham o Malunga, o grupo se dividiu. O Grupo Malunga deixou a sede que ficava no Quilombo Missionário e intensificou o seu foco em ações voltadas para saúde da população negra, o que desagradou integrantes interessadas em focar em outras pautas. Foi nesse contexto que Marta, junto a outras mulheres, resolveram criar outro grupo. De acordo com Marta, “saiu a Anadir, saiu um monte de gente lá e criou o Dandara....e falou: ‘você deu o nome pro Malunga, agora cria um nome para gente’<sup>104</sup>. E assim nasceu o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, fundado oficialmente em 2002. O grupo nasceu a partir de um estatuto bem parecido com o do Malunga, já que Marta foi a autora dos dois e se embasou no mesmo documento que tinha feito, alterando termos pontuais, como os objetivos do novo grupo, focado em educação, geração de renda e autonomia de mulheres negras.

---

<sup>103</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>104</sup> Idem.

### 5.3 Caminhos políticos da ialodê Anadir

Marta foi a inspiração para que Anadir seguisse caminhos políticos se tornando uma ialodê para muitas mulheres negras. Inspirada pela irmã que já seguia os caminhos de freira, Anadir iniciou a militância dentro da igreja católica. Ela relata que foi instigada por Marta que dizia para ela olhar para o outro e que mulheres negras nunca deviam parar de lutar. Aos poucos, Anadir relata que foi percebendo a desigualdade à sua volta, a discriminação que a rondava e também aos seus filhos, fato que fazia com que os meninos, assim como ela, tivessem dificuldades em estudar. Ela foi percebendo, aos poucos, a injustiça e a desigualdade paralisando a vida de mulheres negras e não as permitindo sonhar, avançar e ir à luta para o alcance dos sonhos. Ela afirma: “aí eu comecei a olhar e ver essa desigualdade tão grande e falei ‘a gente tem é que lutar’ por elas e chamar elas pra luta”<sup>105</sup>.

Anadir foi percebendo que seu forte era levar mulheres para frente, a assumir protagonismos em suas vidas e fazê-las perceber seu valor, suas potencialidades e a importância da construção de um senso de autovalorização sobre elas em relação a si mesmas, já que essa valorização se estende aos grupos sociais dessas mulheres, como a família e/ou outros círculos de convivência. Ou seja, se uma mulher se autovaloriza, ela tende a suscitar esse processo de autovalorização em pessoas do seu entorno.

Esse foi um aprendizado que a própria Anadir se deu conta ao longo de sua experiência de autovalorização suscitado por Marta e por outras mulheres, que a levou a buscar referências negras positivas para seus filhos. Em suma, os dois meninos só começaram a se aceitar e se autovalorizar enquanto pessoas negras quando passaram a frequentar grupos de capoeira. O processo foi lento e árduo e trouxe reflexos na vida adulta dos seus filhos.

O que eu penso é isso, que precisa passar por esse empoderamento de mulheres negras e de crianças negras e isso tem que começar de pequeno, de dentro de casa. Da gente colocar na cabeça que as nossas crianças... o empoderamento vem com a aceitação. Eu vejo isso pelos meus filhos que depois que eles aceitaram que são negros e que infelizmente é diferente as oportunidades, eu vejo que eles são mais felizes, tem profissão embora não é formado.<sup>106</sup>

Foi se inspirando nas histórias de luta de outras mulheres, como a da própria mãe Dona Conceição, de sua irmã Marta e de Dona Maria José, considerada matriarca das Dandaras, que Anadir descobriu que seu forte é dar vazão às potencialidades de mulheres negras. Ela afirma:

---

<sup>105</sup> Relato de Anadir Cezario, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>106</sup> Idem.

“eu acho que nossa tática já vem do ventre e da luta, porque, assim, eu acho que é inspirando. Eu me inspiro muito em outras mulheres”<sup>107</sup>. Anadir relata que essas mulheres inspiradoras eram sua fonte de fortalecimento.

Tinha a Dona Maria José também que era da congada aqui, que é nossa matriarca. Tinha vez que quando eu tava assim, fraca...fraca não. Eu falava “ahh, a gente luta, luta tanto e num avança”. Aí ficava assim nem num querendo ir muito nas reuniões porque só virava briga. Aí ela pagava ônibus, pois essa época eu não tinha carro, ela ia lá em casa e falava: “pois, você vai comigo pra reunião lá na igreja. Põe a sua boina, passa um batom e nós vamos pra reunião”.<sup>108</sup>

Até hoje a boina e o batom são símbolos de quando Anadir levanta a cabeça, olha para frente e vai à luta. Se ela se muniu com esses artifícios pode-se saber que há batalhas, mas que há também celebração da vida e, sobretudo, muita perseverança para as conquistas que virão.

**Figura 20** – Boina e batom para dias de luta e de celebração



Fonte: Autoria própria.

Embora tenha iniciado sua trajetória de militância dentro da igreja junto à Marta, Anadir afirma: “fui pro catolicismo porque minha irmã era freira, meu marido também católico, aí eu fui pra igreja católica. Mas na verdade eu acredito é em Deus”<sup>109</sup>. Assim, a boina e o batom têm muito mais relação com a fé de Anadir do que o próprio catolicismo em si. Esses símbolos representam sua espiritualidade, que, por sua vez, tem relação com a confiança em dias melhores suscitado pelo levante de mulheres negras.

<sup>107</sup> Idem.

<sup>108</sup> Relato de Anadir Cezario, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>109</sup> Idem.

É nesse sentido que Anadir se inspirou na luta da irmã para também inspirar mulheres que cruzaram e cruzam seu caminho. Ela se incumbiu tanto da missão de levantar mulheres que, assim como Marta com o Quilombo Missionário, ela levou o movimento social e a luta para dentro de sua própria casa, fazendo de seu lar um espaço de exercício político de empoderamento coletivo.

A casa-quilombo, como território de liberdade e aquilombamento, também foi uma realidade para Anadir, que fez de sua morada a primeira sede do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, localizada no Conjunto Vera Cruz 2, em Goiânia. O grupo passou a abrigar o sonho de independência financeira e ascensão social de mulheres negras por meio do incentivo à consciência crítica, à formação educacional e profissionalizante na casa-quilombo de Anadir e das Dandaras.

Aí eu vi que era questão de renda, que pra essas mulheres negras ter renda, a gente tinha que investir em formação, a incentivar elas voltarem a estudar, a ter sua independência, que é tipo tirar uma carteira, você entendeu? Ser empreendedoras. Aí foi aonde nasce a Dandara. A Malunga continua, né, com as meninas lá, com a questão da saúde. E nós das Dandaras vem com empoderamento através de trabalho e renda, geração de trabalho e renda para essas mulheres e esse empoderamento: voltar a estudar, fazer curso de qualificação. A Dandara investiu muito nisso, muitas virou costureira, outras na área de alimentação, de empreendedorismo.<sup>110</sup>

Mais do que qualquer Dandara, Anadir traz em seu discurso e, antes de tudo, em sua prática, a práxis do empoderamento de mulheres negras como base de suas ações. Isso porque ela entende o sentido primordialmente coletivo do empoderamento, que reflete na vida individual de cada mulher, mas também entende a dimensão individualizada dessa práxis, que, por sua vez, também reflete em uma coletividade. Sem teorizar sobre sua prática de vida, Anadir sabe que “*empoderamento individual e coletivo* são duas faces indissociáveis do mesmo processo, pois o *empoderamento individual* está fadado ao *empoderamento coletivo*, uma vez que uma coletividade *empoderada* não pode ser formada por individualidades e subjetividades que não estejam conscientemente atuantes dentro de processos de *empoderamento*” (BERTH, 2018, p. 42)<sup>111</sup>.

A sua prática de empoderamento de mulheres se desenvolveu muito antes da tomada de consciência sobre a conceituação de sua ação, fato que explica o porquê de Anadir procurar teorizações acadêmicas sobre empoderamento somente em 2022, passadas décadas de sua militância. Pelo seu histórico de participação em processos de empoderamento e transformação

---

<sup>110</sup> Relato de Anadir Cezario, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>111</sup> Grifos da autora.



social na vida de mulheres negras, ela não precisaria recorrer a conceituações teóricas sobre uma prática já consagrada por ela. Entretanto, recentemente, ela me procurou, pediu a indicação de um livro sobre o tema e pediu também para que eu anotasse formulações que definissem o termo. O pedido veio em razão de um convite que recebeu para realizar uma palestra sobre a temática, intitulada *Empoderamento feminino e mulheres negras*, para um grupo de colaboradoras da empresa Unimed Goiânia, como parte do amplo calendário das Dandaras de atividades do dia 08 de março de 2022, Dia Internacional da Mulher.

**Figura 21** – Anadir em palestra sobre empoderamento



Fonte: Arquivos da ONG.

Anadir sentiu a necessidade de se embasar em uma referência teórica mais robusta sobre o conceito, que às vezes ganha um sentido essencialmente individualista, em uma perspectiva de domínio de si, e perde o seu significado político, afirmativo e comunitário. Isso porque a palavra ganhou um cunho neoliberal de ter êxito na vida, em um contexto meritocrático que não se precisa de ninguém para alcançar o sucesso. O termo passou a ser utilizado para designar um construto psicológico tradicional, sinônimo para autoestima, autocontrole, competência etc., de acordo com Joice Berth (2018), e não como um processo coletivo de consciência crítica, propulsor de fissuras nas estruturas da desigualdade social.

Ainda segundo a autora, para se chegar ao empoderamento, é necessário que haja um processo contínuo, intencional e coletivo que envolva, dentro de um grupo em questão, respeito mútuo, cuidado, reflexões críticas e participação. Esse processo, portanto, foca no rompimento de estruturas de poder, levando grupos sociais a transformações coletivas. O fato é que a prática de Anadir pelas vias do empoderamento coletivo e individual de mulheres negras apresenta todas essas características e vem sendo construída desde quando ela percebeu o movimento

social e a luta coletiva como um caminho para a transformação social de pessoas vulnerabilizadas e marginalizadas.

Anadir fez do movimento a sua casa e, junto ao Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado na casa-quilombo, estendeu seus movimentos de empoderamento de mulheres ao seu espaço de trabalho, na Companhia de Urbanização de Goiânia (Comurg). Depois de trabalhar 11 anos como telefonista na instituição, ela foi eleita diretora de Patrimônio da Associação dos Servidores da empresa, em 1992. Sobre o período ela afirma:

Eu comecei a ver como essas mulheres que varriam eram sofridas. Quando eu fui ser diretora social, eu comecei a andar nos pontos de apoio. Ponto de apoio é onde elas ficam. Começou a me incomodar. Aí eu falei “eu vou fazer um trabalho com essas mulheres”, porque não adianta eu ficar fazendo trabalho social só lá na ONG.<sup>112</sup>

Atenta às necessidades das mulheres trabalhadoras da companhia, Anadir se tornou assessora da Diretoria de Coleta da instituição em 1999 e ficou nessa função por 14 anos. Em 2003, Anadir e Marilda, engenheira ambiental e comissionada da Comurg na época, escreveram e aprovaram o Projeto de Coleta Seletiva da Comurg, financiado pela Fundação Banco do Brasil. O projeto impulsionou a construção de um plano de política pública voltada para a reciclagem e para a sustentabilidade de famílias que tiravam seu sustento do lixo. O projeto foi executado durante a gestão do prefeito Pedro Wilson, do Partido dos Trabalhadores (PT).

Com o projeto em curso, a Central de Triagem de Recicláveis foi criada no bairro Conjunto Vera Cruz e Anadir passou a mobilizar e organizar catadoras e catadores de materiais recicláveis da região. “Aí eu fui tomar conta, fui ser gerente do PEV [Pontos de Entrega Voluntária] lá do Vera Cruz, onde eu organizei, fiquei praquele lado”<sup>113</sup>. Esse período foi marcado por uma grande aproximação de Anadir às questões relacionadas à preservação do meio ambiente, à sustentabilidade e ao combate do racismo ambiental, atingindo, nesse contexto, catadoras e catadores de materiais reciclados.

Aí eu fui organizar os catadores de Goiânia. Aí organizei os catadores, saí de casa em casa, procurando e falava: “você é uma mobilizadora desse grupo de catadoras? Nós estamos fazendo um projeto e vai ser assim e assim”. O primeiro PEV da Comurg foi

---

<sup>112</sup> Trecho de fala de Anadir Cezario, retirado do documentário *Nossa história é muita coisa*, de 2019, dirigido por Pollyanna Marques Vaz e Anna Campos. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=iQ9Ycjt-B6k&ab\\_channel=AnnaCampos](https://www.youtube.com/watch?v=iQ9Ycjt-B6k&ab_channel=AnnaCampos)>. Acesso em: 09 ago. 2022.

<sup>113</sup> Anadir relatou a sua participação nos passos iniciais do programa de Coleta Seletiva de Goiânia, em uma confraternização de final de ano das Dandaras realizada na sede do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, no dia 16 de dezembro de 2018. O material está disponível em registro audiovisual pessoal.

um projeto meu e da Marilda, que organizei os catadores porque a Comurg tinha levado uma multa muito grande porque não tinha coleta seletiva.<sup>114</sup>

Anadir participou dos primórdios da criação do Programa Goiânia Coleta Seletiva, criado, em 2008, por decreto municipal instituído pelo então prefeito Íris Rezende, do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB). Sua trajetória de luta pelos direitos das mulheres, pelo combate ao racismo e promovendo formas de sustentabilidade a mulheres negras continuou a se intensificar quando ela se formou em 2012 como assistente social, aos 48 anos de idade. No mesmo ano, ela se tornou coordenadora do Núcleo de Promoção e Inclusão Social da companhia expandindo sua atuação de promoção de mulheres institucionalmente e para além da Comurg e do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado.

Assim, unindo ações que realizava na ONG e no seu trabalho de inclusão social na sua instituição de trabalho, Anadir fundou o Coletivo de Mulheres da Comurg em 2013, com o intuito de dar continuidade às ações pontuais da companhia, que oferecia, por exemplo, palestras isoladas e eventuais sobre violências e direitos das mulheres. Para isso, ela passou nos pontos apoio de toda a companhia - que são os lugares onde as garis e outras trabalhadoras da companhia ficam localizados em múltiplos bairros de Goiânia -, convidando-as para participarem do coletivo.

E assim ela iniciou um trabalho de formação e de vivências fomentando a autovalorização e o empoderamento dessas mulheres, no contexto individual e grupal. O Coletivo, hoje, soma cerca de 300 mulheres participantes e desenvolve “ações que visam promover a consciência das colaboradoras sobre políticas públicas voltadas à melhoria das condições de trabalho”, de acordo com o portal da prefeitura de Goiânia<sup>115</sup>. Esse trabalho engloba também a luta contra as discriminações raciais e de gênero no âmbito institucional e reflete na diminuição da violência em várias instâncias na vida dessas mulheres. Muitas das integrantes também fazem parte ou já passaram pelo Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, já que muitas das ações antissexistas e antirracistas realizadas ocorrem em parceria da ONG com o grupo.

A vivência de Anadir dentro da Comurg, somada à sua militância na luta pelo levantar mulheres, explica o porquê que tantas catadoras, garis e outras profissionais da limpeza e coleta

---

<sup>114</sup> Relato de Anadir Cezario durante uma confraternização de final de ano das Dandaras realizada na sede do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, no dia 16 de dezembro de 2018. O material está disponível em registro audiovisual pessoal.

<sup>115</sup> Disponível em: <<https://www.goiania.go.gov.br/coletivo-de-mulheres-da-comurg-busca-integracao-e-insercao-social/>>. Acesso em: 02 ago. 2022.

urbana se tornam Dandaras. Da parceria entre o Coletivo de Mulheres da Comurg com o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado surgiu, em 2013, o projeto *Mulheres que Transformam Lixo em Lucro*, que, por meio de cursos e oficinas, incentiva essas profissionais e a comunidade em geral a se tornarem artesãs ecológicas, transformando materiais que seriam jogados no lixo em artesanato. Além de ressignificar os sentidos da produção de lixo e do consumo humano, as artesãs formadas pelo projeto passam a fazer da reciclagem uma fonte de trabalho e renda.

**Figura 22** – Artesanatos do projeto *Mulheres que Transformam Lixo em Lucro*



Fonte: Autoria própria

Embora o público que mais se beneficie das ações desenvolvidas por Anadir à frente do Coletivo de Mulheres da Comurg e como coordenadora do Núcleo de Promoção e Inclusão Social sejam mulheres da companhia, os homens da instituição também são alvo de ações dos grupos, fato que melhorou o assédio e a violência dentro da companhia. Segundo Anadir, já foram realizadas pesquisas institucionais que comprovam o avanço.

Uma das ações voltadas especificamente para homens foi o projeto *Construindo Possibilidades*, lançado em 2015, em uma parceria entre o Ministério Público do Estado de Goiás (MPGO), na figura da promotora de justiça Rúbian Corrêa Coutinho, titular do Núcleo de Gênero de Goiânia (Promotoria da Mulher), e o Núcleo de Promoção e Inclusão Social da Comurg. Anadir e Rúbian se conheceram no Conselho Estadual dos Direitos da Mulher, em que ambas eram conselheiras na época. Dali surgiu a proposta de parceria com a iniciativa de promover “a mudança da concepção da figura do homem como autor de agressões para a de

companheiro, que respeita as diferenças, dialoga e contribui para a manutenção de uma estrutura familiar harmoniosa”, de acordo com o portal do MPMGO<sup>116</sup>.

O projeto foi realizado em 44 encontros, com trabalhadores da limpeza e coleta urbana e com trabalhadores da construção civil, em um canteiro de obras de um shopping da cidade, ainda segundo o portal. Reconhecido internacionalmente pela Organização das Nações Unidas (ONU), de acordo com Anadir, o projeto dialogou com os trabalhadores sobre a Lei Maria da Penha ressaltando o papel masculino no combate à violência contra a mulher. O projeto ainda resultou na cartilha *Papo de homem: unidos na prevenção da violência doméstica e na promoção da convivência*, lançada inicialmente no estado da Bahia e replicada no estado de Goiás.

De acordo com Anadir, o projeto está parado desde o início da pandemia. Entretanto, o seu trabalho coordenando grupos da Comurg, coordenando ações na ONG, como ialodê, como mãe, irmã e tantas outras funções na luta contra a desigualdade não para. É no levantar de outras mulheres que Anadir se fortalece.

Sempre quando eu tava triste...até meu companheiro falava, o Luiz...eu gosto de vir aqui pra Dandara. Porque parece que aqui, eu olho, tem a foto da Dona Maria José, que é a nossa matriarca. Muitas mulheres negras resistentes que já passaram e que eu sei que, se eu cheguei aonde eu cheguei hoje... que hoje eu posso me considerar uma mulher negra vitoriosa. [...] Eu sou uma pessoa hoje que eu estou estabilizada [financeiramente]. Mas sempre, mesmo quando, mesmo com essa estabilidade, eu sou uma pessoa...assim... que eu preocupo muito com o outro.

Estar entre Dandaras é lembrar e celebrar mulheres de luta que vieram antes e pensar nas que virão, sabendo que ainda há um caminho longo de batalhas e conquistas a ser percorrido. Além do envolvimento de Anadir com movimentos das águas de Dandaras e das iniciativas que puxa na Comurg, atualmente, Anadir também faz parte da coordenação do Fórum Estadual de Mulheres Negras, e é conselheira no Conselho Municipal dos Direitos da Mulher e no Conselho Municipal de Assistência Social.

#### **5.4 Macropolítica e percalços comuns de Dandaras**

A história de vida de Marta e Anadir conta a história de muitas Dandaras e de milhões de mulheres negras que tiveram suas infâncias marcadas pelo trabalho, pelas dificuldades

---

<sup>116</sup> Disponível em: <<http://www.mpmgo.mp.br/portal/noticia/nucleo-de-genero-do-mp-amplia-projeto-construindo-possibilidades-em-parceria-com-o-sindibeza-3>>. Acesso em: 02 ago. 2022.

financeiras e por processos de migrações em busca de melhores condições de vida. Nesse sentido o relato de poucas coincide com a realidade de muitas meninas e mulheres negras. Ou seja, a macropolítica como um sistema-mundo desigual, racista, sexista, classista e díspar em oportunidades tende a ditar destinos de subjugação à vida de mulheres negras, sem possibilidade de ascensão social e econômica. A macropolítica tende a homogeneizar esse grupo social e suas condições de vida. Entretanto, as micropolíticas individuais e coletivas – que, por sua vez, se entremeiam e se entrelaçam - se configuram como um contrafluxo desse sistema, construindo pluralidades, gerando fissuras e possibilidades de ascensão a mulheres negras e pessoas do seu entorno.

É exatamente na quebra de destino ocasionada por fissuras micropolíticas que a história das cinco Dandaras se cruza quando elas se encontram no Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. O principal ponto em comum que teremos como base nesse encontro de Dandaras são as micropolíticas potencializadas coletivamente por meio do grupo e por meio das irmãs ialodês. Entretanto há muito mais *comuns* na vida dessas mulheres, já que suas trajetórias individuais se parecem quando a história de vida de poucas são as histórias de muitas.

Toda mulher que, por algum momento, se tornou parte do coletivo tem, portanto, a vivência de uma macropolítica, em concomitante às muitas micropolíticas e, nestas, as micropolíticas de Dandaras. De modo a perceber pontos de intersecção em suas trajetórias em relação à macropolítica e a micropolíticas, imergi na história de vida de Rita de Cássia Araújo, de Maria Luzinete Mourão e de Deuzilia Pereira da Cruz, além da imersão nas histórias das irmãs ialodês Marta e Anadir. Sabendo da indissociabilidade das micropolíticas em relação a uma macropolítica, analisei, inicialmente, percalços comuns e os povires da macropolítica que foram apontados por todas elas em seus relatos sobre suas trajetórias. Todas as cinco Dandaras têm como denominador comum de suas histórias processos migratórios em busca de condições melhores de vida.

A historiadora Beatriz Nascimento, no filme *Ori*, de Raquel Gerber, de 1989, enuncia esses deslocamentos com o conceito de transmigração marcando a experiencição negra de trânsito em múltiplos espaços. Sobre o conceito da autora, Alex Ratts (2006, p. 65) afirma que “o corpo negro se constitui e se redefine na experiência da diáspora e na transmigração (por exemplo, da senzala para o quilombo, do campo para a cidade, do Nordeste para o Sudeste)”. Nesse sentido, o autor discorre que a transmigração afirmada por Beatriz tem relação com o percorrer de territórios negros os quais foram fragmentados na diáspora. A transmigração tem

relação na história negra, portanto, com o “alargamento de horizontes”, na busca contínua por espaços de liberdade. É na transmigração que a história das nossas Dandaras se alarga.

Rita de Cássia, mais conhecida como Cássia pelas Dandaras, tem 49 anos, é assistente social e trabalha como secretária administrativa na Companhia de Urbanização de Goiânia (Comurg), junto a Anadir. Ela nasceu na cidade de Araguaçu, hoje localizada no estado do Tocantins, mas que na época pertencia ao estado de Goiás. Uma das irmãs mais novas dentre 11 filhas e filhos criados pela mãe, Cássia se mudou para o estado do Pará junto com sua família aos 7 anos e, com cerca de 12 anos, ela veio morar em Goiânia em busca de uma vida melhor. Cássia começou a trabalhar como doméstica com 7 anos, mas desde os 6 anos já cuidava da irmã mais nova e fazia o almoço para o restante da família que trabalhava na roça.

**Figura 23** – Rita de Cássia



Fonte: Autoria própria.

Maria Luzinete, mais conhecida como Nete ou Luzinete no grupo, tem 54 anos, é formada em Administração de Empresa, embora não exerça a profissão. Ela nasceu no município de Leopoldo de Bulhões, interior de Goiás e, ainda menina, se mudou com a família para Goiânia, também em busca de oportunidades. Oriunda de uma família pobre, com 9 filhos e filhas, aos 13 anos, ela já trabalhava em um salão de beleza. Luzinete realizou o sonho de sua mãe, que era doméstica com pouco estudo, e se tornou a única pessoa formada na família.

**Figura 24** – Maria Luzinete



Fonte: Autoria própria

Deuzilia tem 45 anos, é advogada e coordenadora geral da ONG há cerca de 12 anos. Ela é quilombola Kalunga e nasceu na zona rural do município de Cavalcante, no estado de Goiás. Com mãe e pai analfabeta e analfabeto trabalhando com agricultura familiar na roça, Deuzilia faz parte de uma família numerosa, com 11 irmãos e irmãs. Ela estudou em escola rural e morou no quilombo até os seus 9 anos, quando foi trabalhar e morar com uma família branca, na zona urbana do município goiano. Logo ela se mudou para Cuiabá, capital do Mato Grosso, para acompanhar a família com quem trabalhava e lá ficou até terminar o ensino médio e um curso técnico em administração. Ela retornou à Cavalcante, onde ficou trabalhando como professora do ensino básico alfabetizando jovens e adultos por alguns anos por falta de opção, segundo ela. Decidida a mudar de vida, ela veio para Goiânia sozinha em busca de oportunidades.

**Figura 25** – Deuzilia



Fonte: Autoria própria.



Todas as histórias das cinco Dandaras entrevistadas, incluindo as das irmãs ialodês começam pela pobreza, pela família numerosa, com mãe e pai analfabetos ou com pouco estudo, e pela transmigração como uma nova possibilidade de vida, com abertura para a formação educacional. A mudança de realidade dessas mulheres tem relação direta com o se mudar de sua localidade, o que significa uma fuga e uma não aceitação ao submetimento de uma macropolítica. Para que nossas Dandaras pudessem estudar, elas tiveram, entretanto, que trabalhar desde cedo. A realidade de “criança cuidando de criança”, como afirma Deuzilia sobre sua história de vida, é característica de famílias negras pobres e numerosas.

A oportunidade de estudar para meninas negras, por vezes, se condiciona ao trabalho infantil em atividades domésticas, como por exemplo como babás ou como empregadas. Só consegue estudar a menina negra que trabalha. Esse é um padrão que se repete em todas as cinco histórias, começando pelas ialodês Marta, que começou a trabalhar com 6 anos como babá, e Anadir, que, com 7 anos, trabalhou como empregada doméstica. Deuzilia começou a trabalhar como babá com 9 anos e Cássia, como empregada doméstica fora de casa, aos 7 anos. “Eu com 7 anos comecei a trabalhar de doméstica nas casas, lá no Pará. Pra ganhar material escolar e roupa, né? Que era isso que o povo pagava antigamente”<sup>117</sup>. Todas as Dandaras que trabalharam como domésticas afirmam que, na maioria dos serviços que desempenharam, não havia salário e sim condições materiais de moradia, alimentação, vestuário para que pudessem estudar. De algum modo, o trabalho bancava a possibilidade do estudo.

Das cinco Dandaras, somente Maria Luzinete não trabalhou como empregada doméstica, embora o trabalho infantil também tenha sido uma realidade vivida por ela. Ela começou a trabalhar em salões de beleza com 13 anos e nunca exerceu outra atividade. Passou anos de sua vida, em várias funções dentro de salões, cuidando esteticamente de mulheres. Nesse ambiente, ela construiu uma história profissional, que, segundo ela, não foi impeditiva dos seus estudos na escola básica.

O trabalho das cinco Dandaras na infância não foi um fator de dificuldade para a realização dos estudos no ensino básico, segundo elas. A principal dificuldade que, quatro delas, encontraram para dar continuidade aos estudos foram episódios de discriminação na infância e a necessidade ou de reagir e de ser briguenta, no caso de Marta, Anadir e Cássia, ou de se esconder para não ser alvo de chacota, no caso de Deuzilia. As irmãs ialodês afirmam que batiam nos meninos brancos que as atormentavam. Elas reagiam e impunham respeito porque foram aprendendo com a vida, segundo elas. Já a braveza de Cássia foi herdada de sua mãe, de

---

<sup>117</sup> Relato de Rita de Cássia, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

acordo com seu relato. Entre risos ela afirmou: “acho que é o meu jeito, porque minha mãe também ela é bem rebeldinha”.

A rebeldia era uma característica da mãe de Cássia e a filha, logo cedo, assimilou a tática pelos processos comunicativos do cotidiano. Entretanto, a vida sofrida fazia sua mãe estimular as filhas ao trabalho, incentivando para que as meninas fossem fortes até mesmo aguentando situações de violência que viriam. A braveza herdada de Cássia, contudo, não assentia para a passividade diante de situações de violência, o que a fez impor respeito na escola e sair de empregos que arrumava, já que ela não aceitava ser assediada.

Aí eu pegava e não parava em lugar nenhum, porque como eu era negra, né, os patrão queria aproveitar e tudo. E aí eu não ficava não. Minha mãe brigava, me batia, que eu tinha que ficar porque era aquilo ali. Minha mãe queria ensinar que a gente tinha que aguentar aquilo ali. Aí depois, quando a gente veio pra cá [Goiânia], minha irmã foi e arrumou um serviço pra mim. Acho que eu tava com 12 anos. De doméstica de novo. Aí era os patrão, querendo aproveitar, né? Aí eu saí de novo. Aí minha mãe: “você não vai parar em lugar nenhum”. “Não, mãe, porque eu não vou deixar ninguém aproveitar de mim”.<sup>118</sup>

A tática da braveza de Cássia teve relação com reagir a assédios, o que fazia com que ela ficasse sem trabalhar, mas garantia a ela a fuga das situações de violência. Os assédios sexuais também foram mencionados pela ialodê Anadir, que, desde a adolescência, carregou um trauma para a vida adulta, referente à hipersexualização de seu corpo e a situações de violência que sofreu no trabalho.

Quando eu era mais nova, nos meus 13, 14 anos, quando eu trabalhava de doméstica, muitas vezes eu era violentada. Porque eu acordava de noite ou com patrão me olhando no quarto de empregada, ou então me alisando. [...] Então é uma marca que eu carrego. Tanto que quando eu casei, meu primeiro casamento, do pai do meu filho...talvez um pouco assim foi falta de maturidade. Muito nova e com muito medo, na época, de sexo...que eu tinha até raiva no início, por causa disso, desses assédios.<sup>119</sup>

A hipersexualização de corpos negros femininos atinge a infância de muitas meninas negras, como atingiu a infância de Cássia e a adolescência de Anadir. Algumas meninas conseguem sair das situações pela rebeldia, mas grande parte delas tem suas vidas destroçadas por episódios de violência. Anadir relata que só conseguiu se desvencilhar do medo de sexo depois que conheceu seu segundo marido Luiz Carlos. Já Marta, Deuzilia e Luzinete não comentaram sobre situações de hipersexualização de seus corpos.

---

<sup>118</sup> Relato de Rita de Cássia, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>119</sup> Relato de Anadir Cezario, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

Ainda sobre a tática de rebeldia para se desvencilhar de situações de violência, Deuzilia a assimilou de uma forma bem diferente da braveza. Ela afirmou que sempre foi mais tímida e retraída quando criança, característica compatível com o fato de ela se sentar “no fundão” da sala de aula, com o objetivo de aparecer o menos possível. Isso a tirou de várias situações de discriminação na escola.

Sempre fui mais tímida, de observar mais o ambiente aonde eu chego, sempre observava, até hoje eu tenho isso. Primeiro, vamos dizer, eu observo pra eu ver qual ambiente que eu tô pisando. Desde pequena eu sempre cheguei e observei. A situação mais difícil que eu tive na escola, além dessas piadas do pessoal..., mas eu nunca me importei, né? Eu ficava chateada, mas não deixava aquilo abalar. Pra ver até onde que eu ia chegar...essa questão “cabelo Bombril, né?”. Ou tinha “nega preta fedorenta bate a bunda no cimento pra ganhar o quê? Mil duzentos” ou um trem assim. Essas piadinhas dos colegas. Mas aí eu deixava. Talvez eu nem entendia que aquilo era um preconceito, né?<sup>120</sup>

Assim como a rebeldia, a retração e a timidez também são táticas comuns na vida de meninas e mulheres negras que habitam ambientes brancos. A historiadora Beatriz Nascimento (1982) retratou, em uma entrevista, a sua experiência de retração na sala de aula e sobre a sensação de isolamento que tinha quando estava em locais com poucas ou nenhuma pessoa negra, como na escola em que estudou. A timidez, a quietude, a retração podem ser compreendidas como uma tática adaptativa para se precaver de violências. Por essa perspectiva, essas formas de se portar se apresentam como recursos para que meninas e mulheres negras enfrentem ambientes hostis. Elas podem funcionar como subterfúgio para a intensificação dos estudos que passam a ser um “mecanismo para romper com esta situação de adversidade” (NASCIMENTO, 1982, p. 197).

Por outro lado, o mergulho dentro de si mesma – ainda de acordo com a autora – transparece os efeitos de um processo longínquo de silenciamento de corpos negros, que são reprimidos em si, ao ponto de, por exemplo, Beatriz Nascimento (1982) abdicar de pedir para sair da sala de aula para atender necessidades básicas como beber água ou ir ao banheiro. No caso de Deuzilia, a timidez era também a mesma face do medo, que resultava em um eterno se esconder e evitar dirigir a palavra à sua professora, pelo receio de que ela a taxasse com algum apelido discriminatório e a isolasse da turma.

O fato é que o silenciamento sobre corpos negros recai em paralisações sobre si, sobre uma negação sobre ser quem se é, de acordo com as amarras que o racismo por denegação cria, como aponta o conceito cunhado por Lélia Gonzalez (1988). Essa condição pode explicar o

---

<sup>120</sup> Relato de Deuzilia Pereira, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 06 de agosto de 2022.

porquê de Luzinete ser a única a não ter lembranças de situações de racismo no período da infância e mesmo na vida adulta, já que ela só se descobriu negra mais velha, por meio do contato com o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. Ao ser indagada sobre situações de racismo que sofreu na juventude, ela afirmou: “[...] eu não tive nenhum tipo de situação que...ou porque eu era mesmo alienada a esse tipo de coisa, as vezes eu ouvia e não prestava atenção”<sup>121</sup>. Luzinete foi despertada para a sua negritude depois de se tornar amiga da ialodê Anadir e passar a frequentar as atividades da ONG.

Porque até então eu vivia na minha zona de conforto, tinha uma vida boa com meu esposo e tudo. Então era alienada praticamente a esse respeito, a esse assunto. Aí foi quando minha menina caçula foi pra escola que começou a despertar porque quando eu entrei pra entregar minha menina [que é tão branca quanto o pai] na portaria, me perguntaram quem que ia buscar minha menina porque...seria eu, babá, né? Porque eles pensaram que eu era babá da minha filha.<sup>122</sup>

Essa situação de ser atribuída socialmente a um lugar de ocupação subvalorizado socialmente está presente nos relatos de todas as cinco Dandaras. Mesmo quando uma mulher negra não se percebe como tal, a macropolítica opera outorgando lugares sociais ao seu corpo negro feminino, sempre o vinculado a funções desprestigiadas na sociedade, de modo a deslegitimá-lo de suas potencialidades. Cássia, que ocupa um cargo de chefia na Comurg, lida o tempo todo com homens brancos de fora e de dentro da instituição atacando-a. Recentemente, um deles enfurecido com a falta do serviço de varrição urbana em seu bairro, foi em busca de respostas na instituição, mas acabou atacando Cássia, diante de funcionários homens os quais ela coordena. Segundo ela, o homem gritou ao grupo: “você têm que por essa mulher pra varrer rua. Que chefe? Mulher chefe num existe não”<sup>123</sup>. Deuzilia como advogada, também lida o tempo todo com situações em que tentam desautorizá-la de sua profissão. Segundo ela, as pessoas a questionam: “você é advogada, é? Tem OAB? Formou onde?”<sup>124</sup>.

Embora a macropolítica opere pela lógica da subalternização de mulheres negras empurrando funções sociais desvalorizadas a nós e também trabalhando para que neguemos a nossa negritude, ser uma Dandara abriu caminhos de liberdade e autoamor para todas que por estão ou que passaram pelo Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. Luzinete se libertou para um *tornar-se negra* – parafraseando o título da obra de Neusa Santos Souza (1983) - e Cássia se libertou para um gostar de si, já que ela desde a infância se reconhece como negra,

---

<sup>121</sup> Relato de Maria Luzinete, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>122</sup> Idem.

<sup>123</sup> Relato de Rita de Cássia, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>124</sup> Relato de Deuzília Pereira, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 06 de agosto de 2022.

mas, mesmo assim, passou a maior parte da vida odiando o seu próprio cabelo. Ambas vivenciaram uma das facetas do silenciamento sobre corpos negros e do racismo por denegação, que tem relação com a não aceitação sobre si mesma e o uso de manobras de branqueamento para uma passabilidade social, que significa uma possibilidade de ser lida socialmente como não negra.

Eu odiava o meu cabelo que eu não dava conta de pentear. E era uma piolheira nesse cabelo. Aí minha mãe, na roça, passava era Neocid<sup>125</sup>, pra tirar o...porque as vezes dava bicho nas roças, então era Neocid. Feria. Aí esse cabelo pegou fogo. Ah, menina! Pra mim encostar no meu cabelo foi depois que eu vim aqui pra Dandara. Eu agora aprendi a usar ele assim [crespo e solto], mas num usava não. Eu odiava meu cabelo.<sup>126</sup>

Já Deuzilia, quando indagada sobre como ocorreu o seu processo de reconhecimento enquanto mulher negra, ela alegou:

no quilombo todo mundo é negro, né? Então assim, você acha que todo mundo é aquele jeito. Então quando eu me vi uma pessoa negra foi quando eu mudei pra Cavalcante que eu fui pra escola né? Então eu vivia no mundo negro. Aí a hora que eu mudei pra Cavalcante eu vi que tem vários tipos de pessoa, né? Raça, cor, cabelo, né? E principalmente o cabelo diferente e tal. Então assim, eu me vi uma pessoa negra no universo branco quando aos nove anos, quando eu mudei pra Cavalcante, pra estudar. Assim, foi um impacto, né? Porque você mora no quilombo, todo mundo é negro. Então... não tinha televisão naquela época, então você não via novela, não via nada. Então você achava que o mundo todo era negro, né? E aí, a partir do momento dos meus nove anos, que eu me vi como pessoa negra.<sup>127</sup>

Embora vivesse em um mundo negro e sempre tenha gostado de seu corpo, Deuzilia também passou por processos de branqueamento depois que se mudou para o espaço urbano, fora do quilombo. Ela passou a alisar o cabelo crespo que sempre gostou e só interrompeu o processo definitivamente depois de alguns anos de convívio com o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado. Os processos de branqueamento são mecanismos da macropolítica para que pessoas negras se aproximem de um padrão físico-estético aceitável, que se refere a um padrão branco e eurocêntrico de corpo e beleza. Mulheres negras se apropriam desses mecanismos como forma de subverter a lógica dos lugares subalternizados que a macropolítica nos impõem. É possível olhar para a tentativa de nos branquear como a própria tentativa de acessar espaços não destinados ao corpo negro.

---

<sup>125</sup> Neocid era um inseticida em pó para matar baratas e formigas, que era comercializado em uma lata. O produto é altamente tóxico para uso humano, mas era amplamente usado, desde meados da década de 1960 para matar piolhos. O uso do Neocid acarretava ferimentos e intoxicação.

<sup>126</sup> Relato de Rita de Cássia, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>127</sup> Relato de Deuzília Pereira, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 06 de agosto de 2022.

Isso porque a macropolítica trabalha por solapar consciências e processos de pertencimento racial, opera pela negação de nossas corporeidades negras, ao mesmo tempo em que aprisiona mulheres negras ao corpóreo, ao corpo que trabalha e que serve para fornicção como exemplificado pelos relatos de Anadir e Cássia. A fixação do corpo negro feminino à cozinha e à cama – a qual nos fala Cláudia Pons Cardoso (2012) - é retrato do imperativo masculino heteronormativo agindo nas histórias de Dandaras, que não deixa de ser a história de milhões de mulheres negras espalhadas pelo Brasil.

O corpo que trabalha incansavelmente para transgredir às subcondições impostas pela macropolítica é um corpo cansado e sem tempo para se dedicar a atividades que possam levar mulheres negras e suas famílias à ascensão social e a melhores condições de vida. Ou seja, se o trabalho funciona como condicionante dos estudos na infância de meninas negras, na vida adulta ele suprime a possibilidade de uma formação continuada, que, por sua vez, inibe a conquista de melhores condições econômicas e a ascensão social de mulheres negras e, logo, de suas famílias. Esse fato foi uma realidade para Anadir, para Cássia, para Luzinete e para Deuzilia que só conseguiram se formar no ensino superior mais velhas, com muito empenho e com o apoio de outras mulheres negras.

Mesmo para a ialodê Marta, que sempre insistiu para que mulheres negras se formassem e dessem continuidade nos estudos e nos seus sonhos, o seu encontro com a área que sempre quis veio tardiamente, depois dos seus 60 anos quando ela entra no mestrado em Educação e Ciências, na Universidade Federal de Goiás (UFG). Marta conta sua história de correr atrás do que sempre quis rindo: “quase 20 anos depois eu vou pra área de ciências de novo, né? Os meninos falam ‘Marta do céu’. Falei: ‘é... porque eu sempre gostei dessa área’”.

A formação tardia é um fato comum para mulheres que têm que enfrentar as dificuldades impostas por uma macropolítica dando prioridade ao trabalho em desfavor da formação continuada. Por essa realidade, a realização do ensino superior, ou de uma pós-graduação se torna um sonho distante e quase que utópico na vida de mulheres negras, principalmente se pensarmos na faixa geracional das Dandaras entrevistadas, que têm entre 45 e 65 anos e que não conseguiram ser beneficiadas com a política afirmativa da lei nº 12.711, de agosto de 2012, conhecida também como Lei de Cotas.

## 5.5 Micropolíticas de Dandaras

Em concomitante à macropolítica dos percalços comuns, há as micropolíticas criando pluralidades na vida de cada mulher negra e criando movimentos de fissura e transgressão. Não só mulheres que exercem algum tipo de liderança política fazem micropolíticas e são capazes de provocar devires. Toda mulher negra pode potencializar devires na sua vida pessoal e na vida de outras mulheres negras, a partir das interações individuais, dos afetos, das ações de solidariedade e da formação de redes de apoio, em busca de transgressões ao racismo, ao sexismo e a outras formas de opressões sistêmicas que nos acometem enquanto grupo social.

Mulheres negras fazem micropolíticas também de maneira sistêmica e, muitas vezes, sem saber do poder de ação que geram. As micropolíticas são inerentes a mulheres negras porque somos capazes de provocar “linhas de fuga” às amarras sociais e econômicas que estão sempre impedindo que ascendamos socioeconomicamente. A fissura "se produz quase sem que o saibamos, mas na verdade tomamos consciência dela subitamente" (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 66). A consciência sobre a micropolítica se dá quando se chega lá e quando se percebe processos de agência na vida de mulheres negras, os quais só se tornam possíveis por meio de mãos e cabeças que nos apoiaram e nos instruíram.

As micropolíticas se consolidam no cotidiano, nos processos comunicativos dos aquilombamentos, nas ações colaborativas entre mulheres negras. Isso quer dizer que estamos fazendo micropolíticas e trabalhando por devires quando olhamos nossas crianças para que uma de nós possa trabalhar; quando compartilhamos bens e recursos materiais; quando falamos e nos escutamos; quando ensinamos e aprendemos; quando nos apoiamos; quando dedicamos tempo e interesse em nossas dores e dificuldades; quando cuidamos e somos cuidadas; quando nos ajudamos e em múltiplas situações do dia a dia. Micropolítica se faz, portanto, nas ações cotidianas de cuidado que possibilitam viver, existir e potencializam o devir, as transgressões.

Todas as Dandaras vivem entre a macropolítica instituindo porvires e as micropolíticas construindo devires. A macropolítica dos porvires nos despreza e faz com que nossas histórias de dificuldades sejam parecidas, violentas, de dor. Ela nos mantém sempre na base da pirâmide social, na condição de trabalhadoras exploradas, além de nos manter em proximidade com a necropolítica afirmada por Achille Mbembe (2018). Já as micropolíticas também são comuns às mulheres negras, na medida em que seus cotidianos são marcados pela tríade resistências, fugas e transgressões. Fazemos micropolíticas quando, no embate da vida, trabalhamos para

“colocar nossas carinhas pretas pra jogo”<sup>128</sup>, como afirma Deuzilia Pereira, coordenadora geral da ONG Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado.

O Grupo, nesse sentido, é um espaço de provocação de fissuras que constituem parte das micropolíticas de mulheres negras. É um lugar em que essas mulheres se encontram e se preparam, juntas, para colocar suas caras e corpos no mundo sob novas perspectivas, ocupando espaços negados a elas, agenciando transformações nas suas vidas e no seu entorno. Quando Deuzilia afirma que temos que nos colocar para jogo, ela se refere a um ensinamento da ialodê Marta, que sempre incentiva mulheres negras a assumirem protagonismos diversos.

As irmãs ialodês e as Dandaras participaram e participam ativamente de histórias de transgressões na vida de muitas mulheres negras. O relato de gratidão às irmãs e ao grupo de mulheres como um todo é comum quando conversamos com qualquer uma das Dandaras. A história de Deuzilia, assim como a história de Cássia e de Luzinete se parece muito com as histórias de vida de Marta e Anadir, porque os passos de uma fala sobre uma coletividade. Para as três Dandaras entrevistadas, as irmãs ialodês e o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado representam parte elementar das fissuras e das mudanças de rumo nas vidas de cada uma.

Ao falar em micropolíticas de Dandaras, a referência é sobre situações do cotidiano, fatos corriqueiros em que integrantes do Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado agiram em um contrafluxo da macropolítica, combatendo de maneira sutil e pontual, racismo, sexismo, classismo e outras formas de opressão na vida de mulheres negras. As micropolíticas de Dandaras se referem ao grupo, representado primordialmente pela figura das irmãs ialodês, consolidando, no cotidiano, a construção de conhecimentos para uma consciência crítica, instaurando processos de pertencimento racial, de autovalorização, de autonomia política e econômica na vida de mulheres negras. Por meio do relato de Deuzilia, Cássia e Luzinete poderemos dimensionar a história de toda uma coletividade de mulheres, que trazem dificuldades e desafios semelhantes, mas que, no encontro com as ialodês e com o grupo de mulheres como um todo, têm suas vidas transformadas.

O primeiro denominador comum das micropolíticas de Dandaras é em relação aos estudos como caminho para a transformação social de mulheres negras. Os estudos e a formação continuada estão fortemente conectados à geração de renda e à conquista da autonomia financeira, o que significa uma ponte para a ascensão social de mulheres negras. Se uma mulher negra ascende socialmente, ela tem condição de dar uma vida digna à sua prole e às pessoas

---

<sup>128</sup> Relato de Deuzilia Pereira, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 06 de agosto de 2022.



que estão ao seu redor, o que significa mais estudos, melhores trabalhos, maior poder aquisitivo e a ocupação de espaços de poder e de decisão. Esse ciclo possibilita a perpetuação um legado de mudança de destino à população negra a longo prazo.

Nesse sentido, o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado mudou a realidade de muitas mulheres em um processo de empoderamento que se inicia no chamado à formação política, perpassa pelo fortalecimento de identidades e no despertar da crença em si, e termina no incentivo aos estudos continuados e à profissionalização. Esse ciclo de empoderamento se configura em função dos objetivos finais que são a autonomia financeira e a ocupação de espaços de poder que, no geral, são negados a nós pela macropolítica. A ialodê Anadir sabe que, para mulheres negras, “esse empoderamento é quando você tem comida, salário, trabalho e renda”<sup>129</sup>.

Preocupada em contribuir com a construção de uma “sociedade mais justa, menos racista, onde as crianças negras e, principalmente, as mulheres negras possam, assim, sair dessa submissão, de sair de dentro das cozinhas das mulheres brancas”<sup>130</sup>, Anadir incita a um chamado para a luta, na busca por um futuro melhor à população negra. Esse é seu maior sonho, segundo ela. Foi por meio do seu convite que Cássia reagiu ao chamado de empoderamento coletivo e individual, quando a ialodê mobilizava mulheres para formar o Coletivo de Mulheres da Comurg.

A gente foi pro Coletivo de Mulheres primeiro, que tem na Comurg. Aí ela saiu nas garagens chamando todo mundo. Aí eu fui pra esse coletivo. Aí lá ela falou, né?! Se quisesse ir pra Dandara, que lá tinha umas oficinas. Aí a gente começou a fazer oficina aqui na Dandara. Aí, na época eu não estudava, a Anadir pegou e fez eu estudar. [...] Tem pouco tempo que eu terminei. Porque é 4 anos, né? Aí eu fiz meu TCC [Trabalho de Conclusão de Curso] em dezembro [de 2020]. A Marta me ajudou a fazer esse TCC. Fui lá pra roça e fiquei lá com ela. Eu sei que saiu. Eu ganhei 10 no TCC”<sup>131</sup>

Luzinete também ouviu o chamado de Anadir para reavivar o seu sonho de fazer uma faculdade. Foi no encontro com Dandaras que ela acreditou em si mesma e se encorajou a fazer um curso superior.

Não sei se é porque a gente tá no meio, junto com as outras mulheres, parece que a gente cria uma força maior. Você vê uma buscando seu sonho, você vê aquela outra buscando seu sonho. E muitas das vezes eu percebi que o meu sonho tinha sido adormecido, ficava adormecido por conta de ajudar esposo, casa, filho, né? Então eu percebi que eu tinha esse sonho de fazer faculdade e tudo e deixei, engavetei. E a

---

<sup>129</sup> Relato de Anadir Cezario, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> Relato de Rita de Cássia, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021

partir da Dandara esse sonho reavivou. E eu consegui. Passei por cima do meu esposo. Passei por cima no que eu digo assim...ele não aceitava. Inclusive ele falou assim que eu tava no mundo da lua, que...como que eu ia me formar?; que eu nunca ia conseguir. Eu me sentia uma pessoa muito pequena, né? Praticamente me chamando de burra, né? Aí não, eu voltei pra frente e fui. Ele percebeu que eu não ia deixar. Já um pouco tarde porque minhas meninas já estavam grande, já estavam moça. Eu enfrentei ele, enfrentei todo mundo e fui. Fui e terminei.<sup>132</sup>

Luzinete afirma que se formou em uma idade em que o mercado de trabalho não absorve pessoas de sua faixa etária. Entretanto ela se sente extremamente grata e realizada por ter conseguido alcançar um sonho que parecia tão distante. Ela afirma que o convívio dentro do Grupo de Mulheres também influenciou positivamente na postura do marido. Para ela, a mudança tem relação com a convivência com as Dandaras, que a transformou e a fez transformá-lo, por meio de um processo contínuo de desconstrução de formas de pensamentos e de ações racistas e machistas. Entre risos, Luzinete afirmou: “esse foi um ponto que a Dandara me ajudou muito. Porque eu fui aquele tipo de mulher que fazia tudo que o marido queria. Por isso a Anadir gosta de falar que eu era Amélia<sup>133</sup>, né?”<sup>134</sup>.

Luzinete relata que se tornou uma Dandara instigada por Anadir, que era sua vizinha. Elas se conheceram no bairro em que moravam, por intervenção de Luzinete. Ela afirma: “eu via Anadir passando e achava ela bonita, né? Muito apumada. E aí eu resolvi eu mesma chegar nela e falar: ‘óh, eu sou sua nova vizinha’. Me apresentei e daí surgiu essa amizade que viramos até comadre”<sup>135</sup>. De algum modo, Anadir transmitiu à Luzinete sua força e altivez por meio de seu corpo-política de cabelo crespo, de pele retinta e adornado por adereços coloridos, que aponta para a presença-afirmação de uma identidade que se afirma. Por onde passa, Anadir é notada em sua potência de cores.

Já Deuzilia se tornou uma Dandara por meio de Marta. Ela conheceu a ialodê na cidade de Cavalcante, na época em que tinha retornado ao município para buscar quatro irmãs e irmãos mais novos no quilombo para estudarem na cidade. Depois que terminou o seu segundo grau e um curso técnico em administração, Deuzilia passou seis anos morando no município trabalhando na alfabetização de jovens e adultos.

Eu trabalhava na sala de aula não era porque eu queria, era porque falta de opção de emprego, cidade do interior, né. Então era o que tinha. Então minha primeira turma

---

<sup>132</sup> Relato de Maria Luzinete, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>133</sup> Luzinete faz referência à música *Ai que saudade da Amélia*, de Ataulfo Alves, de 1942, cuja letra afirma uma certa submissão de uma mulher a um homem que diz “Às vezes passava fome ao meu lado/E achava bonito não ter o que comer/[...] Amélia não tinha a menor vaidade/Amélia é que era a mulher de verdade”.

<sup>134</sup> Relato de Maria Luzinete, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>135</sup> Idem.

tinha 37 alunos, sabe aqueles alunos que foram reprovados e assim, que já eram todos fora da idade fazendo a primeira série? Então, me deram 37 alunos, quase todos em um nível de que chutava professor, eles me chutavam, me beliscavam. Eu voltava para casa chorando. Eu falei “não volto para escola”.<sup>136</sup>

Nesse período de total descrença sobre a função que desempenhava, Deuzilia conheceu Marta e Sônia Cleide em Cavalcante, durante uma oficina realizada pelo Grupo Malunga em comunidades quilombolas, em 2001. Deuzilia afirma: “isso também me ajudou a decidir que eu não queria mais ficar na sala de aula, que eu ia atrás do meu sonho. Aí eu vim, não conhecia ninguém em Goiânia”<sup>137</sup>.

Ao chegar na capital, ela morou por seis meses na casa de uma conhecida de sua irmã. Na casa havia 10 pessoas com o sonho de uma vida melhor na cidade nova. Logo Deuzilia conseguiu um emprego na prefeitura, na Junta de Serviço Militar, em decorrência da indicação de um amigo do prefeito de Cavalcante que ela conhecia, o qual tinha contatos na capital. Ela se mudou da casa em que estava e passou a dividir aluguel com uma amiga. Nesse período, Deuzilia entrou no curso de Direito, pagando cada mensalidade com muito esforço. Para isso, ela fazia bicos de garçonne para complementar a renda. Com cerca de um ano de trabalho na Junta Militar, Deuzilia foi dispensada. “Eu tinha um aluguel para pagar e só os bicos a noite não dava. Aí eu fui trabalhar na casa de uma família aqui em Goiânia. Já fazia faculdade e trabalhava”<sup>138</sup>.

Foi nesse momento de desespero que ela procurou por Marta no Quilombo Missionário, que, por coincidência, era próximo de sua casa. O Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado estava nos seus primórdios “e aí elas [Marta e Anadir] resolveram alugar essa sede e aí eu vim morar aqui. Veio eu mais umas quatro quilombolas também. Aí eu fiquei uns dois anos e meio mais ou menos”. Deuzilia relata que as irmãs ialodês encabeçaram com afinco o aluguel da sede da ONG, pensando primordialmente na sua situação junto ao grupo de mulheres quilombolas, que também passavam por dificuldades em Goiânia.

A preocupação em promover uma logística de amparo material para ajudar mulheres negras a se levantarem e a darem continuidade nos seus sonhos é uma característica marcante das irmãs ialodês Marta e Anadir. Ambas são mencionadas em muitos relatos sobre múltiplos episódios em que atuaram promovendo a economia na vida de Dandaras. Praticamente em todas as ações realizadas pela ONG das quais participei e registrei em vídeos e imagens – dentre

---

<sup>136</sup> Relato de Deuzilia Pereira, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 06 de agosto de 2022.

<sup>137</sup> Idem.

<sup>138</sup> Relato de Deuzilia Pereira, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 06 de agosto de 2022.

oficinas, cursos, rodas de conversa, feiras culturais, confraternizações etc. -, há um momento em que uma ou mais Dandaras dão depoimentos em agradecimento ao grupo pelas mudanças de rumo que cada uma alcançou incentivadas, principalmente, pelas ialodês.

Há, portanto, uma logística de amparo para promoção da economia entre Dandaras. Essa logística que me refiro se trata desde ações de auxílio financeiro para necessidades cotidianas individuais até o incentivo a oportunidades para gerar renda. As irmãs ialodês agem em micropolíticas de economia, causando pequenas fissuras no cotidiano das Dandaras que mudam não só o dia, mas se transforma em força locomotiva de novas mudanças para a vida dessas mulheres.

Marta afirma que “a Dandara é um ponto de chegada, mas também um ponto de partida e também um ponto de acolhida, onde nos momentos difíceis a gente tá por aqui. É difícil? É. Temos dinheiro? Não. Mas é possível a gente construir e continuar construindo coletivamente”<sup>139</sup>. Marta tem plena consciência de que esses pequenos auxílios no cotidiano são combustíveis para dar movimento aos sonhos de mulheres negras, que, muitas vezes, pela falta de incentivo material e moral, são obrigadas a desistirem. Para ela, ajudar uma mulher negra a se levantar, significa dar forças a uma coletividade. Uma ajuda aqui se desdobra em mais ajudas ali, que significa um tanto mais de outros levantares de mais e mais mulheres negras.

E quando a gente sabe que alguém ainda tá passando necessidade, quantas vezes a gente ajudou? Foi lá comprou a comida e quando não é comida dá o dinheiro. “Óh, tô precisando para isso, né”. Passe de ônibus. E também, por exemplo, quando está estudando, eu mesma, eu já estudei tanta matéria para ajudar a outra a terminar o seu curso [...].<sup>140</sup>

Deuzilia é um exemplo de uma das Dandaras que teve vontade de desistir e de interromper o sonho de se formar e mudar de vida, em razão dos percalços encontrados. “Nossa, eu ia para faculdade, eu trabalhava 10 horas por dia e eu ia para faculdade morta de fome, porque não é todo dia que você tinha dinheiro para lanche, né? E pegava três ônibus. [...] Então tinha dia que dava um desespero e longe da família então... Aí várias vezes dava vontade de desistir”<sup>141</sup>.

Nas situações de fragilidade, uma mão de apoio para se levantar muda o fluxo da macropolítica que nocauteia a existência de mulheres negras e, por vezes, não permite que elas

---

<sup>139</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>140</sup> Idem.

<sup>141</sup> Relato de Deuzilia Pereira, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 06 de agosto de 2022.

se levantem. Deuzilia relata que quando não tinha dinheiro para o ônibus, Anadir pagava sua passagem. Talvez se ela não tivesse encontrado o apoio das ialodês e de outras Dandaras, ela teria desistido e também não teria causado fissuras na vida de muitas mulheres que ela encontrou pelo caminho, operacionalizando micropolíticas em suas vidas.

Cássia também relata muitas situações em que recebeu apoio moral e condições materiais para se reerguer. Anadir se comprometeu em ajudá-la financeiramente durante toda a faculdade em Serviço Social, desde o vestibular até ela se formar.

Anadir falou: “você não vai dar conta de pagar a faculdade?”. Eu falei: “eu não vou fazer”. Ela falou: “você vai”. Vou te ajudar a pagar”. Aí ela todo mês... a faculdade era 600 reais, só que, com desconto era 350. Aí a Anadir, todo mês, me dava 100 reais. Todo mês, os 4 anos, ela não deixou...mesmo quando o marido dela morreu, que ela ficou sem dinheiro, porque bloqueou o pagamento dela e tudo, porque a conta é conjunta...ela arrumou dinheiro emprestado, mas ela me deu os 100 reais que ela prometeu todo mês. Então eu tenho que agradecer muito a ela, a Marta, porque...aí ela quase bate na Marta pra Marta fazer meu TCC, ajudar, né?<sup>142</sup>

Marta afirma que ver o sofrimento de mulheres negras sobre alguma questão em que ela pode intervir a faz querer ajudar. “[Você] vê a outra lá sofrendo, num sabendo fazer isso, você pegar e fazer. Eu quantas noite eu passei? [...] “Não, ela tem que entregar tal dia, tem que ajudar ela a fazer e vou fazer”<sup>143</sup>. Essa prática de cuidado de Marta com e entre Dandaras é uma forma tática de fortalecimento individual e coletivo de mulheres negras. Entretanto, ela mesma tem consciência que há dificuldades nesse processo de levantar companheiras. “Porque, as vezes, estar na caminhada, tem hora que você esmorece”<sup>144</sup>. Marta e Anadir já passaram e passam por momentos de descrença no movimento social, quando se deparam com situações de brigas, conflitos, disputa por espaços de poder e intrigas que dissuadem o coletivo e a luta de mulheres negras. Entretanto, elas têm a sabedoria de ialodês de aceitarem suas próprias emoções e também de compreenderem as ambivalências das relações humanas, muito explícitas nos movimentos sociais, já que é um complexo de relações intersubjetivas. Há um lado desgastante de elas estarem sempre abertas a ajudar, mas há também o contraponto do levante de pessoas que poderiam terem tombado.

Eu lembro que uma vez tinha uma colega que tava precisando... não era Dandara, mas era uma mulher negra do movimento, né? E morou fora do Brasil, voltou e quando foi se formar, ela não tinha condições de pagar as últimas prestações da universidade, na PUC. Eu emprestei os cheques para ela e ela não pagou nenhum. Eu

---

<sup>142</sup> Relato de Rita de Cássia, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>143</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>144</sup> Idem.

tive que pagar todos. Deixou devolver todos e eu tinha que ir cobrindo-cobrindo. E a gente comprou até a meia para ela poder ir na formatura, porque ela não tinha. [...] Então essa coisa não é que a gente quer dizer... não foi a Dandara que deu, mas nós olhamos isso muito próximo, né?!<sup>145</sup>

Por mais difícil que possa ser levantar outras mulheres - já que as ialodês também são trabalhadoras e não possuem um alto poder aquisitivo -, Marta e Anadir percebem as situações de auxílio financeiro como pequenos gestos de afeto que incitam ao fortalecimento de mulheres para que estas não desistam de determinados objetivos em suas vidas. Essa doação material também é uma doação afetiva e de tempo, lida pelas irmãs ialodês como um investimento na luta social. “Porque eu vejo que todo dia, toda hora você precisa tá fortalecendo as companheiras”, segundo Marta. Embora essas ações sejam comuns no dia a dia das ialodês e de mulheres que passam pelo Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, elas estão nas entrelinhas da convivência, na profundidade das relações intersubjetivas e nos processos comunicativos do cotidiano.

Ainda que o auxílio financeiro, a doação de cestas, de roupas e outras ações seja uma prática comum no grupo, não há um enfoque na assistência financeira realizada no âmbito institucional da ONG. A assistência social é uma forma de ação das ialodês e da ONG como um todo, mas visando o empoderamento individual e coletivo de mulheres negras. O ajudar financeiramente se coloca muito mais como uma micropolítica, em formato afetivo e quase que familiar, do que como uma prática assistencialista e institucional.

Fiz até uma fala ontem na conferência, no lançamento da Conferência Estadual com a representante da Secretaria Nacional, aqui no estado, né? Eu falei “assistência social não é para dar cesta, não. É para empoderar essas mulheres, empoderar essas comunidades, esse povo para que eles não precisem depender dessa cesta”. Esse assistencialismo não é o nosso objetivo. Não, você vai ajudar, mas você tem que empoderar essas pessoas para sair dessa situação. Eu não quero ter esse povo dependendo de mim a minha vida toda. É igual eu falo para Anadir. Eu falo “Anadir, lembre-se, a gente empodera mulheres para o mundo”. É igual mãe: mãe, os filhos crescem vai para o mundo e assim também é a Dandara. A gente não falou que a gente queria que as mulheres estudassem, que elas arrumassem emprego e que elas pudessem voar?<sup>146</sup>

A possibilidade de fazer com que mulheres negras acreditem em si, levantem-se e possam voar faz com que Anadir e Marta se esmoreçam as vezes, mas voltem sempre para a luta com o objetivo de que mais e mais mulheres negras empoderam-se individual e coletivamente, levando o processo a pessoas do seu entorno.

---

<sup>145</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>146</sup> Idem.

E uma coisa que empodera mulheres é você fazer com que ela tem seu emprego, fazer com que ela estude, seja em que faculdade for, porque ela vai adquirir conhecimento. Eu fico vendo assim, hoje essas meninas que são gari... [...] pra você ver o tanto que essas meninas já cresceram. Por quê? Porque você dá instrução para pessoa, hoje elas quase todas têm seu carrinho, sua casa, sua motinha trabalhando de gari. A gente mostra que é possível, né?!<sup>147</sup>

Quando pergunto às irmãs ialodês se, ao longo de todo o percurso de vida delas, elas sentem ou já sentiram vontade de desistir, a negativa das duas é unânime: “nunca”, para Anadir e “eu nunca pensei”, para Marta. Desistir, no contexto do diálogo que tive com cada Dandara, significa desacreditar em si e na luta cotidiana, significa abaixar a cabeça diante de dificuldades e situações desafiadoras, significa desistir de sonhar.

Depois de muitos anos como Dandara, Luzinete se espelha nas irmãs ialodês e afirma que nunca mais abaixou a cabeça para as dificuldades da vida. Mesmo diante de um câncer recente, ela se embasa no pensamento de que “pra mim, sempre amanhã é outro dia” e afirma que nunca mais pensou em desistir. “Eu penso que a gente tá aqui pra alguma coisa. No mínimo, é tolerar as coisas que a gente passa e ter fé e seguir em frente, porque não adianta você abaixar a cabeça e choramingar, ficar de coitada. [...] Eu falo para mim mesma: levanta-te”<sup>148</sup>.

Já para Cássia e Deuzilia, a unanimidade foi a vontade de desistir em alguns momentos. Diante dessa afirmativa das duas, fiz a pergunta “o que te fez ou te faz levantar a cabeça?”. A orientação de ambas tem uma referência coletiva que sustenta os seus respectivos levantares. Deuzilia, de imediato, respondeu que, nos momentos em que quis desistir, pensou em seus pais e em possibilitar uma vida melhor à sua família no quilombo. Cássia afirmou se apoiar nas ialodês. O que a faz levantar são

elas duas, né? Que sempre tá incentivando. A Anadir, a Marta. E sempre tá falando “não, você tem que vencer, porque a pessoa negra não tem muita oportunidade. Então você tem que ter uma faculdade, você tem que ter suas coisas pra você ser gente porque nós negros num tem valor em lugar nenhum não.”<sup>149</sup>

É perceptível que há uma preocupação incisiva de todas as Dandaras na construção e reafirmação de um vínculo coletivo de pertencimento, que se relaciona à família, como grupo de amparo, de apoio e de proteção. Para todas elas o sentido familiar extrapola a noção ocidental de família nuclear, a qual se refere Oyèronké Oyèwúmi (2000), e engloba o vínculo comunitário também como lócus de amparo e fortalecimento. Nesse sentido, a família comunitária é

---

<sup>147</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>148</sup> Relato de Maria Luzinete, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

<sup>149</sup> Relato de Rita de Cássia, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

construída não pelos laços consanguíneos necessariamente, mas pelos laços de cuidado e trocas, que, por sua vez, são expressivos entre mulheres negras.

Se pensarmos no contexto da construção histórica da macropolítica, tivemos que nos adaptar “à desorganização social e política dos diferentes povos atingidos pelo holocausto africano - num modelo de globalização econômica, cultural e política que precede o atual, numa perspectiva predatória que emerge da Europa e se espalha pelos demais continentes”. Essa realidade aponta para o fato de que “novas alternativas tiveram que ser gestadas e aplicadas, no sentido de se buscar patamares de existência e resistência cultural. Ao mesmo tempo, padrões antigos e tradicionais tiveram que ser recriados e adaptados às condições adversas tanto na África quanto no novo território” (WERNECK, 2000, n.p.).

Essa readaptação se transfigura por meio da ideia da família comunitária de mulheres negras, que pode ser percebida como uma forma de enraizamento em África transplantada para os territórios negros da diáspora, ainda a partir da perspectiva da autora. Isso significa que nos aproximamos de arranjos familiares de culturas africanas em que as famílias são matrilineares ou matrifocais, de acordo com Oyèronké Oyèwúmi (2000). Herdamos, portanto, a noção e a vivência ancestral de que a família se orienta pela figura da mãe, em que “mãe é preferida e apreciada por muitas mulheres africanas como auto-identificação” (OYÈWÚMI, 2000, p. 5). E assim se criam e se fazem as relações familiares que não são consanguíneas, mas comunitárias, em torno da figura de mães e/ou tias.

As mães e/ou tias não consanguíneas são valorizadas pela sua matripotência e sabedoria fruto da senioridade, que versa sobre uma trajetória política de vida direcionada para micropolíticas de cuidado com sua prole. Inspirada ainda por Oyèronké Oyèwúmi (2016), equiparo as mães às tias nesse caminho de matripotência não para enfatizar o sentido literal e biológico de mãe e sua prole, mas sim para destacar o princípio matripotente de mulheres que se tornam mães, ou tias ou irmãs ou filhas pelas relações de cuidado, exercendo o papel de cocriadoras ou de procriadoras na família comunitária de mulheres negras.

Nesse sentido as irmãs ialodês reinscrevem “o ethos matripotente”<sup>150</sup> por meio do cuidado e instauram um novo sentido familiar de amparo e apoio na vida das Dandaras. Ao perguntar se há uma percepção delas sobre vínculos familiares, a ialodê Marta afirmou não se ver como mãe ou tia de mulheres do grupo. A resposta talvez pudesse ter sido outra, caso eu tivesse explicitado que o sentido de família ao qual eu me referia extrapolava o sentido ocidental de família nuclear.

---

<sup>150</sup> Oyèronké Oyèwúmi (2016).



Eu sinto que eu sou uma pessoa que está ali para acompanhar outras, para vivenciar, uma mulher como outra qualquer. [...] Cada uma é uma história. Eu participei da história de muita gente. Muita gente já se foi e ainda tem muita gente aí. Tem gente que nem escrevi a história e nem registrei nada delas. Mas é isso. Então eu acho que eu sou uma delas.<sup>151</sup>

Entretanto é perceptível, no relato de Marta, a sua referência ao comunitário e ao quilombamento permeando o reconhecimento de sua trajetória enquanto ialodê. Ela própria, de certa forma, reconhece a sua matripotência e os laços que construiu ao fazer parte da transformação de vidas de muitas mulheres. Ao perguntar dessa mesma percepção de vínculos familiares às outras Dandaras, Deuzilia afirmou que, no grupo, é possível experimentar vários lugares de um típico arranjo familiar ocidental.

Às vezes eu sinto irmã, as vezes eu sinto filha. Depende do momento que a gente chega aqui, né? [...] Então assim, eu sinto um pouquinho de cada nessa relação familiar. Sinto mãe, às vezes sinto irmã, sinto filha, né. Então assim, tem esse relacionamento entre nós as Dandaras. Não só em relação a Marta e Anadir mas todas que gravitam por aqui, a gente tem sentimento de irmã, de filha, às vezes de mãe, né? Porque aqui a gente acolhe, recebe tanta gente, tantas histórias diferentes. Então sempre você encontra um conselho para dar para alguém ou recebe um conselho diferente de alguém.<sup>152</sup>

Ela ainda afirma que se sentiu amparada em vários momentos da vida não só pelas irmãs ialodês, mas por várias Dandaras do “quilombo Dandara”, como ela mesma intitula o grupo. Cássia também reconhece a importância das ialodês e dessa família comunitária na sua trajetória.

Olha, hoje em dia, quando eu falo, eu sou uma Dandara, significa muito. Porque assim, as Dandaras são muito respeitadas. E eu aprendi, tudo que eu aprendi de negritude foi aqui nas Dandaras. Que eu sou, né? Porque eu acho que antes, eu num queria nada, num queria estudar, num queria nada. Então foi aqui que eu aprendi que a gente tem que ser alguém na vida com as meninas, Dandaras...com o conjunto. Não só com Anadir e Marta, mas com o conjunto todo, a gente aprende muita coisa, com cada uma um pouquinho. Porque cada uma vem de uma luta diferente, né? Aí junta nossas lutas tudo e...que aí a gente clareia pra poder seguir caminho. Pra mim é muito gratificante.<sup>153</sup>

Assim como Cássia e Deuzilia, Luzinete também se sente grata por ser uma Dandara e pelo exercício despertado pelo grupo de ser ajudada, mas também de se doar para o bem-comum. Ela afirmou, em risos, que

---

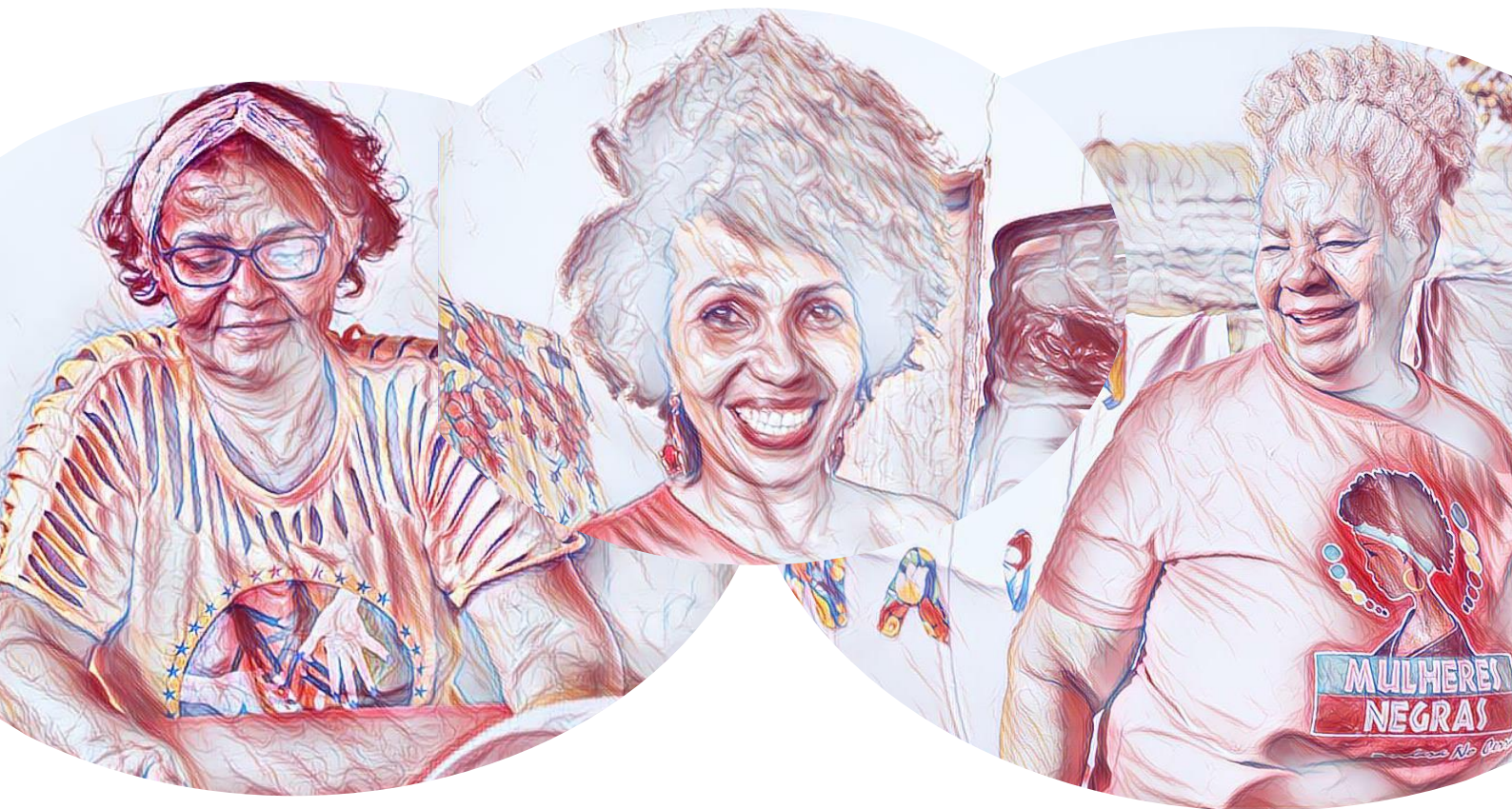
<sup>151</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

<sup>152</sup> Relato de Deuzilia Pereira, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 06 de agosto de 2022.

<sup>153</sup> Relato de Rita de Cássia, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

quem experimenta da Dandara nunca mais esquece. [...] Então assim, é uma alegria. Quando você tem a oportunidade de se doar pra outra é muito bom, é muito gratificante. Então Dandara proporciona isso, né, a oportunidade de você se doar. Porque eu penso assim que, no mínimo do mínimo, se você fizer alguma coisa pro próximo, é muito gratificante. Então a Dandara me proporcionou isso. Então eu acho que pra muitas também, eu acho que é isso que soma.<sup>154</sup>

As micropolíticas de Dandaras são circulares e impulsionadoras de novas micropolíticas na vida de mais mulheres negras. O fato é que o levante de uma potencializa o levante de novas pessoas, que vão se aquilombando, formando laços afetivos e comunais para se reerguerem e, a longo prazo, esse movimento pode levar a mudanças nos rumos da macropolítica.



<sup>154</sup> Relato de Maria Luzinete, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 05 de junho de 2021.

## Considerações sobre Dandaras e seus quilombos

Estar entre Dandaras é estar entre multiplicidades; é perceber a pluralidade de mulheres negras e as diversas subjetividades de cada uma que se encontra nesse sistema-mundo; é falar de ancestralidade, de formas de conexões e resistências sem dizer nenhuma palavra. Dandaras são mulheres múltiplas que têm histórias em comum porque dividem experiências postas pela macropolítica, mas sobretudo dividem o legado de resistências, fugas e transgressões por meio de micropolíticas construídas coletivamente nos aquilombamentos do ontem, do hoje e do amanhã.

É fato que o processo de formação histórica, política, econômica e cultural do Brasil foi impulsionado pelo biopoder do racismo se estabelecendo como uma tecnologia de poder do capitalismo e como a própria mão direita desse sistema-mundo. O país se desenvolveu economicamente por meio da hierarquização sociorracial, por meio da exploração de vidas negras e por meio das relações de produção que aprofundaram e aprofundam a desigualdade social. O racismo é pilar para o capitalismo e, na medida em que ele atua junto a matrizes de opressão como gênero e classe – de acordo com Patricia Hill Collins (1989) -, ele é um organizador de todas as relações sociais de produção. Não me refiro somente à dinâmica das relações de produção do trabalho com suas forças produtivas. Me refiro também às relações de produção de sentidos, de subjetividades e também às relações de produção de espaços, pensando no vínculo urbanização-segregação e na criação de centros-periferias.

O fato é que o dispositivo de racialidade caracteriza uma espécie de “cumplicidade em relação à subordinação social e/ou eliminação de negros e não brancos em geral, no Brasil e no mundo”, segundo Sueli Carneiro (2005, p. 149). Acionado junto às matrizes de opressão de gênero e classe, o dispositivo de racialidade aponta para a subordinação social de mulheres negras no que se refere ao estaque de nossas potencialidades. Assim somos paralisadas unicamente no papel social de trabalhadoras exercendo funções basilares e primordiais ao funcionamento da sociedade, mas que são subvalorizadas socialmente. Empregadas domésticas, babás, cuidadoras, faxineiras, garis, enfermeiras, catadoras, merendeiras, professoras do ensino básico, quituteiras, costureiras etc. Todas essas são profissões que, de alguma forma, estão relacionadas ao cuidado e que, também por essa característica, dão base ao funcionamento da sociedade moderna. Trabalhadoras essenciais exercendo funções importantes, mas subvalorizadas e impossibilitadas de crescer, segundo a cartilha do sistema.

A economia continua a ser movida por mulheres negras, maior grupo populacional no Brasil, que, por sua vez, é o grupo que mais paga impostos e que exerce as profissões mais

desvalorizadas e essenciais. Essas profissões, majoritariamente relacionadas ao cuidado, nos levam a rotinas exaustivas de duplas, triplas ou quádruplas jornadas de trabalho, com baixa remuneração e poucas oportunidades de crescimento. É assim que mulheres negras precisam trabalhar incansavelmente para proporcionarem melhores condições de vida à sua prole e a pessoas do seu entorno.

Ao mesmo tempo em que o trabalho poderia ser o trampolim para a nossa ascensão social, tirando-nos da base da pirâmide social, ele é o próprio fim de si mesmo. Isso porque uma mulher negra trabalha substancialmente para tentar dar oportunidades às suas crias, mas o que recebe comporta somente os custos da sobrevivência de sua família. Pela macropolítica, não há espaço para a sobressalência, tampouco para o acúmulo que possibilitaria uma gestão financeira voltada para acessos e oportunidades de famílias negras.

Pela ordem da macropolítica, o que resta a mulheres negras é a vida destinada ao trabalho árduo, com pouco tempo e poucas chances de investir no futuro das suas crianças, que, por sua vez, começam a trabalhar cedo para minimamente estudarem. No mundo meritocrático da macropolítica, pessoas negras têm que ser inúmeras vezes melhor do que qualquer pessoa branca para alcançar qualquer tipo de conquista. E mesmo tendo que ser as melhores nos papéis que se propõem, muitas delas não conseguem ascender socialmente. Esse é o ciclo do eterno correr atrás.

O trabalho, ao mesmo tempo em que poderia nos libertar da fragilidade econômica, é também o que nos condena à estratificação social da base; é o que move, mas também é o que nos imobiliza. Embora as relações e os meios de produção continuem se organizando em torno de uma macropolítica das desigualdades que tenta nos homogeneizar e nos fixar sempre à base da pirâmide social, há alternativas de transgressão para a nossa ascensão social e para a afirmação de nossa existência, que são gestadas coletivamente em aquilombamentos. Essas alternativas são geralmente ligadas ao cuidado e empenhadas por mulheres negras.

Os processos comunicativos implícitos nas relações de cuidado e amparo funcionam, dessa forma, como uma arma potente engatilhando táticas de resistência e de insubordinação. A comunicação entre mulheres opera, nesse sentido, como uma contratecnologia de poder contra o racismo e contra outras matrizes de opressão desse sistema-mundo. É pelos processos comunicativos que, de geração em geração, possibilitamos a perpetuação de táticas de resistência e transgressão, as quais vão transformando socialmente a vida da população negra.

Se a macropolítica nos subalterniza, nos desumaniza e nos exclui de acessos e possibilidades de ascensão social, é ela também que nos obriga a forjarmos micropolíticas a

partir de táticas para subvertê-la. Criamos, assim, formas de emancipação coletiva por meio de uma economia política própria, fruto dos processos comunicativos construídos nos nossos aquilombamentos. Embora o racismo operando junto a outras matrizes de opressão não seja responsabilidade nossa enquanto população negra, somos nós que o dissecamos e nos esforçamos para entender o seu processo de estruturação social, de modo a propormos alternativas políticas e econômicas para confrontá-lo.

Ação por ação, emancipação por emancipação caracterizam nossas táticas de insubordinação, que são as micropolíticas de Dandaras, encabeçadas por mulheres negras. Todas as ações de mulheres negras que se direcionem contra a subalternização da população negra e em favor da mudança de destinos podem ser consideradas micropolíticas de Dandaras. Como já previram Deleuze e Guattari (1996), não é a micropolítica em si e por si só que determina a sua grandiosidade, mas sim a natureza de sua “massa” de provocar movimentos, de desestruturar estruturas e de desencadear fluxos de novas micropolíticas de fissuras e transgressões a grupos subalternizados.

A aparente pequenez e pontualidade de um afago, de um café ofertado, de uma passagem de ônibus paga, de um arrumar um bico para a amiga ou de um estender a mão em momentos de suscetibilidade, é, na verdade, a imensidão do cuidado e do se aquilombar. Ações como essas são corriqueiras e o próprio comum na vida de mulheres negras que, por vezes, são inconscientes sobre a relevância de seu ato para uma coletividade. As micropolíticas de Dandaras são caracterizadas por ações de colaboração que remetem desde as alternativas de condições materiais para pequenas superações cotidianas individuais, até a formação de subjetividades emancipadas, resistentes aos processos de subalternização da macropolítica. Cuidar e gestar soluções colaborativas dimensiona, portanto, uma das faces do comum para mulheres negras.

O cuidado e a comunicação empenhadas por uma mulher negra à sua igual no dia a dia tem, por natureza, a imensidão de potencializar um levante, que leva a outro e a muitos outros processos de levante de diversas pessoas negras. A natureza de um gesto ou de um conjunto de ações, nesse sentido, é repleta de potência de ação. Falar de Dandaras é, portanto, falarmos de encontros, de trocas, que, por sua vez, acontecem eminentemente pela comunicação intersubjetiva.

Se a macropolítica tenta homogeneizar mulheres negras, é no encontro entre nós mesmas que nos pluralizamos e vamos construindo novos tipos de subjetividades, afirmando nossas múltiplas formas de existências. De acordo com as experiências de aquilombamento que

vamos tendo ao longo da vida, é possível percebermos que os caminhos são muitos para resgatar o que alimenta nossas existências. É no encontro entre nós que desconstruímos o senso de desimportância atribuído a mulheres negras pelo racismo e sexismo da macropolítica e resgatamos nossa negritude como caminho para o autoamor ou amor interior, como chama bell hooks (2000). Para a autora, a afirmação é um primeiro passo para conquistar o amor interior diante de uma sociedade racista e machista em que a mulher negra não aprende a reconhecer a sua vida interior e sua subjetividade como importante. Nesse sistema-mundo, é difícil aprender a se amar e a se autocuidar. O autocuidado se refere à atenção consigo; se refere a um *eu* que se reconhece e afirma a sua subjetividade. O encontro entre Dandaras é um exercício para o autocuidado, já que fortalece subjetividades, empoderando mulheres individual e coletivamente. É necessário um *eu* fortalecido para construir um *nós* forte. Assim, o autocuidado acaba sendo uma tática coletiva de transgressão já que o incitar é uma forma para que mulheres negras se sintam importantes, amadas e potentes para a vida.

A busca pelo autoamor ou pelo amor interior é uma busca por autoconfiança em si. E este é um aconselhamento deixado pela ialodê Marta a todas as Dandaras.

Continue acreditando em você, você é capaz, você pode. E o caminho sempre-sempre é buscar o estudo, buscar a sua autoconfiança enquanto pessoa, né? Porque a primeira coisa que a pessoa precisa é ela ter autoconfiança nela mesmo. Porque quando eu gosto de mim, do meu jeito, do jeito que eu sou, eu sou capaz de buscar a minha autonomia financeira, sou capaz de buscar o estudo, sou capaz de pegar um carro, sou capaz de comprar uma casa, sou capaz de fazer o que eu quero. Sou capaz de decidir se eu quero ou não namorar, ou casar ou continuar casada. Essa capacidade ela tá dentro da gente. Então a gente tem que construir e nunca ter medo. Nunca ficar com alguém porque você tem medo da dependência financeira, de ficar sem dinheiro para cuidar do filho ou para comer.<sup>155</sup>

Além da busca coletiva pelo autoamor de cada uma, há muitas táticas de insubordinação que nos ajudam a construir nossas subjetividades e afirmar nossas variadas formas de existência. Essas táticas, para mulheres negras, são diversas e tecnologicamente ancestrais; elas vêm do ventre, como afirma a ialodê Anadir Cezario. São nos encontros entre nós que é possível o encontro consigo e com o ponto de retorno, do qual toda mulher negra partiu consciente ou inconscientemente. Ao nos aquilombarmos, nos reconectamos à nossa essência e transmigramos metaforicamente de volta à terra-mãe imaginada, em África. Herdamos das nossas e dos nossos ancestrais, e também de mulheres do nosso entorno desde a infância, táticas que possibilitam nossas mais variadas formas de existência. Ao nos

---

<sup>155</sup> Relato de Marta Cezaria, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 04 de junho de 2021.

encontrarmos nos nossos aquilombamentos é que nos tornamos diversas e trocamos táticas entre nós. Portanto, cada mulher negra já chega ao encontro de Dandaras com suas próprias táticas de existência, por mais que estas estejam inconscientes. São a partir dessas táticas de levante que, individualmente, cada uma inicia os seus próprios levantes.

Cada Dandara entrevistada nessa pesquisa tem suas táticas individuais de levante. Essas táticas se mostram como conscientes na medida em que elas são as respostas que encontrei quando as argui sobre quais táticas elas se utilizam para se levantarem individualmente em momentos difíceis. A espiritualidade de mulheres negras se configura como, talvez, o meio mais potente para o levante e aponta para um olhar esperançoso de fé no futuro. Ela foi unânime como resposta de força e resistência aos desafios postos no dia a dia de cada Dandara.

Por meio da espiritualidade, mulheres negras fazem uma ponte entre um passado ancestral que dá forças e intercede para um futuro de possibilidades e oportunidades na vida de cada mulher. A espiritualidade se vincula ao autocuidado como tática coletiva porque leva à crença sobre cada mulher em si mesma e sobre o seu próprio potencial de ação para a transformação social. A espiritualidade nos reconecta a lugares de pertencimento, a partir de várias formas de percepção sobre o sagrado, que age ou interage no plano das experiências mundanas materiais. Ela nos levanta para uma luta esperançosa e sedenta por conquistas e supera a noção de religiosidade, porque, independentemente de religiões, mulheres negras se movem e se motivam por uma conexão com o sagrado, como uma força motriz geradora de ânimo diante das dificuldades da vida.

O forte apego à espiritualidade pode explicar o fato de que a religiosidade não influa na transformação de uma Dandara em uma ialodê. Independente da prática ou da falta de religiosidade, o que faz de uma mulher negra uma ialodê, portanto, é o “seu papel político integrador do grupo” (WERNECK, 2005, n.p.); é a sua trajetória na luta pela emancipação coletiva e na conquista de direitos, espaços e oportunidades para mulheres negras. Por isso o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, assim como o Quilombo Missionário, se mostram eminentemente como espaços catalisadores de mulheres de luta, a depender das crenças de suas integrantes.

É perceptível a superação da noção de religiosidade e a afirmação da espiritualidade como forma de conexão no Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, já que as integrantes praticam - ou não - as mais diversas religiões. Todas as Dandaras, na cotidianidade do convívio, não discutem religião ou mesmo política partidária, como afirmou Deuzilia na sua

entrevista. Isso porque, acima das religiões e da política partidária que podem fragmentar, estão as micropolíticas de Dandaras e a luta comum pela autonomia e emancipação coletiva.

Aqui dentro da Dandara a gente não discute política, assim como não discute religião, [...] cada uma tem que ter o seu espaço, né? [...] Tem religião de matriz africana em vários seguimentos, tem evangélicas, têm católica...Então a gente não fala muito sobre religião para deixar a pessoa à vontade, né? Então você é bem-vinda do jeito que você vier.<sup>156</sup>

A espiritualidade, para as Dandaras, fala, portanto, sobre experiências do *eu* com o mundo e da forma de ação desse *eu* com outras pessoas que habitam esse mundo em complemento. Essa percepção supera relações utilitárias ou funcionais. Ou seja, há uma relação espiritual das Dandaras com o sagrado, que rompe com a ideia de se estar à serviço ou subordinada a alguém, ou de alguém estar a seu serviço, noção muito difundida pela macropolítica neoliberal. A espiritualidade remete a uma forma comunicativa de amorosidade, de se relacionar pensando nas pessoas do entorno como parte do *eu*. Essa perspectiva remonta à visão *ubuntu* que habita sociedades africanas bantufonas, significando “o que é comum a todas as pessoas”. “A máxima zulu e xhosa *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos” (NOGUERA, 2011, p. 147).

A noção de complementaridade está presente, portanto, na noção de espiritualidade de mulheres negras, que precisam estar entre as suas e os seus para se sentirem fortes. Juntas e juntos, há a necessidade de se partilhar a mesa e o alimento, como forma de fortalecimento para a vida. Essa é uma tática pessoal citada por Luzinete sobre utilizar o ato de cozinhar e de estar junta aos seus e às suas como forma de levante. É no coletivo que a força de Dandaras se manifesta, sendo o próprio senso de coletividade uma forma de pensar o encontro entre mulheres negras como uma tática de levante. É nesse sentido que todas as Dandaras se fortalecem individualmente ao estarem juntas. Pela perspectiva da complementaridade, a inspiração em mulheres que vieram antes foi mencionada também como uma tática de levante individual diante das dificuldades da vida.

O fato é que a espiritualidade citada pelas Dandaras como uma tática comum essencial na vida individual de cada uma permeia todas as outras táticas que falam sobre toda uma coletividade de mulheres negras diaspóricas. É no corpo que essa espiritualidade se manifesta porque é esse corpo que segue firme na luta. É esse corpo também que, mesmo firme, sabe

---

<sup>156</sup> Relato de Deuzilia Pereira, retirado da entrevista que realizei com ela no dia 06 de agosto de 2022.



gingar e dançar a vida. As práticas culturais relacionadas ao corpo negro foram outra forma tática de levante de mulheres negras. O dançar, o cantar, o tocar e a busca criativa por formas de expressão são uma forma tática de levante relacionada ao sagrado, na medida em que o espiritual também habita a materialidade de nossos corpos. Nos reconectamos às nossas essências e experiências ancestrais em África por meio do corpo. É por isso que ouvir música e dançar para Cássia, por exemplo, é uma forma de espantar a tristeza e o desânimo para a vida.

O corpo, que é casa e território de nossas experiências mundanas, é também lugar-manifesto de nossas emoções e pertencimentos.

Desta forma, o corpo negro pode ser, também em parte, aquele que foge, mas que conquista temporadas de tranqüilidade, aquele que se recolhe no terreiro e sai da camarinha refazendo, em movimento, narrativas de divindades africanas; pode ser o jovem que dança sozinho ou em grupo ao som do funk, pode ser a mulher ou o homem que delinea suas tranças ou seu penteado black; pode ser igualmente aquele que se “fantasia” de africano num desfile de escola de samba (RATTS, 2006, p. 66).

O fato é que as micropolíticas de levante são muitas, e se manifestam ora de maneira individual, mas sempre com uma essência coletiva, porque toda construção de sentido é essencialmente fruto de uma anterioridade social. Estar entre Dandaras em etnografia e autoetnografia é adentrar na sua própria história, é se reconhecer. O quilombo Dandara conta sobre a história de vida de milhões de mulheres negras brasileiras, que encontram fortalecimento e formas de existir por meio da comunicação e das trocas comunitárias. O quilombo Dandara aponta para alternativas de libertação social, já que suscita movimentos para a superação do racismo, do sexismo e das desigualdades sociais como um todo. É possível afirmar que o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado é um espaço afrocentrado de exercício contínuo para o “folorecer” de mulheres negras, que passam a reconhecer e fortalecer o seu protagonismo nos processos de transformação social na vida da população negra e na construção de uma sociedade mais justa.



## Referências

ALMEIDA, Ludmila<sup>i</sup>. Cerrado: berço de guardiãs dos saberes ancestrais. *Favela em Pauta*, Rio de Janeiro, 09 de jun. de 2021. Disponível em: <<https://projetocolabora.com.br/ods8/cerrado-berco-de-guardias-dos-saberes-ancestrais/>>. Acesso em: 03 ago. 2022.

ALMEIDA, Silvio<sup>ii</sup>. O que é racismo estrutural?. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES, Miriam<sup>iii</sup>. Mulher Mat(r)iz. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

AIRES, Janaine; SANTOS, Suzy dos. *Sempre foi pela família: mídias e políticas no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

AKOTIRENE, Carla<sup>iv</sup>. Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ARRAES, Jarid<sup>v</sup>. *As lendas de Dandara*. São Paulo: Editora de Cultura, 2016.

ASANTE, Molefi Kete<sup>vi</sup>. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.

\_\_\_\_\_. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. *Ensaio Filosóficos*, v. 14, p. 6-18, dez. 2016.

BAHIA, Sil<sup>vii</sup>; GONÇALVES, Márcia<sup>viii</sup>; AIRES, Janaine; SANTOS, Suzy dos. SCHRAMM, Luanda; TORQUATO, Chalini. Nós, as economistas políticas da comunicação: um conto de sub-representações e apagamentos em busca de um final feliz no reino encantado da EPC brasileira. *Revista EPTIC*, v. 22, n. 3, p. 139-165, set./dez. 2020.

BAIROS, Luiza<sup>ix</sup>. Lembrando Lelia Gonzalez. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa e WHITE, Evelyn. *O livro da saúde das mulheres negras – nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Criola/Pallas, 2000.

BARBOSA, Francisco Maciel. *Cerradania: alumeia e óia pros encantamentos dos cerratenses*. Brasília: Clube de Autores, 2017.

BARBOSA, Jordana Cristina Alves<sup>x</sup>. *Um homem e mil histórias*. 2016. 91f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2016.

BERTH, Joice<sup>xi</sup>. *O que é empoderamento?*. Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2018.

BOLAÑO, César Ricardo Siqueira. A centralidade da chamada economia política da comunicação na construção do campo acadêmico da comunicação: uma contribuição crítica. In: BOLAÑO, César (Org.). *Comunicação e a crítica da economia política: perspectivas teóricas e epistemológicas*. São Cristóvão: UFS, 2008. p. 97-112.

BUCCI, Eugênio. Televisão brasileira e ditadura militar: tudo a ver com o que está aí até hoje. *Rumores*, v. 10, n. 20, p. 172-193, jul./dez. 2016.

CARDOSO, Cláudia Pons<sup>xiii</sup>. *Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*. 2012. 383f. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARNEIRO, Suelaine<sup>xiii</sup>; SILVA, Rodnei Jericó<sup>xiv</sup>. *Violência racial: uma leitura sobre os dados de homicídios no Brasil*. São Paulo: Geledés Instituto da Mulher Negra e Global Rights Partners for Justice, 2009. Disponível em: <[http://www.globalrights.org/sites/default/files/docs/Violencia\\_Racial\\_2009\\_in\\_Portuguese.pdf](http://www.globalrights.org/sites/default/files/docs/Violencia_Racial_2009_in_Portuguese.pdf)>. Acesso em: 30 mar. 2015

CARNEIRO, Sueli<sup>xv</sup>. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

COELHO, Rafael Franco. Mídia digital e movimento indígena no Brasil: o caso da Organização dos Povos indígenas Xavante. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v. 27, p. 1-14, jan./dez. 2020.

COLLINS, Patricia Hill<sup>xvi</sup>. *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. 2ed. Nova Iorque: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. *Toward a new vision: race, class and gender as categories of analysis and connection*. Memphis: Center for Research on Women, Dept. of Sociology and Social Work, 1989.

COSTA, Ana Clara Gomes<sup>xvii</sup>. *Sob suspeita: juventudes negras estigmatizadas à mira da violência policial*. 2017. 151f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Informação e Comunicação, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2017.

\_\_\_\_\_. Existência e inexistência de um corpo negro violável. *Comunicação e Sociedade*, v. 40, n. 3, p. 217-240, set./dez. 2018.

\_\_\_\_\_. Não-existências do desenvolvimento e re-existências do Buen Vivir: olhares sobre o Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros. *Revista Escritas*, v. 12, n. 1, p. 12-33, 2020.

CRENSHAW, Kimberle<sup>xviii</sup>. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. 1989. Disponível em: <<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>> Acesso em: 18 mar. 2019.

\_\_\_\_\_. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*. Ano 10 vol. 1, 2002. Disponível em Acesso em: 18 mar. 2019

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (Vol. 3)*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DIAS, Edmundo Fernandes. *Revolução passiva e modo de vida: ensaios sobre as classes subalternas, o capitalismo e a hegemonia*. São Paulo: Editora Sundermann, 2012.

\_\_\_\_\_. Educação, luta de classes e revolução. Londrina, *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, v. 3, p. 43-49, fev. 2011.

DIAS, Luciene de Oliveira<sup>xix</sup>. Desatando nós e construindo laços: dialogicidade, comunicação e educação. In: SOUZA, R. M. V; MELO, J. M.; MORAIS, O.J. (Orgs.). *Teorias da comunicação: correntes de pensamento e metodologia de ensino*. São Paulo: Intercom, 2014.

DOMINGOS, Luis Tomás<sup>xx</sup>. A visão africana em relação à natureza. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 3, n. 9, jan./2011, p. 1-11.

DUARTE, Jorge. Entrevista em profundidade. In: BARROS, Antonio; DUARTE, Jorge. *Métodos e Técnicas de Pesquisa em comunicação*. São Paulo: Atlas, 2005, p. 62-75.

EVARISTO, Conceição<sup>xxi</sup>. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

FERREIRA, Lígia Fonseca<sup>xxii</sup>. Luiz Gama por Luiz Gama: carta a Lúcio de Mendonça. *Teresa: Revista de Literatura Brasileira*, São Paulo, n. 8-9, p. 300-321, 2008

FERREIRA NETO, João Leite. Micropolítica em Mil Platôs: uma leitura. *Psicologia USP*, v. 26, n. 3, p. 397-406, 2015.

FINCH III, Charles S<sup>xxiii</sup>. A Afrocentricidade e Seus Críticos. In: Elisa Larkin. Nascimento (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 167-177.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro<sup>xxiv</sup>. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

FONSECA, Virgínia Pradelina da Silveira. Indústrias culturais e capitalismo no Brasil. *Em questão*, v. 9, n. 2, p. 309-326, jul./dez. 2003.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da biopolítica. São Paulo: Martins Editora, 2008.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 4. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1ed, 13reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Edlaine; BIZARRIA, Júlio; COLLET, Célia; SALES, Marcos. A boneca Abayomi: entre retalhos, saberes e memórias. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 18, n. 44, p. 251-264, jan/jul, 2017.

GOMES, Nilma Lino<sup>xxv</sup>. *O movimento negro educador*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONÇALVES, Ana Maria<sup>xxvi</sup>. Um defeito de cor. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia<sup>xxvii</sup>. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos lingüísticos e políticos da exploração da mulher. Comunicação apresentada no VIII Encontro Nacional da Latin American Studies Association, realizado de 05 a 07 de abril em Pittsburgh (USA), 1979 (mimeo).

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, n. 2, 1984, p. 223-244.

\_\_\_\_\_. A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93 (jan/jun), 1988, pp. 69-82.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Periferia*, v. 1, n. 2, p. 1-51, jul./dez. 2009.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. Depois da democracia racial. *Tempo Social*, v. 18, n. 2, nov. 2006, p. 269-287.

HALL, Stuart<sup>xxviii</sup>. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 22, n. 02, p. 15-46, jul./dez. 1997.

HERCULANO, Selene. O Clamor por Justiça Ambiental e Contra o Racismo Ambiental. *InterfacEHS – Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente*, v. 3, n. 1, artigo 2, p. 1-20, jan./abr. 2008.

hooks, bell<sup>xxix</sup>. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn. (Orgs.). O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe organização, Rio de Janeiro: Pallas: Criola; San Francisco: Global Exchange, 2000.

\_\_\_\_\_. Ensinando a transgredir. In: \_\_\_\_\_. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, pp. 9-24.

HUANACUNI, Fernando. Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario. In: *Sumak Kawsay: recuperar el sentido da vida*. Quito: ALAI, 2010, p. 17-22.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

KILOMBA, Grada<sup>xxx</sup>. *Memórias da Plantação: episódios de racismo do cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019

LOPES, Ivonete da Silva<sup>xxxi</sup>; MELO, Paulo Victor<sup>xxxii</sup>. Raça e Racismo nos estudos em Economia Política da Comunicação: da resistência à construção de uma agenda de pesquisa. *Revista EPTIC*, v. 22, n. 10, p. 122-138, set./dez. 2020.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: \_\_\_\_\_. (Org.). 2ª ed. O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 7-34.

MACAS, Luis. Sumak Kawsay: La vida en plenitud. In: *Sumak Kawsay: recuperar el sentido da vida*. Quito: ALAI, 2010, p. 14-16.

MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcide. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MAZAMA, Ama<sup>xxxiii</sup>. *The Afrocentric Paradigm*. Trenton: Africa World Press, 2003.

MBEMBE, Achille<sup>xxxiv</sup>. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEDINA, Cremilda. *Entrevista: o diálogo possível*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

MOSCO, Vicent. Economia Política da Comunicação: uma perspectiva laboral. *Comunicação e Sociedade 1*, v. 12, n. 1-2, 1999, p. 97-120.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Trad. Pedrinho Guareschi. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

MOURA, Clovis<sup>xxxv</sup>. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Editora Anita, 1994.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Coleção Biblioteca Nacional, 1995.

NASCIMENTO, Beatriz<sup>xxxvi</sup>. *Maria Beatriz Nascimento – Pesquisadora, 29 anos*. In: COSTA, Haroldo. *Fala, Crioulo*. Rio de Janeiro, Record, 1982 p. 194-198.

NEÜMAN, María Isabel. Construcción de la categoria "Apropiación Social". *Quórum Académico*, v. 5, n. 2, p. 67-98, jul./dez. 2008.

NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. Campinas: Papirus, 2005.

NOBLE, Safiya Umoja<sup>xxxvii</sup>. A future for intersectional black feminist technology studies. *The Scholar & Feminist Online*, 2016. Disponível em: <<http://sfonline.barnard.edu/traversing-technologies/safiya-umoja-noble-a-future-for-intersectional-black-feminist-technology-studies/>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

NOGUERA, Renato<sup>xxxviii</sup>. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperceptivista. *Revista da ABPN*, v. 3, n. 6, nov. 2011/fev. 2012, p. 147-150.

OYÈWÚMI, Oyèronké<sup>xxxix</sup>. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. *Signs*, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), pp. 1093-1098.

\_\_\_\_\_. *Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]*. Trad. wanderson flor do nascimento. In: \_\_\_\_\_. *What Gender is Motherhood?*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, p. 57-92.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos<sup>xl</sup>. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: Edufba, 2013.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEREIRA, Edimilson de Almeida<sup>xli</sup>; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães<sup>xlii</sup>. *Ardis da imagem: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira*. Belo Horizonte: Mazza Edições, Editora PUCMinas, 2001.

PIEIDADE, Vilma<sup>xliii</sup>. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira<sup>xliv</sup>. Rio de Janeiro, *Rev. Direito Práx.*, v. 9, n. 2, p. 1054-1079, 2018.

RATTS, Alex<sup>xlv</sup>. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2006.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, Alan Augusto Moraes<sup>xlvi</sup>. Homens negros, negro homem: sob a perspectiva do feminismo negro. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 2, v. 2, n. 2, p. 52-75, 2015.

RIBEIRO, Katiúscia<sup>xlvii</sup>; MOREIRA JUNIOR, Valter Duarte<sup>xlviii</sup>. Análises e reflexões afrocêntricas acerca da educação filosófica. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 3, mai.-out./2019, p. 87- 100.

ROCHA, Nilton José dos Reis. *A cidade das palavras (insubmissas): comunicação popular e globalização compartilhada*. 2020. 388f. Tese (Doutorado em Pós-Colonialismos e Cidadania Global) – Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra. Coimbra, 2020.

SANTANA, Bianca<sup>xlix</sup>; ALMEIDA, Marco Antonio. Mulheres negras e o comum: memória, redes sociais e táticas cotidianas. *Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação*, São Paulo, v. 13, n. esp., p. 57-61, set. 2017.

SANTOS, Alê<sup>l</sup>. Racismo disfarçado de ciência: como foi a eugenia no Brasil. *Super Interessante*. 19 nov. 2019. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/especiais/racismo-disfarçado-de-ciencia-como-foi-a-eugenia-no-brasil/>>. Acesso em: 16 mai. 2021.

SANTOS, Suzy dos. E-Sucupira: o Coronelismo Eletrônico como herança do Coronelismo nas comunicações brasileiras. *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, v. 7, p. 1-27, 2006.

SANTOS, Verlane Aragão<sup>li</sup>. Um diálogo com os Estudos Culturais, a partir da EPC. *EPTIC*, v. 21, n. 2, p. 93-105, mai./ago. 2019.

SOBOTTKA, Emil A. Organizações civis buscando uma definição para além de ONGs e terceiro setor. Porto Alegre, *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 2, n. 1, p.81-95, jun./2002.



SODRÉ, Muniz<sup>lii</sup>. *O monopólio da fala: função e linguagem da televisão no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 5ª Ed, 1984.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do Espelho*. Petrópolis: Vozes, 2006

SOUZA, Cristiane Luíza Sabino de<sup>liii</sup>. *Terra, trabalho e racismo: veias abertas de uma análise histórico-estrutural no Brasil*. 2019. 265f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Centro Sócio Econômico, da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2018.

SOUZA, Jessé. *A radiografia do golpe: entenda como e por que você foi enganado*. Rio de Janeiro: LeYa, 2016.

TRINDADE, Azoilda Loretto da<sup>liv</sup>. Fragmentos de um discurso sobre afetividade. In: BRANDÃO, Ana Paula (coord.). *Saberes e fazeres, v. 1: modos de ver*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.

WASKO, Janet. Studying the political economy of media and information. *Comunicação e Sociedade*, v. 7, p. 25-48, 2005.

WERNECK, Jurema<sup>lv</sup>. De Ialodês e Feministas: reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe. *Nouvelles Questions Féministes: revue internationale francophone*, vol. 24, n. 2, 2005. Disponível em: <<http://mulheresrebeldes.blogspot.com.br/2008/10/de-ialods-e-feministas.html>>. Acesso em: 14 set. 2017.

\_\_\_\_\_. *Políticas públicas para as mulheres negras: passo a passo, defesa, monitoramento, e avaliação de políticas públicas*. Rio de Janeiro, Criola, 2010. Disponível em: <<http://191.241.229.250/bitstream/handle/11465/883/78.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 02 set. 2020.

\_\_\_\_\_. O samba segundo as Ialodês: mulheres negras e a cultura midiática. 2007. 318f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) - Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

## **Filmografia**

CAMPOS, Mariana; BEATRIZ, Raquel. (Dir.). *Tia Ciata*. Rio de Janeiro, 2017. 26 min.

CEZARIA, Marta; VANN, Júlio (Dir.). *Se eu fosse uma flor*. Goiânia, 2014. 66 min.

COSTA, Ana Clara Gomes; SANTOS, Mariza Fernandes dos (Dir.). *Colofé*. Goiânia, 2011. 23 min.

GERBER, Raquel (Dir.) Ori. São Paulo, Angra Filmes, 1989. 90 min.

<sup>i</sup> Ludmila Almeida é jornalista, mestra em Comunicação e doutora em Linguística pela Universidade Federal de Goiás (UFG). É professora universitária e integrante de movimentos de mulheres negras e movimentos negros em Goiás. Compõe a mandata da Gira Leodegária de Jesus, integra o Coletivo Magnífica Mundi, o Coletivo de Comunicadoras/es do Cerrado, o coletivo de jornalistas periféricos, Favela em Pauta e a Coletiva Pretas de Angola.

<sup>ii</sup> Silvio Almeida é jurista, advogado, filósofo e professor das faculdades de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie (SP) e da Universidade São Judas Tadeu (SP). É graduado em Filosofia e também em Direito, mestre em Direito Político e Econômico, doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito e pós-doutor pelo departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Universidade de São Paulo.

<sup>iii</sup> Miriam Alves é assistente social, professora e escritora. Foi escritora visitante na Universidade do Novo México. A autora integrou o movimento Quilombhoje Literatura, entre 1980 a 1989, publicou em Cadernos Negros, de 1982 a 2011, contos e poemas.

<sup>iv</sup> Carla Akotirene é assistente social concursada, doutora estudos feministas pela Universidade Federal da Bahia. Autora dos livros “O que é interseccionalidade?”, pela Coleção Feminismos Plurais, coordenada por Djamilia Ribeiro, e “Ó Paí Prezada! Racismo e sexismo tomando bonde nas penitenciárias femininas de Salvador”, ambos publicados pela Editora Jandaíra. É também idealizadora da Opará Saberes, primeiro curso de extensão voltado a capacitação de candidaturas negras ao mestrado e doutorado em universidades públicas.

<sup>v</sup> Jarid Arraes é uma escritora, cordelista e poeta brasileira. Atualmente vive em São Paulo (SP), onde criou e geriu o Clube da Escrita Para Mulheres até fevereiro de 2019. Até o momento, tem mais de 60 títulos publicados em Literatura de Cordel.

<sup>vi</sup> Molefi Kete Asante é um cientista e filósofo estadunidense, sendo professor doutor e chefe do departamento de Africologia da Universidade Temple. É conhecido por seus estudos de afrocentricidade e é autor de mais de 60 livros, além de ter fundado o *Journal of Black Studies*.

<sup>vii</sup> Sil Bahia é diretora de programas do Olabi, organização focada em inovação social, tecnologia e diversidade pelo qual está à frente da PretaLab, iniciativa focada em estimular mulheres negras e indígenas nas tecnologias. É mestra em Cultura e Territorialidades pela UFF, bolsista do FUJB—FORD, pesquisadora do PEIC-ECO/UFRJ.

<sup>viii</sup> Márcia Gonçalves é doutoranda pelo em Comunicação pela UFRJ. É bolsista do FUJB-FORD. Pesquisadora do PEIC-ECO/UFRJ.

<sup>ix</sup> Luiza Bairos foi ministra-chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Brasil entre 2011 e 2014. Foi também socióloga e professora da Universidade Católica de Salvador e Universidade Federal da Bahia, com doutorado em Sociologia, mestrado em Ciências Sociais e graduada em Administração Pública e de Empresas.

<sup>x</sup> Jordana Cristina Alves Barbosa é doutoranda em Antropologia Social pela Unicamp, mestra e Antropologia Social e bacharela em Jornalismo pela UFG. Pesquisa tradição oral africana, movimentos da diáspora, feminismos negros e a conexão da literatura com a vida do povo negro.

<sup>xi</sup> Joice Berth é arquiteta e urbanista pela Universidade Nove de Julho, especialista em Direito Urbanístico, pesquisa sobre Direito à cidade com recorte de gênero e raça. É colunista do site Justificando e foi assessora parlamenta do vereador Eduardo Suplicy.

<sup>xii</sup> Cláudia Pons Cardoso é professora adjunta da Universidade do Estado da Bahia, integrante do Centro de Estudos em Gênero, Raça e Sexualidades Diadorim/CEGRES/DIADORIM/UNEB. É doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, mestra e licenciada em História.

<sup>xiii</sup> Suelaine Carneiro é socióloga, coordenadora do Geledés Instituto da Mulher Negra e atua também como assessora da Relatoria do Direito Humano à Educação, projeto vinculado à Plataforma DHESCA (Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais).

<sup>xiv</sup> Rodnei Jericó da Silva é advogado e coordenador do Programa SOS Racismo/Geledés Instituto da Mulher Negra.

---

<sup>xv</sup> Sueli Carneiro é diretora e fundadora do Geledés Instituto da Mulher Negra, filósofa, educadora e doutora em Filosofia da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

<sup>xvi</sup> Patricia Hill Collins é socióloga e professora de Sociologia da Universidade de Maryland. Foi ex-presidenta do Conselho da Associação Americana de Sociologia e primeira mulher negra a ocupar o cargo.

<sup>xvii</sup> Ana Clara Gomes Costa é jornalista, mestra em Comunicação e pesquisadora doutoranda em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É realizadora audiovisual e recentemente dirigiu, roteirizou e realizou a montagem da websérie *Diaspóricas*.

<sup>xviii</sup> Kimberle Crenshaw é uma defensora dos direitos civis norte-americanos. É uma das principais estudiosas da teoria crítica da raça. Ela é professora em tempo integral na Faculdade de Direito da UCLA e na Columbia Law School, onde se especializa em questões de raça e gênero. É também fundadora do Centro de Interseccionalidade e Estudos de Política Social da Columbia Law School (CISPS) e do Fórum de Política Afro-Americano (AAPF), bem como da presidenta do Centro de Justiça Interseccional (CIJ), com sede em Berlim. É conhecida pela introdução e desenvolvimento da teoria interseccional.

<sup>xix</sup> Luciene de Oliveira Dias é jornalista, antropóloga e professora adjunta da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás. É doutora em Antropologia e mestra em Ciências do Ambiente.

<sup>xx</sup> Luis Tomás Domingos possui pós-doutorado pela Universidade Federal do Ceará/Brasil (2020); doutorado em Antropologia e Sociologia da Política pela Universidade de Paris/França (2002); Mestrado em Antropologia e Sociologia da Política e do Desenvolvimento – Universidade de Paris 8, França; graduação em Etnologia – Universidade de Paris 8, França; possui graduação em Sociologia – Universidade de Paris 8, França; E é Formado em Filosofia no Seminário Maior de Santo Agostinho (1989), Moçambique. Atualmente é professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB – Ceara/Brasil. Docente e foi Vice- Coordenador local do Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – PPGA/ UFC-UNILAB. Docente do Programa de Pós-graduação, Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade Tecnologias Sustentáveis – MASTS/UNILAB. Docente do curso de Bacharelado em Antropologia – UNILAB. Membro da Rede Internacional Interdisciplinar de Pesquisadores em Desenvolvimento de Territórios (Rede-TER); membro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião.

<sup>xxi</sup> Conceição Evaristo é escritora, mestra em Literatura Brasileira pela PUC-Rio e doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense.

<sup>xxii</sup> Ligia Fonseca Ferreira é professora da UNIFESP - Universidade Federal de São Paulo, com doutorado na Universidade de Paris 3 - Sorbonne sobre a vida e a obra de Luiz Gama. Organizou a edição das poesias completas deste autor: *Primeiras Trovas Burlescas & Outros poemas*, São Paulo: Martins Fontes, 2000. É também autora de *Com a Palavra Luiz Gama. Poemas, artigos, cartas, máximas*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2011.

<sup>xxiii</sup> Charles Finch III se aposentou recentemente do cargo de diretor do Departamento de Saúde Internacional da Faculdade Morehouse de Medicina, em Atlanta. Suas áreas de pesquisa são as bases africanas da ciência médica e a medicina tradicional africana. No Senegal, liderou uma pesquisa pioneira entre 383 curandeiros Serer e 495 de seus clientes, primeiro levantamento sistemático do conhecimento de sua prática medicinal.

<sup>xxiv</sup> Ana Luiza Pinheiro Flauzino é advogada. Possui graduação em Direito pelo Centro Universitário de Brasília (2003), graduação em História pela Universidade de Brasília (2004), especialização em sistema de justiça criminal pela Universidade Federal de Santa Catarina (2006), mestrado em Direito pela Universidade de Brasília (2006), doutorado em Direito pela American University Washington College of Law (2012) e pós-doutorado pelo African and African Diaspora Studies Department na University of Texas at Austin. (2013). É professora adjunta da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA)

<sup>xxv</sup> Nilma Lino Gomes é professora de graduação e pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. É pós-doutora em Sociologia, doutora em Educação e mestra em Antropologia. Foi reitora pro-tempore da Universidade Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (2015) e do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos da Presidenta Dilma Rouseff.

---

<sup>xxvi</sup> Ana Maria Gonçalves é uma escritora mineira. Ela abandonou a publicidade para se dedicar à literatura. Seu primeiro livro foi o romance *Ao lado e à margem do que sentes por mim*, de 2002. Em 2006 lançou o romance *Um defeito de cor* (Record). Em 2013, foi condecorada pelo governo brasileiro com a comenda da Ordem de Rio Branco, por serviços prestados ao país por sua atuação antirracista.

<sup>xxvii</sup> Lélia Gonzalez foi uma antropóloga, intelectual, política e professora de Antropologia e de Cultura Popular Brasileira. Ela era graduada em História e Filosofia, mestra em Comunicação e doutora em Antropologia Política. Foi candidata a deputada federal pelo PT, elegendando-se primeira suplente. Nas eleições seguintes, em 1986, candidatou-se a deputada estadual pelo PDT, novamente elegendando-se suplente.

<sup>xxviii</sup> Stuart Hall foi um teórico cultural e sociólogo jamaicano. Ele foi um dos fundadores do centro que foi o berço dos Estudos Culturais, na Universidade de Birmingham, na Inglaterra.

<sup>xxix</sup> bell hooks foi uma autora, professora, teórica feminista, artista e ativista antirracista estadunidense. hooks publicou mais de trinta livros e numerosos artigos acadêmicos, apareceu em vários filmes e documentários, e participou de várias palestras públicas. Sua obra incide principalmente sobre a interseccionalidade de raça, capitalismo e gênero, e aquilo que hooks descreve como a capacidade destes para produzir e perpetuar sistemas de opressão e dominação de classe. Hooks tem uma perspectiva pós-moderna e influenciada pela pedagogia crítica de Paulo Freire

<sup>xxx</sup> Grada Kilomba é uma escritora, psicóloga, teórica e artista interdisciplinar portuguesa reconhecida pelo seu trabalho que tem como foco o exame da memória, trauma, gênero, racismo e pós-colonialismo e está traduzido em várias línguas, publicado e encenado internacionalmente.

<sup>xxxi</sup> Ivonete da Silva Lopes é Graduada em Comunicação Social/Jornalismo, tem mestrado e doutorado em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense (2014). É professora adjunta na Universidade Federal de Viçosa (UFV), líder do grupo de pesquisa Meios - Comunicação, Instituições e Interações Sociais e pesquisadora do GT Economía política de la información, la comunicación y la cultura do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (Clacso). Atualmente pesquisa políticas de comunicação e diversidade racial; mídia e racismo; comunicação, instituições e ruralidades.

<sup>xxxii</sup> Paulo Victor Melo é doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela Universidade Federal da Bahia. Atualmente é também bolsista de pesquisa da Fundação Oswaldo Cruz - Fiocruz, no projeto "Proteção de Dados em Serviços de Saúde Digital". Coordenador do Centro de Comunicação, Democracia e Cidadania da UFBA. Vice-coordenador do Grupo de Pesquisa "Comunicação Antirracista e Pensamento Afrodiaspórico" da Intercom - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação e integrante do Conselho Consultivo da mesma instituição. Coordenador do Grupo de Trabalho "Políticas e Governança da Comunicação" da Compolítica - Associação Brasileira de Pesquisadores em Comunicação e Política. Mestre em Comunicação e Sociedade pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Jornalista, graduado em Comunicação Social, habilitação Jornalismo em Múltiplos Meios pela Universidade do Estado da Bahia.

<sup>xxxiii</sup> Ama Mazama é professora associada de Estudos Africano-Americanos na Universidade Temple, Filadélfia, EUA. Suas principais áreas de pesquisa incluem a teoria afrocentrista, as raízes africanas da cultura do Caribe e as religiões e línguas africanas.

<sup>xxxiv</sup> Achille Mbembe é professor de História de Ciência Política na Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo, e leciona na Universidade Duke, nos Estados Unidos. Tem uma extensa obra publicada sobre história e política africanas.

<sup>xxxv</sup> Clóvis Moura foi um sociólogo, jornalista, historiador e escritor brasileiro. Nasceu na cidade de Amarante, no Piauí. Influenciado pelo marxismo, desenvolveu a sociologia da práxis negra. Iniciou sua militância pelo Partido Comunista Brasileiro em 1945 e, em 1962, na cisão do partido, migrou para o PCdoB. Destacou-se pela militância pioneira no movimento negro brasileiro. Colaborou com artigos para jornais da Bahia e de São Paulo.

<sup>xxxvi</sup> Beatriz Nascimento foi uma historiadora, professora, roteirista, poeta e ativista pelos direitos humanos de negros e mulheres brasileira. Nascida em Sergipe, migrou com a família para a cidade do Rio de Janeiro, onde formou-se em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, (UFRJ) especializou-se na Universidade Federal Fluminense (UFF) e fez parte do corpo discente do curso de mestrado em Comunicação da UFRJ. Tornou-se influente nos estudos das relações raciais no Brasil após sua notoriedade em organizações acadêmicas do movimento negro.

---

<sup>xxxvii</sup> Safiya Umoja Noble é professora na Universidade de Illinois em Urbana-Champaign, no Departamento de Estudos Afro-Americanos, no Departamento de Estudos de Mídia e Cinema e no Instituto de Pesquisa em Comunicação. É pesquisadora sênior na Universidade de Oxford.

<sup>xxxviii</sup> Renato Noguera é Professor de Filosofia do Departamento de Educação e Sociedade, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Atua como Pesquisador do Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (LEAFRO) e do Laboratório Práxis Filosófica de Análise e Produção de Recursos Didáticos e Paradidáticos para o Ensino de Filosofia da UFRRJ. Possui doutorado, mestrado e graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Suas investigações se concentram em: Ensino de Filosofia e os conteúdos obrigatórios de História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena; Ética, Política e Subjetividade, tratando especificamente de racismo, biopoder, devir negro e diferença, nas filosofias de Foucault e Deleuze; e Literatura, Musicalização e Relações Étnico-raciais na Educação Infantil e do 1º ao 5º anos do Ensino Fundamental.

<sup>xxxix</sup> Oyèronké Oyèwúmi é uma pesquisadora oxunista nigeriana e professora associada de sociologia na Universidade Stony Brook. Frequentou a Universidade de Ibadan e a Universidade da Califórnia em Berkeley. A autora estabelece duras críticas ao feminismo, em especial em sua obra *A invenção das mulheres*. Sua importante contribuição no campo da sociologia de gênero está pautada na análise da sociedade yorubá, propondo o oxunismo no lugar do feminismo como caminho de superação dos papéis de gênero coloniais.

<sup>xl</sup> Ana Cláudia Lemos Pacheco é doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas UNICAMP, São Paulo (2008); com o tema de pesquisa sobre Mulher Negra, Afetividade, Gênero, Raça e solidão. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Bahia (1998); Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (1992, 1993). É professora Titular "A" de Sociologia da Universidade do Estado da Bahia, UNEB; Campus-I. É professora permanente do Mestrado Stricto sensu em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade do Sudoeste da Bahia. Tem atuação nas seguintes áreas de pesquisa: Populações Afrobrasileiras; Gênero- Raça, Mulheres Negras, Afetividade, solidão, trajetórias, biografia, narrativas, trabalho feminino; feminismo Negro e interseccional; corpo, representações e sexualidade, estudos pós-coloniais e decoloniais, poder, empoderamento negro e feminista, Diáspora africana.

<sup>xli</sup> Edimilson de Almeida Pereira é um escritor e poeta. É professor titular da Universidade Federal de Juiz de Fora, com graduação em Letras, mestrado em Literatura Portuguesa e em Ciência da Religião e doutorado em Comunicação e Cultura e pós-doutorado em Literatura Comparada.

<sup>xlii</sup> Núbia Pereira de Magalhães Gomes é professora do Departamento de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora (MG), com mestrado em Mestre em Linguística e Filologia Românica.

<sup>xliii</sup> Vilma Piedade é graduada em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Pós-graduada em Ciência da Literatura pela mesma instituição. É professora, escritora e autora do livro-conceito “Dororidade”, publicado em novembro de 2017 pela Editora NÓS.

<sup>xliv</sup> Thula Rafaela de Oliveira Pires é doutora (2013) e mestra (2004) em Direito Constitucional e Teoria do Estado- Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Graduada em Direito - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2002). Atualmente é professora nos cursos de Graduação e Pós-graduação do Departamento de Direito da PUC-Rio, Coordenadora-Adjunta de Graduação no mesmo curso e Coordenadora Geral do NIREMA (Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente).

<sup>xlv</sup> Alex Ratts é graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Ceará (1988), mestre em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (1996) e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2001). É professor de diversos cursos na Universidade Federal de Goiás (UFG) e foi fundador e coordenador geral do Núcleo de Estudos Africanos e Afro-Descendentes (NEAAD/UFG) de 2005 a 2011. Desde 2008 é coordenador do Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico-Raciais e Espacialidades do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás (LaGENTE/IESA/UFG).

<sup>xlvi</sup> Alan Augusto Ribeiro Professor do Instituto de Ciências da Educação, da Universidade Federal do Oeste do Pará (ICED-UFOPA), atua no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFOPA. Doutor em Educação, linha de pesquisa Sociologia da Educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo (PPGE-USP). Visitor Graduate Student at Department of Africana

---

Studies, Brown University (EUA), 08/2014-02/2015. Mestre em Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA-UFPA). Docente do Programa de Pós-graduação em Educação (ICED-UFOPA). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Raça, Educação e Etnicidades na Amazônia (GEREA). Integrante colaborador do Grupo de Estudos e Pesquisas EDGES (USP).

<sup>xlvii</sup> Katiúscia Ribeiro é filósofa, professora, palestrante. Coordenadora Geral do Laboratório de Africologia e Estudos Ameríndios Geru Maã da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). CEO do Instituto Ajeum Filosófico. Possui graduação em Filosofia pela UFRJ e é mestre em Filosofia e Ensino pelo Programa de Pós-graduação de Filosofia e Ensino (PPFEN) do CEFET/RJ, com a dissertação “Kemet, Escolas e Arcadeas – A Filosofia Africana no Combate ao Racismo Epistêmico e a Lei 10.639/03”. Atualmente, é doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (PPGF/IFCS) da UFRJ, com pesquisa sobre Filosofia Kemetica. É professora da Escola de Magistratura do Rio de Janeiro (EMERJ).

<sup>xlviii</sup> Valter Duarte Moreira Junior é doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS); é membro fundador do Grupo de Pesquisas Viva Vox, período no qual concentrou seus estudos em Filosofia Clássica e Helenística, notadamente o estoicismo, partindo da lógica estoica, da teoria estoica da linguagem e da retórica gorgiana. Atualmente pesquisa concentra seus estudos sobre as produções filosóficas da civilização egípcia antiga (Kemética) e suas possíveis relações com os atuais povos do continente a diáspora africana no Brasil

<sup>xlix</sup> Bianca Santana é uma jornalista, escritora, professora e militante feminista negra brasileira. É autora de *Continuo preta: a vida de Sueli Carneiro* e *Quando me descobri negra*, que recebeu o Prêmio Jabuti de melhor ilustração. Tem atuado como dirigente ou colaboradora de várias entidades ligadas ao movimento feminista negro. Doutora em Ciência da Informação pela ECA-USP (2020), mestra em Educação pela Universidade de São Paulo (2012). É colunista da revista Gama.

<sup>l</sup> Alê Santos É autor de sci-fi & fantasia afroamericana e consultor de gamificação pela Savage Fiction. Colabora com histórias da cultura negra para o *Muito Interessante* e *The Intercept Brasil*.

<sup>li</sup> Verlane Aragão Santos é graduada em Ciências Econômicas pela Universidade Federal de Sergipe (1992), mestre em Ciências Sociais pela mesma Instituição (1999) e doutora em Desenvolvimento Econômico pela Universidade Federal do Paraná (2007), com estágio de doutoramento na Facultad de Comunicación da Universidad de Sevilla. Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Economia Política Mundial na Universidade Federal do ABC. Professora do Departamento de Economia, do Programa de Pós-Graduação em Economia (Mestrado Profissional) e do Mestrado em Comunicação.

<sup>lii</sup> Muniz Sodré é jornalista, sociólogo e professor titular da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pesquisador produtividade pelo Conselho Nacional de Tecnologia e Pesquisa (CNPq) e escritor. Publicou dezenas de obras sobre mídia e comunicação, cultura nacional, técnicas de texto jornalístico e ficção (novelas e contos), algumas das quais traduzidas na Itália, Espanha, Argentina e Cuba.

<sup>liii</sup> Cristiane Luiza Sabino Souza é graduada em serviço social pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - Campus JK (2012), mestrado em Política Social pela Universidade Federal do Espírito Santo (2016) e doutorado em Serviço Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2019). Atualmente é membro de grupo de pesquisa do Instituto de Estudos Latino-americanos (IELA/UFSC) e professora de carreira do magistério superior da Universidade Federal de Santa Catarina. Tem experiência na área de Serviço Social, com ênfase em Serviço Social, atuando principalmente nos seguintes temas: América Latina, dependência, superexploração, questão agrária e questão racial.

<sup>liv</sup> Azoilda Loretto da Trindade possui doutorado em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005), Mestrado em Educação, com área de concentração em Psicologia da Educação pela Fundação Getúlio Vargas - RJ (1994) graduação (Licenciatura) em Pedagogia pelo Instituto Isabel (1987), graduação em Psicologia (Licenciatura, Bacharelado e Formação de Psicólogo(a) pela Universidade Gama Filho (1982). Atualmente é professora da Universidade Estácio de Sá e do Conservatório Brasileiro de Música. Coordenadora do Instituição Projeto Diálogo entre Povos e pesquisadora do Grupo de Pesquisa Identidades e Alteridades: Diferenças e Desigualdades na Educação.

<sup>lv</sup> Jurema Werneck possui graduação em Medicina pela Faculdade de Medicina da Universidade Federal Fluminense (1986), mestrado em Engenharia de Produção pela Coordenação dos Programas de Pós-

---

graduação de Engenharia/COPPE/UFRJ (2000) e doutorado em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007). É Diretora-executiva da Anistia Internacional Brasil. Integra o Board of Directors do Global Fund for Women, os Conselhos Criola, do Fundo Brasil de Direitos Humanos, do Greenpeace Brasil e da Vital Strategies Brasil. É co-fundadora de Criola, organização não governamental (1992).