UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO
NÍVEL DOUTORADO

LEILA LIMA DE SOUSA

APRENDER-SENDO:
cidadania comunicativa e existências comunicacionais de mulheres negras de *Codó* e *Imperatriz*, no *Instagram*

SÃO LEOPOLDO, RS
2021

LEILA LIMA DE SOUSA

APRENDER-SENDO:
cidadania comunicativa e existências comunicacionais de mulheres negras de *Codó* e *Imperatriz*, no *Instagram*

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Comunicação, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado

SÃO LEOPOLDO, RS
2021

S725a Sousa, Leila Lima de.
Aprender-sendo: cidadania comunicativa e existências comunicacionais de mulheres negras de *Codó* e *Imperatriz*, no *Instagram* / Leila Lima de Sousa. – 2021.
412 f. : il. color. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, São Leopoldo, 2021.
"Orientador: Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado."

1. Negras. 2. Raças. 3. Raça negra. 4. Gênero. 5. Cidadania comunicativa. I. Título.

CDU 659.3

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Bruna Sant'Anna – CRB 10/2360)

LEILA LIMA DE SOUSA

APRENDER-SENDO:
cidadania comunicativa e existências comunicacionais de mulheres negras de *Codó* e *Imperatriz*, no *Instagram*

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Comunicação, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado

APROVADA EM 26 DE MARÇO DE 2021.

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. PEDRO DAVID RUSSI DUARTE - UDELAR
(PARTICIPAÇÃO POR WEBCONFERÊNCIA)

PROFA. DRA. LAURA GUIMARÃES CORRÊA - UFMG
(PARTICIPAÇÃO POR WEBCONFERÊNCIA)

PROFA. DRA. SÁTIRA PEREIRA MACHADO - UNIPAMPA
(PARTICIPAÇÃO POR WEBCONFERÊNCIA)

PROFA. DRA. NÍSIA MARTINS DO ROSÁRIO - UFRGS
(PARTICIPAÇÃO POR WEBCONFERÊNCIA)

PROFA. DRA. JIANI ADRIANA BONIN - UNISINOS
(PARTICIPAÇÃO POR WEBCONFERÊNCIA)

_____
PROF. DR. ALBERTO EFENDY MALDONADO GÓMEZ DE LA TORRE - UNISINOS

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Araújo e Lindalva, pelo exemplo de vida, pela dedicação à nossa família e por terem sempre acreditado no poder transformador da educação, mesmo que não tenham tido oportunidade de estudar.

Agradeço às minhas irmãs, Layane e Leilane, minhas grandes amigas, por sempre estarem presentes, ainda que fisicamente distantes. Ao meu sobrinho Benjamim, que trouxe alegria e leveza para a nossa família, por nos ensinar diariamente sobre o amor.

Agradeço ao meu parceiro de vida, Kheops Renoir, por me ajudar a superar as distâncias, pelos incentivos diários e pelas conversas que permitiram enxergar além da tese.

Agradeço imensamente ao meu querido orientador, Efendy Maldonado, pelas gentilezas, pela humildade e pelo conhecimento compartilhado. Obrigada pelo incentivo à criticidade, por valorizar a autonomia de cada estudante e pela generosidade da acolhida nesses quatro anos. Fez muita diferença ter sido sua orientanda! Obrigada!

Ao grupo de pesquisa PROCESSOCOM e à rede AMLAT em nome dos professores Jiani Bonin, Nísia Rosário e Alberto Pereira, fundamentais na minha trajetória como estudante. Obrigada pelos ensinamentos, pelas gentilezas, pelos afetos compartilhados e pela acolhida de cada um.

À professora Sátira Machado, pelas valiosas contribuições no exame de qualificação e na defesa da tese que permitiram a ampliação e a mudança de olhares – fundamentais – para o desenvolvimento de um trabalho cuidadoso, ético e compromissado.

À Tamires Coelho, pela ajuda e pelo incentivo no processo de seleção do Doutorado.

Aos professores Nicolás Lorite e Jordi Grau, pela acolhida durante o estágio de doutorado sanduíche em Barcelona, pelos trabalhos compartilhados, pelas orientações e pelas conversas.

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo financiamento de boa parte desta pesquisa por meio de bolsa de doutorado modalidade Prodoutoral, em parceria com a UFMA, além da bolsa para realizar o doutorado sanduíche, através do programa “CAPES-PrInt: Programa institucional de internacionalização”.

Agradeço à UFMA (Universidade Federal do Maranhão) pela possibilidade de afastamento para me dedicar integralmente às atividades do doutorado e pela possibilidade de financiamento de parte da pesquisa, através de financiamento CAPES/ UFMA – bolsa “PRODOUTORAL: novo programa de formação doutoral docente”.

Agradeço a cada uma das mulheres que conheci durante esse período de doutorado. Obrigada pela confiança, pelos ensinamentos e por acreditarem nesta pesquisa. Espero ter podido relatar a potência que constitui cada uma de vocês: Sofia, Hiandara, Dai Sombra, Mariana, Cris, Mirla, Ellen, Ana, Yanca, Larissa e Jhullyane.

Aos estudantes com os quais gentilmente pude aprender, mais que ensinar, durante esses anos que atuo como docente. Em inúmeros momentos de incertezas e angústias, as mensagens de cada um me lembraram o objetivo maior dessa jornada.

Agradeço a todos os meus colegas de turma, principalmente à Bruna Lapa e Fulgêncio Muchisse, amigos queridos que partilharam momentos importantes nessa caminhada. Em especial agradeço à Tássia Becker e ao Eloy Vieira, amigos fundamentais nessa jornada, sempre ajudando um ao outro. Obrigada! Espero que possamos nos encontrar em muitos outros momentos.

À amiga Michele Massuchin, por gentilmente me oferecer casa durante os campos de Imperatriz. Pelas conversas, pelos conselhos, pelos incentivos e pela ajuda tão necessários.

À amiga Michelly Carvalho, pelos fortalecimentos no momento tão necessário. Pelas parcerias que já começam a ser planejadas e pelo futuro que nos espera. Avante!

“Cuidar de mim mesma não é autoindulgência, é uma autopreservação e é um ato de guerra política”

Audre Lorde, em *A Burst of Light: and Other Essay*

RESUMO

A tese apresenta como objetivo geral investigar a construção de existências comunicacionais de mulheres negras das cidades de *Codó* e *Imperatriz* no *Instagram* e a produção de cidadania comunicativa. Propomos um deslocamento analítico do conceito de cidadania comunicativa a partir das perspectivas de raça e de gênero, opressões *interseccionais* (GONZALEZ, 1984; 2011; CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019) que atravessam e estruturam a experiência e a vivência das sujeitas da pesquisa. Trata-se de um estudo *transmetodológico* (MALDONADO, 2013; 2015; 2019) em que contextos micro e macro se entrecruzam e se inter-relacionam para promover tensionamentos nas categorias centrais de investigação. A raça é analisada e interpretada como princípio fundante e estruturante das desigualdades sociais brasileiras (CARNEIRO, 2019; GONZALEZ, 1984; 2011). Dessa forma, quando interseccionada ao gênero e à classe, constrói e perpetua políticas de invisibilização, de desumanização e de desvantagem estrutural para as mulheres negras (CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019), o que permite identificar como as políticas de silenciamento invisibilizam a existência discursiva dessas sujeitas (hooks, 2019; KILOMBA, 2019; RIBEIRO, 2016). *Raça, colonialidade* (CÉSAIRE, 1978; MUNANGA, 2003; QUIJANO, 2005)*, gênero* (LUGONES, 2014; CURIEL, 2020*), branquitude* (BENTO, 2014; SCHUCMAN, 2020) e *cidadania comunicativa* (BONIN, 2011b;2013; CORTINA, 2005; MONJE, 2009*)* são algumas das dimensões problematizadas nesta investigação, pois são noções que se interseccionam com as problemáticas dos contextos, as vivências, os saberes e as experiências das sujeitas da pesquisa. Por isso, os *arranjos metodológicos* (BONIN, 2006) que compõem a investigação estão implicados e dialogam com as mediações contextuais. Na fase sistemática, entrevistas em profundidade realizadas com as mulheres de *Codó* e *Imperatriz* abordaram questionamentos diversos sobre as *opressões interseccionais* que se aproximaram das premissas da *epistemologia feminista negra* (COLLINS, 2019). Assim, o conceito foi operacionalizado também como *dimensão metodológica*, ganhando vida diante da realidade concreta (MALDONADO, 2013). No segundo momento da etapa sistemática da investigação, referente à análise e à interpretação das publicações no *Instagram,* discorremos sobre processos de composição das *escritas de si* (FOUCAULT, 1992) em formato de *escrevivências* (EVARISTO, 2017) através da leitura, observação e interpretação das publicações realizadas no *Instagram*. As publicações na rede social foram sistematizadas no período de janeiro de 2019 a agosto de 2020. Defendemos e argumentamos que a produção de *cidadania comunicativa* estabelece as perspectivas de raça e de gênero como ponto de partida e de diálogo.

Assim, a construção da cidadania atravessa o reconhecimento como sujeito (hooks, 2019; RIBEIRO, 2017) e a construção de existências comunicacionais que abordam novas significações sobre os corpos negros na produção de enquadramentos estético-visuais em desestabilizações às *imagens de controle* (COLLINS, 2019). Configuram *jogos de resistência* contra os estereótipos. A produção de cidadania atravessa, ainda, a autodefinição, a autonomia e a experimentação comunicacional de potencialização da fala e de disputas discursivas a partir da posição de sujeito. Defendemos que as mulheres constroem a perspectiva de *aprender-sendo*: processo de elaboração do saber ético-político, no qual as sujeitas disputam e elaboram narrativas através da construção de existências comunicacionais, nas quais exercem o poder de se autonomearem e escreverem a própria história.

Palavras-chave: Mulher negra. Transmetodologia. Cidadania comunicativa. Raça. Gênero.

ABSTRACT

The thesis has as its general objective to investigate the construction of communicational existences of black women from the cities of *Codó* and *Imperatriz* on Instagram and the production of communicative citizenship. We propose an analytical shift in the concept of communicative citizenship from the perspectives of race and gender, *intersectional* oppressions (GONZALEZ, 1984; 2011; CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019) that cross and structure the experience and experience of the subjects of the research. This is a *transmethodological* study (MALDONADO, 2013; 2015; 2019) in which micro and macro contexts intertwine and interrelate to promote tension in the central research categories. Race is analysed and interpreted as a founding and structuring principle of Brazilian social inequalities (CARNEIRO, 2019; GONZALEZ, 1984; 2011). Thus, when added to gender and class, structural change for black women (CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019), which it allows identifying how silencing policies make these subjects' discursive existence invisible (hooks, 2019; KILOMBA, 2019). *Race, coloniality* (CÉSAIRE, 1978; MUNANGA, 2003; QUIJANO, 2005), *gender* (LUGONES, 2014; CURIEL, 2020), *whiteness* (BENTO, 2014; SCHUCMAN, 2020) and *communicative citizenship* (BONIN, 2011b; 2013; CORTINA, 2005; MONJE, 2009) are some of the dimensions problematized in this investigation, as they are notions that intersect with the problems of the contexts, the experiences, the knowledge and the experiences of the subjects of the research. For this reason, the *methodological arrangements* (BONIN, 2011b) that make up the investigation are involved and dialogue with contextual mediations. In the systematic phase, In-depth interviews with women from *Codó* and *Imperatriz* addressed various questions about the *intersectional oppressions* that approached the premises of *black feminist epistemology* (COLLINS, 2019). Thus, the concept was also operationalized as a *methodological dimension*, coming to life in the face of concrete reality (MALDONADO, 2013). In the second stage of the systematic stage of the investigation, referring to the analysis and interpretation of publications on Instagram, we discuss the composition processes of the writings of himself (FOUCAULT, 1992) in the form of registries (EVARISTO, 2017) through reading, observation and interpretation of the publications made on Instagram. the concept was also operationalized as a methodological dimension, coming to life in the face of concrete reality (MALDONADO, 2013). In the second stage of the systematic stage of the investigation, referring to the analysis and interpretation of publications on Instagram, we discuss the composition processes of the *writings of itself* (FOUCAULT, 1992) in the form of registries (EVARISTO, 2017) through reading, observation and interpretation of the publications made

on Instagram. the concept was also operationalized as a methodological dimension, coming to life in the face of concrete reality (MALDONADO, 2013). In the second stage of the systematic stage of the investigation, referring to the analysis and interpretation of publications on Instagram, we discuss the composition processes of the writings of himself (FOUCAULT, 1992) in the form of *registries* (EVARISTO, 2017) through reading, observation and interpretation of the publications made on Instagram. Publications on the social network were systematized from January 2019 to August 2020. We defend and argue that the production of *communicative citizenship* establishes the perspectives of race and gender as a starting point and dialogue. Thus, the construction of citizenship goes through recognition as a subject (hooks, 2019; RIBEIRO, 2017) and the construction of communicational existences that address new meanings about black bodies in the production of aesthetic-visual framings in destabilizations to control images (COLLINS, 2019). They set up *resistance games* against stereotypes. The production of citizenship also crosses self-definition, autonomy and communicational experimentation to enhance speech and discursive disputes from the position of subject. We defend that women build the prospect of *learning-being*: process of elaborating ethical-political knowledge, in which subjects compete and elaborate narratives through the construction of existences, in which they exercise the power to autonomize themselves and write their own history.

Keywords: Black woman. Transmethodology. Communicative citizenship. Breed. Genre.

RESUMEN

La tesis presenta como objetivo general investigar la construcción de existencias comunicacionales de mujeres negras de las ciudades de Codó y de Imperatriz y la producción de ciudadanía comunicativa en la red social Instagram. Establecemos la idea que el concepto de ciudadanía sea comprendido a través de las perspectivas raciales y de género, *opresiones interseccionales* (GONZALEZ, 1984; 2011; CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019) que construyen la experiencia de las mujeres de esta investigación. Esta es una tesis *transmetodológica* (MALDONADO, 2013; 2015; 2019), donde los contextos micro y macro se entrecruzan y se interrelacionan para cuestionar las categorías centrales de la investigación. La raza es analizada e interpretada como principio estructurante de las desigualdades (CARNEIRO, 2019; GONZALEZ, 1984; 2011). Cuando la raza es agregada al género y a la clase, construyen políticas de invisibilización, deshumanización y de desventajas estructurales para las mujeres negras (CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019). Lo que demuestra como las políticas del silencio hacen invisibles la existencia discursiva de aquellos sujetos (hooks, 2019; KILOMBA, 2019). *Raza, colonialidad* (CÉSAIRE, 1978; MUNANGA, 2003; QUIJANO, 2005), *género* (LUGONES, 2014; CURIEL, 2020), *blanquitud* (BENTO, 2014; SCHUCMAN, 2020) y *ciudadanía comunicativa* (BONIN, 2011b; 2013; CORTINA, 2005; MONJE, 2009) son algunas de las dimensiones problematizadas en esta investigación. Son nociones que se cruzan con las problemáticas de los contextos y con las experiencias y los saberes de las mujeres que son parte de esta investigación. Para eso, los arreglos metodológicos (BONIN, 2006) de esta investigación son implicados en diálogo con las mediaciones contextuales. En la fase sistemática, los temas tratados en las entrevistas en profundidad realizadas con las mujeres de las ciudades de *Codó* y de *Imperatriz,* se acercaban a las *epistemologías feministas negras* (COLLINS, 2019). De esa manera, el concepto fue operacionalizado también como dimensión metodológica en diálogo con la realidad concreta (MALDONADO, 2013). En el segundo momento del capítulo de análisis, resaltamos los procesos de composición de las *escritas de si* (FOUCAULT, 1992) en formato de *escrevivências* (EVARISTO, 2017) a través de la lectura, la observación y la interpretación de las publicaciones en *Instagram*. Las publicaciones en la red social fueron sistematizadas en el período de enero del 2019 hasta agosto del 2020. Defendemos y argumentamos que la producción de la *ciudadanía comunicativa* establece como punto de partida y de diálogo, las perspectivas raciales y de género. Así, la construcción de la *ciudadanía comunicativa* es compuesta del reconocimiento como sujeto (hooks, 2019; RIBEIRO, 2017) y de la construcción de existencias comunicacionales que constituyen nuevas

significaciones sobre los cuerpos negros, en la producción de encuadres estético-visuales en desestabilizaciones a las imágenes de control (COLLINS, 2019). Constituyen juegos de resistencia contra los estereotipos. La producción de ciudadanía pasa, también, por la autodefinición, la autonomía y la experimentación comunicacional, por potencializar el habla y por las disputas discursivas desde la posición de sujeto. Defendemos que las mujeres construyen la perspectiva de aprender-siendo: proceso de elaboración del conocimiento ético-político, donde las mujeres construyen discursos a través de la construcción de existencias, en las cuales se ejerce el poder de autonomizar y de escribir la propia historia.

Palabras-clave: Mujer negra. Transmetodología. Ciudadanía Comunicativa. Raza. Género.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa do Brasil e a localização do Maranhão.....38
Figura 2 – Mapa do Maranhão com a localização da cidade de *Codó*.....39
Figura 3 – Mapa do Maranhão com a localização da cidade de *Imperatriz*.....41
Figura 4 – *Print* do grupo criado no *WhatsApp*.....96
Figura 5– *Print* da página sobre juventudes no *Instagram*.....97
Figura6 – Publicação de Ellen sobre "o genocídio do povo negro".....98
Figura 7 – Demonstrativo de um tipo de narrativa realizada no *Instagram*.....100
Figura 8 – Mapa das processualidades e experimentações metodológicas da fase exploratória e a configuração do problema de investigação.....107
Figura 9 – "A beleza que já existe em você".....225
Figura 10 – "Eu não preciso ser controlada".....229
Figura 11 – Reprodução das descrições do perfil do *Instagram* e do canal do *YouTube* de *Sofia*.....230
Figura 12 – Reflexões sobre si.....232
Figura 13 – Interação sobre autoestima com seguidores.....234
Figura 14 – Foto e legenda com reflexão sobre autoestima.....236
Figura 15 – Reflexão sobre dimensões da beleza.....238
Figura 16 – Print com imagem dos vídeo-tutoriais.....241
Figura 17 – Print canal de Sofia no YouTube.....242
Figura 18 – Print de tutorial sobre volume e definição capilar 243
Figura 19 – Divulgação do filtro criado para pessoas negras, o "Maravinegra".....244
Figura 20 – Problematização sobre o racismo algorítmico.....246
Figura 21 – Publicações denunciando caso de racismo.....248
Figura 22 – Questionamento sobre empregos domésticos.....249
Figura 23 – Filmes e séries indicados nos *stories* do *Instagram*.....251
Figura 24 – Imagem da descrição do perfil de *Yanca* no *Instagram*.....254
Figura 25 – Reflexão sobre cor do cabelo *versus* tom de pele.....255
Figura 26 – Reflexão sobre a beleza capilar após deixar de alisar o cabelo.....260
Figura 27 – Tutorial sobre fitagem capilar.....262
Figura 28 – Cena da novela retratando racismo; reflexão sobre o termo "pardo".....264
Figura 29 – Ilustração sobre a morte do adolescente João Pedro; reprodução de vídeo sobre racismo do programa *Porta dos Fundos*.....267
Figura 30 – Publicação sobre o caso de Miguel.....268
Figura 31 – Publicação de resumo de estudos na página @*pretaestuda*.....270
Figura 32 – Imagem com tranças cor-de-rosa.....275
Figura 33 – Foto em sala de aula.....278
Figura 34 – "A humanidade sempre teve medo de mulheres que voam".....279
Figura 35– Pré-formatura em Serviço Social.....280
Figura 36– Compartilhamento de imagens com questionamento sobre racismo.....281
Figura 37 – Reflexão sobre o mercado de trabalho e padrões estéticos.....284
Figura 38 – Reflexão sobre o sonho de ser modelo.....286
Figura 39 – Exemplos de tutorial para cabelo e sobre uso de *softwares*.....288
Figura 40 – Vídeo com crítica sobre o mau uso da máscara.....290
Figura 41 – Imagem ilustrativa do *E-book* lançado por *Hiandara*.....291
Figura 42 – Reflexão sobre estigmatização do cabelo crespo.....294
Figura 43 – Reflexão sobre o Dia da Consciência Negra.....296
Figura 44 – "EU EXISTO".....297

Figura 45 – Foto após uma palestra sobre empreendedorismo.....299
Figura 46 – Foto expressando força e reflexão sobre acreditar no próprio potencial.....301
Figura 47 – Depoimento sobre a necessidade de escutar pessoas negras.....303
Figura 48 – Cobrança de posicionamento de pessoas brancas.....304
Figura 49 – *Stories* com problematização sobre o aborto.....306
Figura 50 – Problematização sobre a realização do ENEM.....307
Figura 51 – Questionamento sobre se os seguidores conhecem a história do povo preto brasileiro.....308
Figura 52 – Foto do cabelo em "day after".....312
Figura 53 – Publicação sobre livro de Conceição Evaristo.....314
Figura 54 – Foto de livros escritos por mulheres.....316
Figura 55 – Publicação com reflexão sobre livro de bell hooks.....317
Figura 56 – Charge com crítica ao ex-ministro Sérgio Moro.....319
Figura 57 – Campanha contra a liberação de agrotóxicos.....321
Figura 58 – Foto de uma praça de *Imperatriz*.....323
Figura 59 – Composição cabelos e árvore.....325
Figura 60 – Imagem de *Larissa* declamando um poema.....327
Figura 61 – Reflexão sobre o corpo.....329
Figura 62 – O seu silêncio é racismo".....331
Figura 63 – "De todas as mulheres que já fui, a que eu mais amo, é a que sou hoje".....337
Figura 64– Escrita/reflexão sobre afeto.....338
Figura 65 – Sobre aceitação do cabelo cacheado/crespo.....339
Figura 66 - Cabelo natural versus "patrulhamento ideológico".....340
Figura 67 – *Print* dos *stori*es; discussão sobre questão racial.....343
Figura 68 – Problematização sobre o que é considerado imperfeição.....344
Figura 69 – Relato sobre a invasão do cabelo por meio de um toque não solicitado.....346
Figura 70 – Diálogo sobre o choque de ter o cabelo tocado sem permissão.....347
Figura 71 – *Post* sobre evolução pessoal.....348
Figura 72 – *Post* com posicionamento político.....350
Figura 73 – Esquema ilustrativo de *aprender-sendo*.....367

LISTA DE QUADROS

Quadro1 – Resultado de buscas no banco de dados da CAPES de 2013 a 2018.....85
Quadro 2 – Banco de dados Compós de 2010 a 2018.....87
Quadro 3 – Média de publicações no I*nstagram* de *Sofia*.....227
Quadro 4 – Média de publicações no *Instagram* de *Yanca*.....259
Quadro 5 – Média de publicações no *Instagram* de *Ellen*.....274
Quadro 6 – Média de publicações no *Instagram* de *Hiandara*.....287
Quadro 7 – Média de publicações no *Instagram* de *Larissa*.....322
Quadro 8 – Média de publicações no *Instagram* de *Jhullyane*.....335

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 17

2 A QUESTÃO RACIAL E AS DESIGUALDADES SOCIAIS BRASILEIRAS: SITUANDO O CONTEXTO DE INVESTIGAÇÃO, JUSTIFICANDO TRAVESSIAS 28

2.1 A população negra diante da pandemia da covid-19 36

2.2 Maranhão: entre potencialidades e disparidades 38

2.3 A interpretação *interseccional* das desigualdades: raça, gênero e classe 44

2.4 *Existir*, no *Instagram,* é político: situando a problemática e os objetivos da investigação 53

3 CAMINHOS *(TRANS)METODOLÓGICOS* EXPLORATÓRIOS: AS TRILHAS PERCORRIDAS ATÉ CHEGAR NA PRODUÇÃO DE CIDADANIA POR MULHERES NEGRAS DO MARANHÃO 62

3.1 Percursos exploratórios nas cidades de *Codó* e *Imperatriz* 67

3.1.1 Questionário para mapeamentos de perfis e contextos 68

3.1.2 Conversas com grupos juvenis 70

3.1.3 As observações e os diálogos nas escolas 75

3.2 Pesquisa da pesquisa 80

3.3 Aportes para fundamentar as trilhas exploratórias inspiradas na etnografia em ambiente digital digital: as exploratórias na rede social *Instagram* 90

3.3.1 O grupo no *WhatsApp* 94

3.3.2 A página "Fala, juventude!", disponível na rede social *Instagram* 97

3.4 A sexualização, as desigualdades e a diferença na percepção da juventude para as mulheres negras: o direcionamento do foco 103

4 PENSANDO INTERSECÇÕES: RAÇA, RACISMO, COLONIALIDADE E GÊNERO 109

4.1 "Raça" como categoria política de luta e resistência 118

4.2 *Branquitude*: a construção e a manutenção de privilégios através da beneficiação do racismo 124

4.3 Gênero, raça e colonialidade como categorias indissociáveis 128

4.4 Intelectualidade, acesso à educação e epistemologias negras 134

4.4.1 Do estereótipo de mulher "negra raivosa" à "*descolonização da raiva*" 140

4.4.2 A sexualização da mulher negra 144

5 AMPLIAÇÕES E DESCOLAMENTOS DO CONCEITO DE CIDADANIA 148

5.1 Estado, direitos e a luta político-cidadã da população negra 153

5.2 Direitos de cidadania e as mulheres negras no Brasil 161

5.3 Considerações sobre cidadania comunicativa a partir de uma perspectiva de raça e de gênero 164

5.4 A população negra e a práxis de cidadania comunicativa 171

5.5 A cidadania comunicativa como práxis de resistência e de existência para mulheres negras 173

5.6 Cidadania e *existências comunicacionais* de mulheres negras nas redes sociais digitais 177

6 EXISTÊNCIAS COMUNICACIONAIS E A PRODUÇÃO DE CIDADANIA COMUNICATIVA NO INSTAGRAM 188

6.1 Relatos orais das sujeitas comunicantes de Codó e Imperatriz 193

6.2 *Existências comunicacionais* e a produção de *cidadania comunicativa*: processos analíticos das publicações no Instagram 219

6.2.1 Sofia 223

6.2.2 Yanca 251

6.2.3 Ellen 270

6.2.4 Hiandara 282

6.2.5 Larissa 309

6.2.6 Jhullyane 331

6.3 Instagram, cidadania comunicativa e existências comunicacionais*:* reflexões introdutórias sobre a perspectiva de *aprender-sendo* 351

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS 368

REFERÊNCIAS 384

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO EXPERIMENTAL PARA APROXIMAÇÃO E MAPEAMENTO DE PERFIS 1 401

APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO EXPERIMENTAL EXPLORATÓRIO 2 404

APÊNDICE C - TERCEIRO MOVIMENTO EXPLORATÓRIO – VISITA E OBSERVAÇÃO NAS ESCOLAS 406

APÊNDICE D – ROTEIRO DE ENTREVISTA FASE SISTEMÁTICA 409

APÊNDICE E – ROTEIRO DE ENTREVISTAS MULHERES DE BARCELONA 411

APÊNDICE F – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO 412

1 INTRODUÇÃO

A lógica que fundamenta o pensamento binário estrutura padrões diante de referentes supremacistas. Esses referentes funcionam como um espelho sob o qual identidades, aspectos culturais, sociais e políticos são classificados e categorizados, sempre em sentido e significado hierárquicos. Toda e qualquer diferença é tomada como oposição. E, se é oposição, significa que existe um modelo como norma e estrutura primordial. No caso da sociedade brasileira, a norma é a *branquitude* (BENTO, 2014; CARDOSO, 2017; SCHUCMAN, 2020), que, historicamente, ocupa e distribui entre si todo um sistema de privilégios e de vantagens estruturais, expressas, sobretudo, pela ocupação de cargos de maior prestígio nas instituições de poder. Na manutenção da ordem social e na proteção desses privilégios, a *branquitude* é beneficiada direta ou indiretamente dos frutos da estrutura racista e da segregação racial brasileira (BENTO, 2014). Dessa forma, o pensamento binário, além de ser usado para justificar as "opressões interseccionais" de raça, gênero e classe (GONZALEZ, 1984; 2011; COLLINS, 2019; CRENSHAW, 2002), reproduz como natural a hegemonia racial branca. Constitui-se como eixo sobre o qual as vantagens da população branca e as desvantagens conferidas à população negra são legitimadas, naturalizadas e perpetuadas.

No Brasil, **55,8%** da população é negra. No Maranhão, essa população representa **82,5%** (IBGE, 2019) do total. Esses dados, no entanto, não refletem a ocupação de cargos de poder, o acesso igualitário aos cursos de ensino superior, muito menos garantem representação positiva e diversa dessa população na narrativa midiática. As desigualdades sociais brasileiras são histórica e fundamentalmente estruturadas em torno da população negra, pobre e periférica (CARNEIRO, 2011), sobre a qual são construídos discursos e imagens que controlam, vigiam, segregam e marginalizam. A raça é o elemento sobre o qual se impõem, se estruturam e se estabelecem as demais desigualdades sociais brasileiras (CARNEIRO, 2011; 2019; GONZALEZ, 1984; 2011; GOMES, 2017). Quando interseccionada ao gênero, situa as mulheres negras no topo da vulnerabilidade social (GONZALEZ, 1984; CRENSHAW, 2002; AKOTIRENE, 2019), inclusive como as maiores vítimas de violência letal. No ano de 2018, elas representaram **68%** do total de mulheres assassinadas no Brasil (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2020).

Raça, *gênero* e *cidadania comunicativa* são, pois, eixos e conceitos centrais neste estudo. Por isso, eles se inter-relacionam e ganham concretude à medida que são tensionados pelas sujeitas coprodutoras desta investigação. Contextualizamos a raça como princípio que funda e estrutura as desigualdades (CARNEIRO, 2011; 2019; GONZALEZ, 1984; 1988b;

GOMES, 2017) e, que, quando somada ao gênero e à classe, fabrica políticas de invisibilização e de desumanização, sobretudo para as mulheres negras (GONZALEZ, 1984; CRENSHAW, 2002). No entanto, a condição desigual de poder imposta à essas mulheres permite que sejam desenvolvidos processos complexos de leitura e de interpretação sobre o funcionamento das estruturas de opressão (COLLINS, 2016) e que sejam elaboradas práxis de resistência a essas estruturas (COLLINS, 2016; 2019). À medida que as opressões são atualizadas, os saberes ganham amplitude, são construídos a partir outras bases e se desenvolvem em redes de fortalecimento, de solidariedades e de afeto (hooks, 2013; 2020; COLLINS, 2016; 2019). Esta é uma pesquisa *transmetodológica* (MALDONADO, 2008; 2013; 2015; 2019), na qual falamos de resistências, disputas comunicacionais e construção de existências.

Nosso objetivo é *investigar e compreender a construção de existências comunicacionais por mulheres negras e a produção de cidadania comunicativa no Instagram.* Entendemos que a comunicação é um instrumento através do qual existências e resistências são construídas (MOURA, 1994; BORGES, 2016; 2020). Quando mulheres negras reivindicam, ocupam e constroem espaços de comunicação, também estão demarcando e conclamando suas existências discursivas (BORGES, 2020), exigindo falar a partir da posição de sujeito (hooks, 2019), direcionando e exercendo poder sobre a fala e sobre a comunicação (hooks, 2019). Assim, ao tempo em que a comunicação é ferramenta de poder para legitimar a hegemonia de determinados grupos (BORGES, 2016; 2020), também é instrumento que possibilita subverter discursos, estereótipos e modelos imagéticos a partir da dimensão da fala como e enquanto sujeito (hooks, 2019; BORGES, 2016; 2020).

Nesta investigação, defendemos a comunicação como um direito fundamental e determinante na formação ético-política dos cidadãos (MONJE *et al*, 2009; CORTINA, 2005; GARRETÓN, 1995). Partimos da noção de que a mídia pode ser compreendida como uma dimensão de cidadania, atuando no oferecimento de referentes simbólicos e identitários aos sujeitos e fundamentando o espaço público contemporâneo (BONIN, 2011b).

Pensar a comunicação como direito e a mídia como dimensão de cidadania nos conduz a também problematizar: como os sujeitos são representados pela mídia? Que sujeitos representam maioria nas narrativas midiáticas? Que sujeitos estão em desvantagem nas representações midiáticas? Quais são as imagens propagadas pelos meios de comunicação sobre as mulheres negras? Quais sentidos as imagens representadas sobre as mulheres negras produzem? O que dizer diante de dados que comprovam que a população negra é a maior vítima de narrativas de violações dos direitos humanos nos meios de comunicação, em especial, na televisão (VARJÃO, 2016)? Como compreender a mídia enquanto dimensão de cidadania

quando as mulheres negras são os principais alvos dos discursos de ódio em redes sociais (TRINDADE, 2018)? Como entender a construção de novos espaços públicos de comunicação diante de uma lógica algorítmica (SILVA, 2020) que atua reproduzindo opressões e padrões machistas, masculinos, brancos, heterossexuais e, de alguma forma, aprisionando as pessoas negras em estereótipos construídos e naturalizados historicamente?

Defendemos que as perspectivas de *cidadania comunicativa* que podem ser percebidas nas narrativas das sujeitas comunicantes desta investigação devem ser lidas a partir de discussões mais amplas sobre a constituição dessas mulheres como sujeitas políticas diante de estruturas de poder que as invisibilizam e as silenciam pelo fato de serem mulheres negras, pobres e periféricas (RIBEIRO, 2016; 2017). Acreditamos que as sujeitas da pesquisa estão situadas em escalas e hierarquias de poder desiguais, de modo que, quando reivindicam visibilidade para suas demandas e potencialização de suas vozes, o fazem através de um longo processo de autorreconhecimento como sujeitas (RIBEIRO, 2016; 2017; hooks, 2019; COLLINS, 2019) e de confronto às narrativas estruturantes, ao racismo institucional e estrutural que vivenciam socialmente e às pressões sociais pelo embraquencimento de seus corpos (GONZALEZ, 1984; 2020; GOMES, 2002; 2005; 2017).

Dessa maneira, acreditamos que as formas de lutar pelo exercício de cidadania comunicativa sejam diferentes para as mulheres negras se compararmos com as formas de luta das mulheres brancas, por exemplo – o que também acreditamos ser desigual quando homens, brancos e heterossexuais empreendem essa luta (CARNEIRO, 2011; 2019). A raça e o gênero são, pois, dois marcadores que conferem um lugar de desvantagem estrutural para as mulheres negras (GONZALEZ, 1984; CRENSHAW, 2002). Nesse sentido, defendemos e acreditamos que estar na rede, disputar presença e promover desestabilizações na lógica algorítmica (SILVA, 2020) através da construção de outras narrativas e enquadramentos visuais no *Instagram* é um exercício e uma "atitude política" (BORGES, 2016; 2020; GOMES, 2017).

Refletimos, portanto, que o conceito de cidadania comunicativa também seja percebido pelo potencial comunicativo, tático e estratégico dos corpos (GOMES, 2017; MARTIN-BARBERO, 2009a), o que possibilita resistência e elabora existências de sujeitas políticas que se reconhecem e se reivindicam como sujeitas históricas, diferentes e diversas (BORGES, 2016; 2020; MARTIN-BARBERO, 2009a). O tensionamento do conceito de cidadania comunicativa – o que acreditamos necessário – propõe o debate sobre as precariedades das sujeitas que se encontram historicamente à margem (COLLINS, 2016; RIBEIRO, 2016) e sobre as múltiplas opressões que as atravessam e que podem se constituir como entraves, inclusive para a sua "auto-definição" (COLLINS, 2019) como e enquanto sujeitas (RIBEIRO, 2016; 2017). A raça

e o gênero, nessa dimensão, configuram-se como perspectivas analíticas primordiais.

Nosso compromisso ético-político na realização desta pesquisa parte da tentativa de não hierarquizar saberes, da não compreender o teórico como estático, pronto, acabado (MALDONADO, 2015; 2019). Nossas entradas em campo nutriram o sentido de nos aproximarmos dos contextos, mapearmos realidades comunicacionais, econômicas, sociais, políticas, de gênero e de raça, além de confrontarmos as dimensões teóricas, descolá-las e concretizá-las. Esta é uma investigação "dialógica" (FREIRE, 2017). O "diálogo" aqui ganha o sentido de "ação" (hooks[1], 2019), confronto e reflexão. Assim, é uma pesquisa em que as vozes de mulheres negras não se encontram potencializadas apenas no "capítulo de análise": suas vozes conduzem o caminhar reflexivo da tese. São mulheres ativistas, professoras, militantes, estudantes e profissionais. São mulheres que problematizam os conceitos a partir de suas realidades contextuais, suas experiências e suas vivências cotidianas. Os relatos das mulheres aparecem neste texto em formato de citação direta. Importante destacar que tanto as mulheres de Codó e Imperatriz, sujeitas comunicantes coprodutoras da investigação aparecem no texto, como também vozes/ depoimentos de mulheres de Barcelona/Espanha - decorrentes de experiências realizadas durante estágio de doutorado sanduíche e que foram fundamentais na tessitura teórico-metodológica desta tese.

Dessa forma, as vozes das mulheres que compuseram nossa pesquisa exploratória no Maranhão e na Espanha dialogam, aproximam-se e desestabilizam autoras e autores que pensam a Comunicação, as Ciências Sociais e a Educação. Por isso, aparecem potencializadas em todos os capítulos da tese. As vozes das sujeitas coprodutoras desta pesquisa aparecem na composição teórica na tentativa de superar "dogmas acadêmicos". Fugir do "senso comum acadêmico" é refletir sobre as intervenções e as afetações e problematizar os fazeres científicos (MALDONADO, 2008, p. 37). Para isso, é necessário observar que, na busca do saber, precisamos transcender determinadas lógicas e dotar nosso pensamento de matrizes teóricas múltiplas e diversas. Os problemas teóricos precisam ser problematizados para além das "induções" (POPPER, 1975), refletindo a emergência de epistemologias preocupadas com o desenvolvimento das ciências e as relações entre os sujeitos da investigação.

Ao tomarmos a decisão de não entendermos as sujeitas comunicantes desta pesquisa como objetos de investigação, interrogamos sobre o que é fazer ciência, sobre quais são as

[1] bell hooks é um pseudônimo utilizado por Gloria Jean Watkins, inspirado em sua bisavó materna, Bell Blair Hooks. A grafia do pseudônimo, em minúsculas, é uma escolha da autora no sentido de conferir maior enfoque ao conteúdo de suas obras e menos a sua pessoa. Neste texto, utilizaremos a grafia em minúsculo, conforme a autora originalmente assina suas obras.

vozes legitimadas no processo de construção do conhecimento e sobre quais são os locais destinados às vozes de cidadãos que constroem saberes para além do saber científico-acadêmico. Dessa forma, buscamos desestabilizar a prevalência do pensamento binário-opositor-hierarquizador na lógica academicista, positivista, branca, masculina e elitista da ciência (hooks, 1995; 2013; 2020; KILOMBA, 2019; COLLINS, 2016; 2019).

Promover essa ruptura com a minha própria constituição como pesquisadora tem me permitido compreender que os escritos desta tese resultam de uma interpretação, uma construção e uma tessitura nossa, das sujeitas de pesquisa e minha, como mulher branca, nordestina, piauiense, professora universitária e jornalista. Foi através desta tese que passei a questionar os privilégios conferidos à cor da minha pele. O que antes eu entendia como resultados de uma ascensão de classe fruto de méritos meus, já que venho de uma família humilde, sou a segunda pessoa da família a entrar numa universidade pública e filha de pais que não tiveram a oportunidade de estudar e que não puderam ocupar bancos universitários. Hoje, numa leitura racializada, entendo que a minha pele nunca foi um impeditivo para que eu pudesse ocupar lugares, inclusive posições de poder. A cor da minha pele, diante do racismo estrutural e institucional brasileiro (GONZALÉZ, 1984; 1988; MUNANGA, 1994; 2009; GOMES, 2002; 2003; 2005; 2017; ALMEIDA, 2018; BENTO, 2014; CARDOSO, 2017; SCHUCMAN, 2020), certamente me conferiu vantagens em processos seletivos, no acesso aos estudos e no mercado de trabalho, ambientes em que tive poucas referências de pessoas negras, e hoje entendo o motivo da falta de pessoas negras em muitos dos espaços que já ocupei. Foi essa chave analítica sobre a minha identidade racial, até então entendida como universal, que hoje me permite dizer que tenho me implicado na luta antirracista[2]. Cotidianamente, tenho buscado aprender sobre privilégios na tentativa de promover rupturas possíveis, especialmente no ambiente acadêmico – que pode promover desestabilizações necessárias nesse sistema e

[2] Esta investigação me aproxima dos estudos sobre *branquitude* (BENTO, 2014; SCHUCMAN, 2020; CARDOSO, 2017). A problematização da minha identidade racial e os benefícios e vantagens conferidos à branquitude na sociedade brasileira me levaram a problematizar as tensões e as desigualdades raciais na minha prática como docente, além de ser uma problematização que agora me atravessa de forma constante. Passei a problematizar sobre o papel que devo desempenhar como professora, formadora e orientadora, de modo a lutar por oportunidades de um acesso igualitário para estudantes negros e brancos dentro da universidade, inclusive questionando mecanismos que possam auxiliar na permanência de alunos negros nos cursos de graduação e pós-graduação em Imperatriz - MA. Nessa atividade, identifiquei o quanto a supremacia racial branca e masculina está entranhada no imaginário de muitos estudantes, expostos principalmente na falta de conhecimento sobre trabalhos intelectuais e literários de destaque produzidos por profissionais negros. Dessa constatação, junto a uma parceria de trabalho, a única professora negra mulher do curso de jornalismo da Universidade Federal do Maranhão, campus Imperatriz, passamos a oferecer cursos e a desenvolver parcerias para visibilizar e potencializar a produção de autoras e intelectuais negras. Uma dessas atividades foi o curso de extensão gratuito intitulado "Academia preta decolonial: educação e metodologias antirracistas", ofertado entre os meses de setembro e dezembro de 2020, aberto ao público de todo o Brasil e que contou com a participação de estudantes de comunidades quilombolas, de movimentos sociais, projetos NEABIS, além de cursantes da Espanha, Portugal e São Tomé e Príncipe.

pode se tonar um lugar mais acolhedor, justo e igualitário se decidirmos lutar por ele.

Nesta tese, compreendo-me como uma mediadora, interpretadora e disseminadora que, através de escritas analíticas, discorro sobre as experiências, os saberes e os conhecimentos de *Sofia, Larissa, Jhullyane*, *Ellen, Hiandara, Yanca* e *Ana*, os quais são potencializados e visibilizados nesse espaço acadêmico ainda não ocupado por elas. É nosso compromisso, nesta tese, abordar a autonomia e as táticas comunicacionais, educacionais, de luta e de resistência que cada uma dessas mulheres desenvolve cotidianamente para se afirmar como sujeita e para enfrentar "opressões interseccionais" (GONZALEZ, 1984; 2011; COLLINS, 2019; CRENSHAW, 2002). Acreditamos e defendemos a ciência como um espaço de processualidades, problematizador e reflexivo, capaz de transformar realidades, aberto aos mais diversos saberes, construindo-os como um "bem social" e comum (MALDONADO, 2008). Assim, a dimensão *transmetodológica* (MALDONADO, 2013; 2015; 2019) foi o que nos fez imergir nos contextos e nos deixar afetar por eles. Para além das estatísticas, tentamos confrontar dados não só através de teorias duras, inertes, inflexíveis, reproduzindo e estigmatizando a população negra como problema social (COLLINS, 2019). Buscamos lançar o olhar sobre as neutralizações, o apagamento e a invisibilização das tensões raciais sob o manto do suposto "mito da democracia racial" (NASCIMENTO, 1978; MOURA, 1988; GONZALEZ, 1988b). *Raça, gênero, colonialidade, branquitude, cidadania, intelectualidade, saber-poder* e *comunicação* são algumas das dimensões cruciais desta investigação. São noções que se interseccionam com as problemáticas dos contextos, com as vivências, os saberes e as experiências das sujeitas da pesquisa.

Esta tese é, sobretudo, feita de perspectivas que foram abertas, de olhares ampliados e de conceitos que foram deslocados. Atravessa processos de autonomia, de ensino, de "direcionamento da fala" (hooks, 2019, p. 25), de reposicionamento/reenquadramento do corpo. Aqui, concretamente, falamos de resistências, de ressignificações, de autonomia comunicacional e audiovisual (BORGES, 2016; 2020). Desenvolvemos, junto e por meio da leitura/interpretação das escritas e publicações realizadas no *Instagram* pelas coprodutoras da pesquisa, a perspectiva de *aprender-sendo*. É o contínuo processo de ensino-aprendizagem ético-político no qual as sujeitas disputam e elaboram narrativas através da construção de *existências*, nas quais é exercido o poder de se autonomear, de falar a partir da condição de sujeito (hooks, 2019), de escrever sua própria história (EVARISTO, 2009).

A tese se encontra dividida em outros **seis** capítulos além desta Introdução, a saber:

No **capítulo 2**, delineamos os contextos e justificamos travessias no processo de construção do problema/objeto. Abordamos dimensões sociais, políticas, educacionais,

econômicas e comunicacionais, com o objetivo de inter-relacionar contextos macro e micro que são a base de sustentação da nossa problemática. A raça e o gênero, conceitos importantes e centrais neste estudo, aparecem tensionados para além da dimensão teórica. São expressos em dados contextuais e nos relatos das sujeitas coprodutoras fornecidos durante as pesquisas exploratórias, sendo deslocados/ampliados para pensar a desestabilização e o jogo com as representações comunicacionais, os controles e as vigilâncias operados pelos algoritmos de redes sociais (SILVA, 2020). Para além das profundas desigualdades que são problematizadas tendo a raça como elemento central (CARNEIRO, 2011; 2019), potencializamos as resistências e as ressignificações que podem e estão sendo desenvolvidas pelas sujeitas comunicantes, inclusive na configuração de outras formas de ver, de falar, de elaborar saberes e de aprender (GOMES, 2017; BORGES, 2016; 2020).

Os caminhos *(Trans)metodológicos* da pesquisa exploratória são expressos no **capítulo 3**. É um capítulo no qual atravessamos aspectos da *pesquisa da pesquisa* (BONIN, 2008), *pesquisa teórica, pesquisa empírica exploratória* e *pesquisa exploratória* (BONIN, 2013) em *ambiente digital*. Discorremos sobre movimentos de tensão, aproximação e de afastamento entre as perspectivas teórico-metodológicas e a vivência empírica, transposta na realização de três campos presenciais nas cidades de *Codó* e *Imperatriz*, localizadas no interior do estado do Maranhão. A primeira etapa da composição dos *arranjos metodológicos* da investigação (BONIN, 2006) foi desenvolvida através de questionários para mapear os perfis a partir de realidades socioeconômicas, de acesso à internet e da analítica sobre disparidades de raça e gênero nas particularidades dos contextos das duas cidades. As duas entradas em campo seguintes – uma delas desenvolvida através do diálogo e da entrevista com grupos e coletivos sociais e a outra realizada pela observação e pelo acompanhamento do cotidiano escolar de duas escolas, uma em cada cidade – possibilitaram estabelecer uma relação de intercâmbio com as sujeitas comunicantes, inclusive na elaboração de experimentos digitais para a pesquisa exploratória em ambiente digital: uma página no *Instagram* e um grupo de conversa no *WhatsApp*. Cada imersão empírica foi fundamental para tecer arranjos e composições teórico-metodológicas mais apropriadas ao horizonte analítico que desenvolvemos nesta investigação.

Esse trabalho de "artesanato intelectual" (MILLS, 1975) e de elaboração crítico-implicada e interessada nos permitiu compreender que a raça, o gênero e a classe eram estruturas *interseccionais* que compunham, de forma diversa, as experiências e as vivências das sujeitas comunicantes da pesquisa. Muito além de meros "recortes" de pesquisa, são dimensões da existência e da consciência de sujeito de cada uma das sujeitas comunicantes.

Os **capítulos 4** e **5** abordam discussões centrais nesta investigação. No primeiro,

Pensando intersecções: raça, racismo, colonialidade e gênero, traçamos um recorrido que não se propõe esgotador do conceito de raça e sua utilização como principal instrumento de dominação e alienação da população africana escravizada e da população negra brasileira (MUNANGA, 1994; 1999; 2003; QUIJANO, 2005) Nosso objetivo resultou do desenvolvimento de uma discussão que inter-relacionava princípios de divisão, classificação e categorização colonial, que têm, na raça, o elemento primordial para retirar a humanidade dos sujeitos colonizados (MUNANGA, 1994; 1999; 2003; QUIJANO, 2005) bem como para neutralizar e mascarar as profundas tensões que constituem as relações raciais no Brasil (GOMES, 2005; CARNEIRO, 2011), país onde vigora o mito da "democracia racial" (NASCIMENTO, 1978; MOURA, 1988; GONZALEZ, 1988b). No mesmo capítulo, também abordamos o gênero a partir da dimensão da "colonialidade de gênero" (LUGONES, 2014) e como as mulheres negras, latino-americanas e africanas têm desenvolvido abordagens contra-hegemômicas sobre os movimentos de mulheres (GONZALEZ, 2011; CARNEIRO, 2019; MIÑOSO, 2014; AKOTIRENE, 2019; CURIEL, 2020), sobretudo no desenvolvimento de epistemologias plurais em que a raça e o gênero são categorias indissociáveis que ajudam a explicar a situação de subalternidade das mulheres negras (GONZALEZ, 1984; CRENSHAW, 2002; CURIEL, 2020). Abordamos o racismo como prática e estrutura que rege o funcionamento das instituições (CARNEIRO, 2019; 2011; ALMEIDA, 2018) e que atua na manutenção de privilégio da *branquitude* (BENTO, 2014; CARDOSO, 2017; SCHUCMAN, 2020), em detrimento de desvantagens conferidas à população negra em todos os âmbitos.

Na sequência, o **capítulo 5** aborda discussões sobre a *cidadania comunicativa*. Nesse capítulo, a *transmetodologia* também aparece como suporte teórico-metodológico. Escrevemos sobre cidadania construindo problematizações acerca do acesso à cidadania para a população negra, pobre e periférica (CARNEIRO, 2019). A luta pelos direitos de cidadania, reivindicados historicamente, passa pela articulação fundamental do *Movimento Negro*, instituição educadora (GOMES, 2017) e mobilizadora (GONZALEZ, 1988b; 2011; CARNEIRO, 2011; 2019) que ajudou a construir processos emancipatórios importantes, principalmente relacionados à afirmação racial positiva, ao acesso à educação, à representação política e à revisão e denúncia de narrativas negativas realizadas pelos meios de comunicação (GOMES, 2017; CARNEIRO, 2019; 2011; GONZALEZ, 2020).

Atravessamos e destacamos as resistências desenvolvidas pela sociedade civil negra, principalmente na figura das mulheres negras. Para isso, falamos sobre a articulação com Movimentos de Mulheres Latino-Americanas (GONZALES, 2011; CARNEIRO, 2011; 2019) para a cobrança de direitos básicos e fundamentais e sobre a mobilização de mulheres em

resistências cidadãs por meio da música, da poesia, da capoeira, da literatura e da arte como instrumento de enfrentamento (DAVIS, 2017; COLLINS, 2019; LORDE, 2019). Como enfatiza Collins (2016; 2019), o ativismo de mulheres negras na luta por igualdade social está presente na própria existência (COLLINS, 2016). Assim, desenvolvemos bases para discutir o conceito de *cidadania comunicativa* (CORTINA, 2005; MALDONADO, 2015; 2013; BONIN, 2011b; MONJE *et al*, 2009; MARTÍN-BARBERO, 2000; 2008; 2009; MANUEL CASTELLS, 2013), tensionando os novos cenários e as "novas gramáticas" e linguagens do "fazer político" (BORGES, 2016; 2020). As articulações por meio de redes de solidariedade que desenvolvem lutas e disputas através da comunicação e da educação direcionam para a ampliação do horizonte analítico do conceito. Por isso, pensamos a *cidadania comunicativa* a partir das perspectivas de *raça* e *gênero* (KILOMBA, 2019; hooks, 2019; GONZALEZ, 1984; CARNEIRO, 2011; 2019) como categorias que conferem lugar de invisibilidade e inexistência para as mulheres negras (RIBEIRO, 2016; 2017). Abordamos, assim, as resistências na perspectiva de *aprender-sendo*. Ao construírem disputas narrativas no *Instagram*, as sujeitas comunicantes demarcam e elaboram *existências comunicacionais* e produzem *cidadania comunicativa* a partir de perspectivas de *raça* e de *gênero*, categorias interseccionais que sustentam suas as reinvindicações e de onde são pensadas as existências discursivas.

O **capítulo 6**, intitulado *Existências comunicacionais na produção de cidadania comunicativa no Instagram*, apresenta nossa análise e interpretação das escritas e das publicações produzidas pelas sujeitas comunicantes na rede social digital. Todo o capítulo – que é organizado em dois momentos – tem como base a *perspectiva transmetodológica* (MALDONADO, 2013; 2015). O amplo contexto comunicacional (MALDONADO, 2013) que atravessa as múltiplas existências das sujeitas comunicantes do Maranhão fez emergir elementos problematizadores decorrentes dos âmbitos social, político, econômico, educacional e da divisão racial e sexual do trabalho experienciados em suas atividades cotidianas. Dessa forma, a **primeira etapa**, a **análise dos relatos orais**, traz uma articulação entre as falas das sujeitas e as perspectivas teóricas fundamentais, expressas nas entrevistas. Buscamos elaborar uma análise que se aproximasse de um diálogo. Não se trata de dizer que as experiências e vivências das sujeitas sejam homogêneas, mas sim que se entrecruzam, mesmo diante da diferença, da diversidade e da heterogeneidade que cada uma das mulheres carrega consigo.

Nessa parte da investigação, os *arranjos metodológicos* (BONIN, 2006) implicados às mediações contextuais compuseram a articulação e a análise dos relatos orais. Resulta que muitas questões problematizadas pelas sujeitas coprodutoras da investigação se aproximaram das premissas das "epistemologias feministas negra" (COLLINS, 2019).

A **1.** "experiência vivida como critério de significado" (COLLINS, 2019, p. 410); **2.** "o uso do diálogo nas reivindicações de conhecimento" (p. 416); **3.** a "ética do cuidar" (p. 419) e a **4.** "ética da responsabilidade social" (COLLINS, 2019, p. 423) estruturam a análise das entrevistas por serem quatro dimensões que cruzam questões problematizadas pelas sujeitas comunicantes, respeitadas as particularidades contextuais de cada uma. Assim, a dimensão teórica das "epistemologias feministas negras" (COLLINS, 2019) é ampliada e operacionalizada como "dimensão metodológica", ganhando vida diante da realidade concreta (MALDONADO, 2013). Junto a essa perspectiva, outros autores são acionados para aprofundar discussões sobre "ação dialógica" (FREIRE, 2017; hooks, 2019), sobre a "perspectiva existencialista" na metodologia (SARTRE, 1975), sobre a "experiência" na composição da memória (BOSI, 2003), sobre as "táticas e estratégias" de resistência para enfrentamento de opressões (CERTEAU, 1994) e sobre a "ética da libertação" (DUSSEL, 2000), desenvolvida no âmbito da realidade das vítimas de opressões para construir existências e o "bem viver".

O segundo momento do **capítulo 6** se refere à análise das "escritas de si" (FOUCAULT, 1992) desenvolvidas pelas sujeitas comunicantes na construção de *existências comunicacionais*. Discorremos sobre processos de composição dessas "escritas autobiográficas" (RAGO, 2010; 2013) em formato de "escrevivências" (EVARISTO, 2005; 2017). As publicações na rede social digital foram sistematizadas no período de **janeiro de 2019** a **agosto de 2020**. Atravessamos discussões sobre autonomia comunicativa, processos educomunicacionais, disputas narrativas e elaboração de outros enquadramentos estético-visuais e comunicacionais (BORGES, 2016; 2020). As táticas e estratégias de construir presença na rede social digital, operacionalizadas por cada sujeita comunicante, possibilitam identificar a construção da perspectiva de *aprender-sendo*, as quais são sustentadas em corpos que "jogam" com estereótipos e com as "imagens de controle" (COLLINS, 2019), elaborando saberes (GOMES, 2017) e liberdade.

Por fim, o **capítulo 7** traz as Considerações Finais desta investigação de tese. Defendemos e argumentamos, nesse capítulo, que as articulações nos processos de produção de *cidadania comunicativa* nutrem, como ponto de partida e de diálogo, as perspectivas de raça e de gênero (KILOMBA, 2019; hooks, 2019; GONZALEZ, 1984; CARNEIRO, 2011; 2019). Nesse caso, as duas perspectivas fornecem questionamentos sobre como a fala de mulheres negras é duplamente afetada pelos processos de silenciamento (hooks, 2019; KILOMBA, 2019; RIBEIRO, 2016; 2017) impostos pelas "opressões interseccionais" de raça e gênero (GONZALEZ, 1984; 2011; CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019). Entendemos que construir presença no *Instagram* é uma disputa e um jogo contra as "imagens de controle" (COLLINS,

2019) e a vigilância operadas contra os corpos e a sexualidade das mulheres negras.

As *existências comunicacionais* compõem processos que são educomunicacionais. Elabora-se saber para um novo olhar e para novos enquadramentos e composições estético, visuais e comunicacionais (GOMES, 2017; BORGES, 2020; hooks, 2019). Nesse sentido, a perspectiva aprender-sendo é "dialógica" (FREIRE, 2017), mediadora e política. Acreditamos e defendemos que *aprender-sendo* potencializa a construção de saberes implicados em dimensões contextuais femininas, negras, nordestinas e maranhenses.

2 A QUESTÃO RACIAL E AS DESIGUALDADES SOCIAIS BRASILEIRAS: SITUANDO O CONTEXTO DE INVESTIGAÇÃO, JUSTIFICANDO TRAVESSIAS

> *"No Brasil, a opressão é muito naturalizada. Fazendo uma reflexão sobre a minha infância, e realmente desde criança eu sempre achei normal ser chamada de nega do cabelo duro, de nariz de... não sei... nariz de sanfona, sabe, coisas assim... Que afinal você cresce com isso, e quando você só tem isso como referência... É normal, por exemplo, uma mulher que vive dentro de uma relação de opressão, em uma comunidade onde todas as mulheres, ou a maioria das mulheres, também sofrem uma situação de opressão, pra ela opressão vai ser normal, né?" (MIRLA, fevereiro, 2020, Barcelona).*

Esta é uma investigação *transmetodológica*. Como tal, localiza-se diante de uma complexa trama de problematizações. Por se tratar de um estudo em comunicação e sendo multidimensional e multicontextual, atravessa múltiplas dimensões do ser comunicacional, a saber: políticas, econômicas, de raça, de gênero e de classe. Maldonado (2019; 2013) acredita que a comunicação se desenvolve diante de uma problemática complexa, implicada e atravessada pelo contexto. O contexto é decisivo não só na formulação dos problemas de pesquisa como também na produção do objeto.

A *transmetodologia* defende que o conhecimento científico não é neutro, muito menos autossuficiente. Por isso, o científico existe e deve ser dimensionado diante de uma multiplicidade, na qual confluem dimensões "ética, política, filosófica, cultural e sociológica" (MALDONADO, 2019, p. 209). As múltiplas dimensões implicadas na construção do *problema/objeto* possibilitam que dados possam ser ampliados e revisados e adquiram sentido na construção da problemática (BACHELARD, 2001).

No Brasil, o mapa das desigualdades sociais e econômicas precisa ser interpretado a partir de uma dimensão racial (CARNEIRO, 2011; 2019). Não por acaso, as pessoas em maior situação de vulnerabilidade são negras, pobres e periféricas. Mas, muito além dos dados, buscamos nesse tópico explicitar como as dimensões sociais, comunicacionais, de acesso técnico/tecnológico e educacionais desvelam a estruturação de um contexto no qual a população negra está localizada em maior situação de desvantagem (CARNEIRO, 2019). As assimetrias e profundas desigualdades sociais que separam negros e brancos, muito além da classe, se impõe, a partir da divisão racial (CARNEIRO, 2011; 2019), a qual também é identificada no processo de divisão do trabalho (QUIJANO, 2005; GONZALEZ, 1984).

A *perspectiva transmetodológica* é nossa base e inspiração metodológica a partir da qual tentamos aprofundar a discussão de dados que atravessam o econômico, o educacional, o acesso ao trabalho e à moradia e as hierarquizações de gênero e de raça, como forma de entender, ampliar, e aprofundar as configurações comunicacionais da pesquisa. A problemática

comunicacional é, portanto, estruturada em contextos macro e micro, partes constitutivas da dinâmica de vida das *sujeitas comunicantes* coparticipantes desta investigação (MALDONADO, 2013).

A compreensão das desigualdades sociais e econômicas do Brasil deve partir de uma complexificação de como a divisão e a categorização racial atuam configurando e determinando a estrutura de classes, e não o contrário (CARNEIRO, 2011). Essa compreensão precisa partir da interpretação interseccional que liga raça às questões concernentes aos "direitos humanos, justiça social e consolidação democrática" (CARNEIRO, 2011, p.14, *Kindle*).

A questão de classe tomada como justificativa para explicar as desigualdades sociais entre negros e brancos invisibilizava a questão racial, a qual é a raiz e o nicho de sustentação do problema (CARNEIRO, 2011). Foi no governo Lula, com a assinatura do documento "Brasil sem Racismo", que as desigualdades raciais passam a ser problematizadas como ponto de partida para compreender e sanar outras disparidades. A quantidade de pessoas negras em cargos do primeiro escalão do governo também se configurou como indicativo de uma maior inclinação para ampliar e complexificar a questão da desigualdade racial no Brasil (CARNEIRO, 2011, p. 15).

Um marco do governo do Partido dos Trabalhadores (PT), importante para a população negra, foi a promulgação do *Estatuto da Igualdade Racial*, em julho de 2010. O documento tratava sobre questões importantes para a diminuição das desigualdades, abordando temáticas como saúde, educação, representação nos meios de comunicação, trabalho, segurança, entre outros aspectos. O objetivo do documento era orientar e diminuir "a desigualdade social entre os grupos raciais" (PINTO, 2018, *online*, n/p)[3].

Cabe destacar que, em 2003, foi criada a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). O objetivo da secretaria era trabalhar na coordenação e no acompanhamento de políticas públicas para a população negra: "entre as propostas desenvolvidas pela pasta, pode-se sublinhar o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Sinapir) e a Ouvidoria Nacional da Igualdade Racial" (BORGES, 2018, *online*, n/p)[4].

Entre potencializações e invisibilizações de questões importantes para a população negra no Brasil, em 9 de janeiro de 2003, foi promulgada a "Lei n. 10.639/03, alterando a Lei

[3] PINTO, Walber. Depois de avanços históricos, políticas afirmativas para negros correm riscos. **CUT/Notícias**. 20 Novembro, 2018. Disponível em: https://www.cut.org.br/noticias/depois-de-avancos-historicos-politicas-afirmativas-para-negros-correm-riscos-b998. Acessado em: 27 de julho de 2020. Às 11h 20min.

[4] BORGES, Pedro. A população negra avançou no campo político com Lula? **AlmaPreta**. 05 Abril 2018. Disponível em: https://almapreta.com/editorias/realidade/populacao-negra-avancou-no-campo-politico-com-lula-. Acessado em: 27 de julho de 2020. Às 11h 24min.

n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996", e instituindo, como obrigatório no currículo escolar, o trabalho com a temática "História e cultura africana e afro-brasileira" (CARNEIRO, 2011, p. 18, *Kindle*). No mesmo decreto, também havia a instituição do dia 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra, por meio do artigo 79-B. No tocante à saúde, um importante marco foi a instituição da "*Política Nacional de Saúde Integral da População Negra"*. A ação tinha por objetivo conferir maior atenção para doenças que poderiam ser facilmente tratadas e prevenidas e que expunham a população negra à mortalidade (CARNEIRO, 2011, p. 19, *Kindle*).

No mesmo período, um projeto de combate ao "*Racismo Institucional"*, realizado por meio de uma parceria entre o "*Ministério do Governo Britânico para o Desenvolvimento Internacional* (DFID)" e o "*Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento* (Pnud)", abriu espaço para que instituições públicas pudessem promover capacitação de técnicos-administrativos para o combate do racismo e do sexismo (CARNEIRO, 2011, p. 20, *Kindl*e).

Demonstrar alguns dos principais avanços do governo PT em relação a medidas para diminuir as disparidades sociais através de um trabalho direcionado à promoção de políticas de igualdade racial serve para contextualizarmos a atual situação política e econômica do país. Esse panorama de avanços e conquistas passa a ser extinto no governo de Michel Temer (MDB), que assumiu o poder em 2016 logo após ao golpe que causou o impeachment da presidente Dilma Rousseff (PT).

Sobre um balanço realizado em 2013, 10 anos depois da implementação do *Programa Bolsa Família*, projeto do governo PT, Borges (2018, *online*, n/p) menciona que 73% das famílias atendidas pelo programa – de um total de 13,8 milhões de famílias – se autodeclaravam pretas ou pardas. Dessas famílias, 68% tinham como chefe uma mulher negra. É importante destacar que o benefício era controlado pelas mulheres, que tinham a senha do "*Cartão da Cidadania – Bolsa Família*" (REGO, 2008, p. 175). Em relação às conquistas na área de educação durante os governos petistas, uma pesquisa realizada pelo IBGE aponta que, de 2000 a 2017, o percentual de estudantes negros graduados passou de 2,2% para 9,3% (PINTO, 2018).

A situação passa a mudar quando, ainda em 2015, cortes no orçamento destinado à Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) alcançam o percentual de 56,3%, segundo dados divulgados pelo Inesc (2020, p. 138)[5] em relação ao Orçamento Geral da União de 2019. No governo Michel Temer, avanços e conquistas de direitos pela população

[5] INESC. Brasil com baixa imunidade. Balanço do Orçamento Geral da União 2019. Abril, 2020. Disponível em https://www.inesc.org.br/obrasilcombaixaimunidade/. Acessado em: 26 de julho de 2020. Às 10h40.

negra e quilombola começaram a sofrer perseguições maciças. Em 2016, por exemplo, a SEPPIR perdeu o status de ministério e foi incorporada ao Ministério dos Direitos Humanos, criado para contemplar questões sobre igualdade racial, mulheres e juventude. O relatório destaca ainda que, no Plano Plurianual (PPA)[6] de 2012-2015, apenas 18 programas mencionavam as populações negra e quilombola. Já no PPA 2016-2019, o número caiu para 11 programas, numa redução de ao menos 7 programas incorporados no ano de 2012 (INESC, 2020, p. 142).

A política neoliberal do governo de Michel Temer (MDB) instituiu pelo menos duas ações que impactaram negativamente os avanços conquistados pela população negra no país (THEODORO, 2020). O primeiro deles foi a aprovação da *Emenda Constitucional 95*, a "PEC dos gastos". Uma lei que institui um teto no limite dos gastos públicos e que os congela por 20 anos, afetando especialmente os setores de saúde e educação (THEODORO, 2020, p. 05). A segunda ação foi a realização da "reforma trabalhista", aprovada com a justificativa de aumentar a geração de empregos e reduzir custos. No entanto, na verdade, essa reforma significou a retirada de inúmeros direitos conquistados historicamente pelos trabalhadores brasileiros e a desproteção do trabalhador formal, aumentando, assim, a informalidade (THEODORO, 2020, p. 05)[7].

No ano de 2016, dos R$ 46,6 milhões autorizados para serem gastos com política de igualdade racial, apenas R$ 36,4 milhões foram utilizados. Ou seja: R$ 10 milhões deixaram de ser aplicados e voltaram para os cofres públicos (INESC, 2020, p. 143).

A política ultraliberal do governo de Jair Bolsonaro (Sem partido), no poder desde 2019, tem ajudado a aprofundar ainda mais as desigualdades sociais, sobretudo diante da pandemia causada pelo novo coronavírus SARS-CoV-2. É com o governo Bolsonaro, por exemplo, que os recursos destinados à Política Nacional de Ações Afirmativas sofrem a maior redução em sete anos (INESC, 2020, p. 142). No ano de 2019, apenas 8% do valor autorizado em 2012 foi destinado ao programa, numa redução histórica de 92% dos recursos, segundo dados do relatório do Inesc 2020. O relatório ainda traz a informação de que, no PPA dos anos de 2020-2023, recursos destinados à população negra e quilombola não são destacados (INESC, 2020, p. 137).

---

[6] Plano que dispõe sobre metas e objetivos e que orienta a atuação dos governos em âmbito federal, estadual e municipal em um período de quatro anos.

[7] Artigo originalmente publicado no Portal Geledés.
THEODORO, Mário. Mercado de trabalho e informalidade no Brasil pós pandemia. **Portal Geledés**, 26/06/2020. Disponível em: https://www.geledes.org.br/mercado-de-trabalho-e-informalidade-no-brasil-pos-pandemia/. Acessado em 25 de julho de 2020. Às 17h 30min.

Os golpes aos trabalhadores, iniciados no governo de Michel Temer, são ampliados no governo Bolsonaro com o projeto da "Reforma Previdenciária" (THEODORO, 2020). Com o argumento de sanar o déficit previdenciário brasileiro, a reforma pensada por Paulo Guedes, Ministro da Economia:

> [...] restringiu as condições de acesso, reduziu o valor das pensões e igualou o servidor público ao regime geral, sem levar em consideração as especificidades do serviço público e a importância desse servidor em ter uma proteção social específica, como fator de fortalecimento, autonomia e de estabilidade do próprio serviço público oferecido (THEODORO, 2020, p. 6).

Os dois últimos governos brasileiros fundamentam a política do racismo estrutural e aprofundam as desigualdades trabalhistas e sociais entre negros e brancos, ampliando a informalidade no mercado de trabalho, a qual já era enorme no Brasil. Theodoro (2020, p. 02) ressalta que, antes da pandemia, a informalidade no Brasil se situava próximo ao percentual de 40% da mão de obra ocupada e que a diferença salarial entre os maiores e menores salários era de 1.700 vezes. Para tecer um comparativo, o autor ressalta que, nos países desenvolvidos, os dados da Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico (OCDE) apontam que a diferença entre maiores e menores salários é de 20 vezes, o que demonstra a imensa desigualdade do mercado de trabalho brasileiro. De acordo com o autor, "o mercado de trabalho no Brasil funciona como um potencializador de desigualdades, criando um fosso abissal entre os mais ricos e os mais pobres. E quando falamos dos mais pobres estamos falando majoritariamente da população negra" (THEODORO, 2020, p. 02).

A população negra representa, de acordo com dados compilados nas últimas pesquisas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, **55,8%** da população do Brasil, ou seja, mais da metade dos brasileiros. Ademais, ela é responsável por **54,9%** da força de trabalho (NITAHARA, 2019)[8]. O percentual de pretos e pardos desocupados representava, no ano de 2019, 64,2%. A informalidade no mercado de trabalho também afeta mais a população preta e parda, num percentual de 47,3%. Em contraposição ao número de brancos na mesma situação, o percentual era de 34,6% (AGÊNCIA IBGE, 2019)[9].

Dados do Ministério do Trabalho e do Emprego, em relatório do *Rais* divulgado no ano de 2019 em relação ao ano de 2018, destacaram que cerca de 18,6 milhões de empregados

---

[8] NITAHARA, Akemi. Negros são maioria entre desocupados e trabalhadores informais do Brasil. **Agência Brasil/EBC**, 13 de novembro, 2019. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2019-11/negros-sao-maioria-entre-desocupados-e-trabalhadores-informais-no-pais. Acessado em 27 de julho de 2020. Às 17h 25min.

[9] Pretos ou pardos estão mais escolarizados, mas desigualdade em relação aos brancos permanece. **Agência IBGE Notícias**, 13 de novembro de 2019. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/25989-pretos-ou-pardos-estao-mais-escolarizados-mas-desigualdade-em-relacao-aos-brancos-permanece. Acessado em 27 de julho de 2020. Às 14h 20min.

se autodeclararam brancos, percentual que correspondente a 55,1% dos empregos. Os pardos somavam 12,7 milhões dos empregados, ou seja, 37,7% dos empregos. E os pretos eram 2 milhões, o que corresponde a 6,1%. Os amarelos contavam 256 mil empregos, 0,8%, e os indígenas tinham 80 mil empregos, percentual de 0,2% (RAIS/ MTE, 2018)[10].

Os trabalhadores pretos e pardos empregados estão mais presentes em atividades relacionadas à agropecuária (60,8%), à construção (62,6%) e, principalmente, aos serviços domésticos (65,1%). Tecendo um comparativo necessário, os postos de trabalho ocupados pelos brancos estavam ligados a serviços financeiros, de informação, administração pública, educação e serviços sociais (IBGE, 2019, p. 26)[11].

As profundas disparidades no mercado de trabalho e na distribuição de renda também são refletidas no acesso à moradia e suas condições. A população preta ou parda habita em 44,5% dos domicílios que sofrem a ausência de pelo menos um serviço de saneamento básico. Entre os brancos na mesma situação, o percentual é de 27,9% (NITAHARA, 2019).

As condições precárias de trabalho, de rendimentos e de moradia são sinalizações de que a população negra é a que compõe o maior percentual da situação de pobreza no país. Os negros representam 32,9% da população mais pobre do país, com rendimentos de até US$ 5,50 por dia. Na mesma situação, vivem 15,4% dos brancos do país. Quando o percentual se refere à extrema pobreza, ou seja, pessoas que vivem com até US$ 1,90 por dia, 3,6% são bancos e 8,8% são pretos e pardos (IBGE, 2019, p. 118).

Um levantamento realizado pelo IBGE através da Síntese dos Indicadores Sociais de 2019 concretiza, em dados, as disparidades sociais entre brancos e negros quando se realiza uma interpretação sobre restrições a direitos básicos. São os pretos e pardos que têm maiores restrições de acesso à internet (23,9%), ao saneamento básico (44,5%), à educação (31,3%), a condições dignas de moradia (15,5%) e à proteção social (3,8%) (IBGE, 2019, p. 70).

As imensas disparidades entre negros e brancos também são refletidas no acesso aos cursos de pós-graduação no país. Recente pesquisa realizada pelo jornal *Folha de São Paulo* com base em dados de 2018 da *CAPES* e da *Agência MEC* revela que apenas 1 em cada 4 estudantes matriculados em Programas de Pós-Graduação no país são negros. Os dados levam em consideração a autodeclaração de cor da pele realizada pelos estudantes no momento da matrícula. Em determinadas áreas, como saúde, engenharias e arquitetura, a participação de

[10]Relação Anual de Informações Sociais (RAIS) 2018. Disponível em: http://pdet.mte.gov.br/images/rais2018/nacionais/3-sumario.pdf. Acessado em 24 de julho de 2020. Às 9h 30min.
[11] Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2019 / IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais. - Rio de Janeiro: IBGE, 2019. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101678.pdf. Acessado em 28 de julho de 2020. Às 12h.

estudantes negros é ainda mais reduzida. A partir de uma comparativo entre regiões do país, percebesse-se que o Norte é a região com maior quantidade de negros na pós-graduação (61,2%), o que equivale a 4 mil alunos. Em contrapartida, a região Sudeste, que concentra a maior quantidade de cursos de pós-graduação, é a que apresenta o menor percentual de estudantes negros matriculados (21,2%), 11,6 mil alunos (RIGHETTI; GAMBA; BOTTALLO, 2020, *online*, n/p)[12].

As desigualdades sociais se tornam ainda mais profundas quando olhamos para os índices de violência letal contra a população negra. Dados do *Atlas da violência de 2020* mostram que, apenas no ano de 2018, os negros foram **75,7%** das vítimas de homicídios. Em relação às **mulheres mortas** no ano de referência, **68%** do total das mulheres assassinadas no Brasil eram **negras** (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2020, p. 37).

A marginalização da população negra no Brasil vai além e também pode ser comprovada com dados sobre a violação dos direitos em narrativas midiáticas, especialmente em meios de comunicação como o *rádio* e a *TV*. Uma pesquisa realizada pela Andi – Comunicação e Direitos através do *Programa de monitoramento de violações de direitos na mídia brasileira* analisou 28 programas "policialescos" em 10 capitais do país. Em 30 dias, foram identificadas ao menos "4.500 violações de direitos, 15.761 infrações a leis brasileiras e multilaterais". As "normas autorregulatórias foram desrespeitadas 1.962 vezes" (VARJÃO, 2016, p. 06)[13].

No recorte de cor e raça, a pesquisa aponta que, de um total de 1.134 narrativas – tanto de vítimas quanto de suspeitos de operações policiais –, 385 se referiam a pessoas pretas e 749 a pessoas pardas. Em contraposição, 420 mencionavam pessoas brancas. Já em relação a narrativas que desrespeitavam os direitos de suspeitos de infrações ou de crimes, um total de 1.068 se referiam a pretos e pardos (367 eram pretos e 701 pardos), 399 a brancos e 2 a indígenas. Quando a narrativa violava os direitos de vítimas de crimes e de infrações, 80 narrativas estavam relacionadas a pretos e pardos (21 pretos e 59 pardos) e 23 a pessoas brancas (VARJÃO, 2016, p. 09).

As desigualdades raciais também podem ser identificadas quando o assunto é a representação política no Brasil. Nas eleições de 2020 nos municípios, dos 57.608 vereadores

---

[12] RIGHETTI, S.; GAMBA, E.; BOTTALLO, A.. Só 1 em cada 4 matriculados em programas de mestrado e de doutorado no Brasil é negro. In: **Folha de São Paulo/Uol.** 22 de novembro de 2020. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/11/so-1-em-cada-4-matriculados-em-programas-de-mestrado-e-de-doutorado-no-brasil-e-negro.shtml. Acessado em 23 de novembro de 2020.

[13] VARJÃO, Suzana. **Violações de direitos na mídia brasileira**: Pesquisa detecta quantidade significativa de violações de direitos e infrações a leis no campo da comunicação de massa. Brasília, DF: ANDI, 2016. 148 p.

eleitos no Brasil, apenas 3.569 (6,16%) eram negros. Embora o número represente um avanço no percentual de cargos ocupados por negros – se tomarmos por base o pleito de 2016 –, ainda é muito inferior quando se compara ao percentual de brancos eleitos para os mesmos cargos: 31.053 (53,56%). Em relação aos vereadores eleitos que se autodeclararam pardos, o total foi de 22.363. Em relação às disparidades de gênero nas eleições para vereador de 2020, apenas 16% dos eleitos são mulheres (BRANDÃO, 2020, *online*, n/p)[14].

Os dados apresentados sobre a situação de desemprego e informalidade, que atinge majoritariamente a população negra no país, permitem identificar, de modo mais concreto, o impacto negativo das políticas ultraconversadoras em atuação no Brasil. Essas políticas vêm destruindo os direitos conquistados e as políticas de ações afirmativas de raça e gênero, que são fruto da luta e da resistência dos movimentos sociais, principalmente do *Movimento Negro* (BENTO, 2020, p. 152)[15].

Cida Bento (2020) ressalta que, nos últimos anos, os direitos da população negra foram sendo duramente invisibilizados, a ponto de extinguirem a pauta racial no PPA em vigor. A tríade "branquitude[16], masculinidade e cisgeneralidade" (BENTO, 2020, p. 153) compõem o arranjo do grupo historicamente privilegiado no país e que detém o controle de diversos núcleos de poder das instituições sociais.

Somadas a essas categorias, Gomes (2020, p. 3) entende que o "capitalismo, neoliberalismo e racismo" em muito contribuem para que a população negra, historicamente situada em maior desvantagem na desigualdade social e econômica, seja a mais afetada pela pandemia do coronavírus. Indígenas e brancos também enfrentam situação de extrema pobreza, mas, quando analisamos a realidade de os "negros e as negras constituírem 56% da população brasileira e se localizarem majoritariamente em condições sub-humanas, desiguais e indignas de vida, compreenderemos porquê a letalidade atinge mais esses sujeitos do que outros em tempos de pandemia" (GOMES, 2020, p. 3).

A partir dos tensionamentos de Cida Bento (2020) e de Nilma Lino Gomes (2020) sobre aspectos de concentração de poder/riquezas pela *branquitude* e dos profundos impactos

---

[14] BRANDÃO, Marcelo. 21/11/2020. Vereadores negros são 6% do total de eleitos; brancos são 53%. In: **Agência Brasil.** Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/eleicoes-2020/noticia/2020-11/vereadores-negros-sao-6-do-total-de-eleitos-brancos-sao-53. Acessado em 23 de novembro de 2020.

[15] BENTO, Cida. Nunca fomos uma democracia racial e o orçamento é uma das provas disto. Pp. 152-153 Publicado no relatório do INESC. Brasil com baixa imunidade. **Balanço do Orçamento Geral da União 2019**. Abril, 2020. Disponível em https://www.inesc.org.br/obrasilcombaixaimunidade/. Acessado em: 26 de julho de 2020. Às 10h 40min.

[16] Muller e Cardoso (2017, p. 13) definem *branquitude* como "pertença étnico-racial atribuída ao branco. Podemos entendê-la como o lugar mais elevado da hierarquia racial, um poder de classificar os outros como não brancos, dessa forma, significa ser menos do que ele. Ser branco se expressa na corporeidade, isto é, a brancura, e vai além do fenótipo. Ser branco consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais".

da tríade “capitalismo-racismo-neoliberalismo” na construção de abismos de desigualdades para a população negra, rememoramos e trazemos Piketty (2014) para o debate. O autor elenca elementos importantes para a construção de problemáticas investigativas comunicacionais. Um deles é que o econômico precisa ser problematizado. Concordamos com a colocação do autor e acrescentamos que, no caso de disputas e tensões raciais, a concentração de riquezas na elaboração das desigualdades precisa partir de uma problematização econômica. Afinal, os sistemas de dominação são estruturados como forma de legitimar e naturalizar assimetrias de poder, subjugando determinado grupo para que este esteja sempre em posição de subalternidade, mantendo posições de privilégio na ordem social.

Piketty (2014) nos leva a argumentar que as “cidadanias econômicas” são de fundamental importância para o exercício das demais cidadanias. Na mesma direção, Maldonado (2019, p. 206) entende que os problemas de conhecimento na área da comunicação precisam ser abordados nas inter-relações e nas afetações diante do “sistema mundo capitalista globalitário". Por isso, questionar o trabalho, o capital e os efeitos das políticas dos últimos governos brasileiros também requer um tensionamento sobre como a classe – identificada por muitos intelectuais como elemento central das desigualdades brasileiras – foi utilizada para esconder e neutralizar, durante muito tempo, a tensão das relações raciais no Brasil.

Numa abordagem multifocal, acreditamos que o econômico é uma dimensão crucial para a construção de argumentos sobre concentração de renda, manutenção de privilégios e estruturação de disparidades sociais. No entanto, defendemos que a raça e o gênero precisam ser categorias centrais que, interseccionalizadas à classe, determinam lugares para as mulheres negras. Os próximos tópicos nos ajudam a ampliar e aprofundar discussões sobre essa perspectiva.

2.1 A população negra diante da pandemia da covid-19[17]

[17] A covid-19 é uma doença causada pelo novo coronavírus, denominado SARS-CoV-2, inicialmente desconhecida pela comunidade médica, razão pela qual não tem imunizantes disponíveis. Os infectados pela doença podem ser assintomáticos, apresentar poucos sintomas ou desenvolver quadros graves, podendo chegar à morte. Trata-se de uma infecção respiratória cuja principal via de contágio ocorre através do contato com gotículas de saliva ou do espirro de uma pessoa doente ou por meio de objetos que estejam infectados (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020). Disponível em: https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca#o-que-e-covid. Acessado em 11 de jan. 2020. A pandemia da covid-19 afetou todo o planeta e teve início no ano de 2020. Em todo o mundo, milhares de pessoas morreram em decorrência da doença e outros milhares foram infectados. O primeiro caso foi identificado na cidade de Wuhan, na China. Em pouco tempo, o vírus se espalhou para a Europa e depois para os demais continentes. Pela falta de uma vacina específica, a prevenção se dava por meio de distanciamento social, uso de máscara e higienização constante das mãos. Durante alguns períodos, cidades brasileiras precisaram funcionar apenas com serviços de primeira necessidade para manter a população em casa e, assim, evitar ainda mais o contágio pelo vírus.

O contexto de profundas e intensas desigualdades sociais que a população negra vivencia no Brasil também a situa em uma posição de maior vulnerabilidade em relação à pandemia do novo coronavírus. As heranças da escravização e os efeitos da *colonialidade*, somadas a uma política de governo baseada no racismo estrutural e sem um plano efetivamente direcionado para a população negra, faz com que essa mesma população, que tem pouco ou "nenhum acesso às políticas de saúde pública, [seja] mais dependente do apoio institucional nas situações de estado de calamidade pública decretadas pelos governos" (GOMES, 2020, p. 4, adaptado).

A população negra, exposta a uma maior condição de pobreza e precariedade nas políticas de saúde, de moradia e de saneamento básico também é a população em maior situação de desemprego e de trabalho informal; consequentemente, é a que depende mais diretamente do Sistema Único de Saúde (SUS) (GOMES, 2020). Em decorrência da *Emenda Constitucional 95*, somente no ano de 2019, R$ 20 bilhões deixaram de ser investidos no SUS, como aponta Theodoro (2020, p. 06). Num momento de pandemia, essa cifra ajuda a aumentar o fosso das desigualdades de acesso à saúde pública e afeta a possibilidade de atendimento da população mais carente.

A discriminação racial no Brasil é o pilar que sustenta a manutenção dos privilégios da população branca (CARNEIRO, 2011). Por meio da constante marginalização, exclusão e estigmatização da população negra, criam-se abismos de desigualdade de ordem social, econômica, de acesso aos meios de comunicação, de representatividade política e de ocupação de espaços de poder. Carneiro (2011) compreende a discriminação racial como um empecilho para uma competição igualitária entre negros e brancos:

> Negros não se resumem a deficientes físicos e mulheres, mas a discriminação racial funciona como freio a uma competição igualitária, fazendo que a competição entre negros e brancos pelas oportunidades sociais se processe, como na imagem largamente utilizada pelos movimentos negros nacionais, para descrever essa situação: há dois competidores em uma largada em que um está engessado e o outro, livre e bem condicionado. Essa é uma das funções da discriminação de base racial, assegurar essa vantagem competitiva a membros do grupo racial tratado como superior (CARNEIRO, 2011, p. 27).

Do macrocontexto político, econômico e social brasileiro, adiante situamos e refletimos sobre a realidade do estado do Maranhão, onde a população negra representa o percentual de **82,5%** e os altos índices de trabalho informal ajudam a aprofundar as

desigualdades sociais entre a população preta e parda. Maldonado (2019) afirma que a investigação dos contextos que atravessam a pesquisa também passa pela elaboração de uma "multilética". Dessa forma, os processos dialéticos presentes nos dados e na teoria se articulam às realidades empíricas de maneira que seja possível traduzir a complexidade e a concretude que esses contextos carregam consigo.

2.2 Maranhão: entre potencialidades e disparidades

O Maranhão é o segundo maior estado da região Nordeste e o oitavo maior brasileiro. Está situado entre o Piauí, o Tocantins e o Pará. Sua população é estimada de 7.035.055 pessoas, e mais da metade vive na zona urbana (59,2%) (IBGE, 2018). O estado possui 217 municípios distribuídos em 5 mesorregiões e 21 microrregiões (ARAÚJO, 2009).

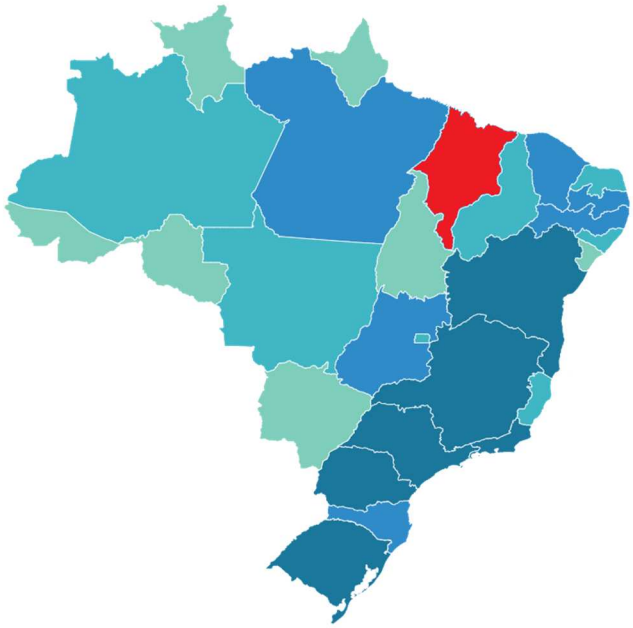
A atividade econômica desenvolvida no Maranhão é sustentada principalmente pela atividade de serviços (73,51%), que corresponde aos rendimentos da administração, da saúde, da seguridade social, do alojamento, da informação e comunicação, da alimentação, da imobiliária e do comércio. Em seguida, vêm atividades da indústria (17,01%) e da agropecuária (9,48%). O PIB do estado referente ao ano de 2017 correspondeu a R$ 89,524 bilhões (IBGE, 2017)[18].

A informalidade no mercado de trabalho situa o Nordeste como a região em que esse tipo de ocupação é mais predominante. O Maranhão compõe o primeiro lugar entre os estados da região com a maior taxa de trabalho informal (64,9%), seguido dos estados vizinhos Pará (64,8%) – representando a região Norte – e o Piauí (62,4%). Os três estados representaram, no ano de 2018, as maiores taxas de ocupação informal em todo o país (IBGE, 2019, p. 29). No ano de 2018, os estados do Maranhão, Piauí e o Pará representaram o maior percentual de desvantagem para a população preta e parda em relação à ocupação de trabalho informal, 66,6% e 66,0%, respectivamente (IBGE, 2019, p. 29).

Junto ao trabalho informal, as regiões Norte e Nordeste apresentaram, no ano de 2018, os menores rendimentos per capita. O Maranhão, mais uma vez, encabeçou a lista, apresentando o menor rendimento entre as duas regiões (R$ 607,00). O trabalho informal e os menores rendimentos contribuem para a situação de extrema pobreza. Na região Nordeste, 47% da população está abaixo da linha da pobreza, sendo que o Maranhão apresentou o maior percentual de pessoas com rendimento abaixo da linha pobreza (53,0%) (IBGE, 2019, p. 29).

[18] Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/pesquisa/10060/60147. Acessado em: 23 de julho de 2020. Às 18h 04min.

Figura 1 – Mapa do Brasil e a localização do Maranhão



Fonte: Site IBGE.

A situação de pobreza no estado causa preocupações, especialmente diante da pandemia da covid-19. Isso porque o Sistema Nacional de Informações sobre Saneamento (SNIS), vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Regional, destacou que, no ano de 2018, apenas 13,5% dos esgotos domiciliares do Maranhão foram tratados. Apenas 13,8% dos domicílios possuíam esgotamento sanitário. Em relação ao atendimento de água, do total da população do estado, apenas 56,4% foi atendida. Somente 4,99% dos municípios maranhenses dispõem de coleta seletiva de lixo. Os dados mostram que o acesso ao saneamento básico e à água potável são imensamente deficitários no Maranhão, o que coloca a população em situação de extrema vulnerabilidade (SNIS, 2018, *online*, n/p)[19].

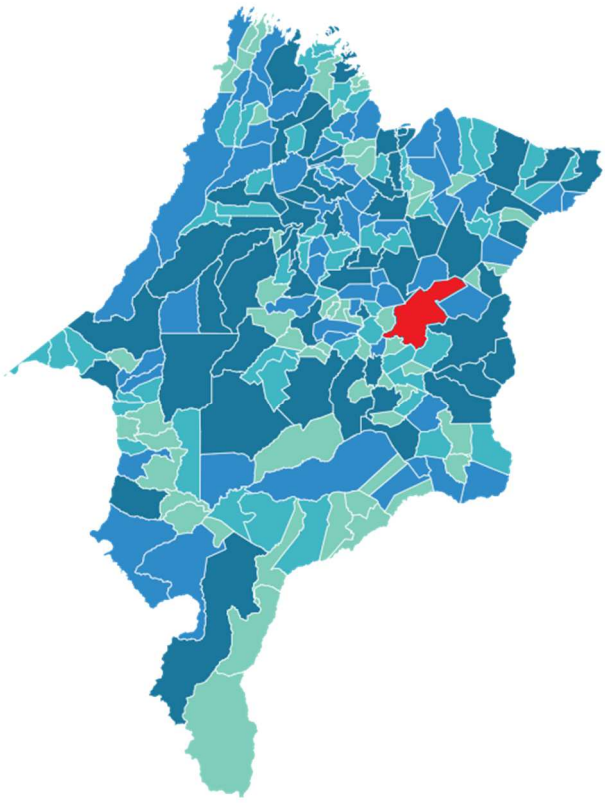
Como já mencionado, a população negra do Maranhão representa o percentual de 82,5% do total. O resultado representa o somatório das populações parda (70,1%) e preta (12,5%), segundo metodologia utilizada pelo IBGE. Os brancos são 16,5% do total de habitantes do estado. No Brasil, por exemplo, a população negra representa 56,8%. Os dados ajudam a perceber que a pobreza no estado reflete a herança histórica de subalternidade, marginalização e exclusão de pessoas negras no Brasil (IBGE, 2019)[20].

[19] Disponível em: http://www.snis.gov.br/painel-informacoes-saneamento-brasil/web/painel-setor-saneamento. Acessado em 28 de julho de 2020. Às 17h 45min.
[20] Disponível em: https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6403. Acessado em 28 de julho de 2020. Às 16h 25min

Duas cidades maranhenses compõem o campo de investigação desta tese: *Codó*, cidade da região leste do Maranhão, a 298km da capital, São Luís; e *Imperatriz*, no sudoeste maranhense e a 632,6 km da capital do estado.

A cidade de *Codó* está situada no cerrado maranhense, possui população de 122.859 pessoas e renda média mensal de 1,8 salários mínimos. O PIB corresponde a R$ 957.335,76. A atividade econômica da cidade é regida pelos setores de serviços (44,07%), rendimentos relacionados à administração (40,74%), à indústria (10,21%) e à agropecuária (4,97%). (IBGE, 2017)[21]. Dados do último censo apontam que, na cidade de *Codó*, a população negra representa o percentual de 85,7% (pretos e pardos) e não negra corresponde a 14,3% da população (brancos e amarelos) (IBGE, 2010).

Figura 2 – Mapa do Maranhão com a localização da cidade de *Codó*



Fonte: Site IBGE.

Codó é um nome de origem indígena, e inúmeras são as hipóteses para o seu significado. Alguns acreditam que significa "codorna" ou "cordoniz", ave que fazia parte da

[21] Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/codo/pesquisa/38/46996. Acessado em 23 de julho de 2020. Às 18h 30min.

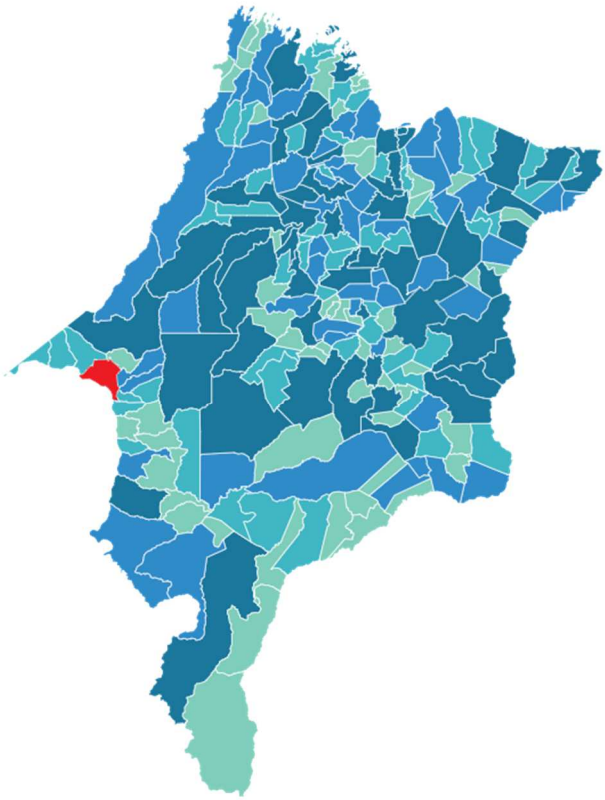
região. Outros, creem que significa “atoleiro”, “brejo” ou “lugar charco”, em referência ao fato de a cidade apresentar alagamentos no período chuvoso por conta do enchimento do rio Itapecuru, o qual banha o município e outras cidades da região (BIBLIOTECA IBGE)[22].

O povoamento da cidade se iniciou por volta de 1780, através da expulsão dos índios que viviam na região e pertenciam às tribos dos Barbados e Guaranis. Dez anos depois, em 1790, a cidade recebeu uma quantidade expressiva de africanos escravizados, os quais chegaram a representar cerca de 57% da população local. Na época, a economia era mantida pelas atividades agrícolas. No final do século XIX, a cidade também começou a ser povoada pelos imigrantes sírios e libaneses que se dedicaram, especialmente, ao comércio. *Codó* conseguiu destaque no período colonial pela produção de algodão, o que possibilitou que, em 1892, fosse instalada a primeira fábrica de tecidos na cidade. Em 1920, o município passou a contar com transporte ferroviário por meio da Estrada de Ferro que a atravessa e ligava as capitais de São Luís e Teresina (BIBLIOTECA IBGE).

Por sua vez, *Imperatriz* tem população estimada em 258.682 habitantes. Dados do último censo apontam que 69,1% da população de *Imperatriz* é composta por pessoas negras (pretas e pardas) e 31,9% são não negros (brancos e amarelos) (IBGE, 2010). Localizada entre o cerrado e a Amazônia, possui uma área territorial total de 1.368,988 km². Em 2018, o salário médio mensal era de 2.2 salários mínimos. A economia é desenvolvida por meio da atividade de serviços (57,22%), administração (14,80%), indústria (27,40%) e agropecuária (0,57%) (IBGE, 2019).

Figura 3 – Mapa do Maranhão com a localização da cidade de *Imperatriz*

[22] Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/maranhao/codo.pdf. Acesso em 28 de julho de 2020. Às 21h 06min.



Fonte: Site do IBGE.

O surgimento de *Imperatriz* data do final do século XIX, especificamente no ano de 1852. No entanto, foi partir de 1950 que a cidade começou a vivenciar um processo de ocupação e povoamento mais intensos motivados pela construção da rodovia Belém-Brasília que ligou a cidade a demais regiões, facilitando o transporte terrestre. Até então, o transporte era apenas fluvial, por meio do rio Tocantins, que corta a cidade (SOUSA; SOARES, 2018).

O povoamento foi também possibilitado pelos ciclos econômicos que atraíram migrantes para a região em busca de trabalho. Os principais ciclos econômicos da cidade foram: o "ciclo do arroz (1950-1960)", o "ciclo da madeira (1960-1970)" e o "ciclo do ouro (1978-1985)" que, embora tenha acontecido, no sul do Pará, pela proximidade territorial também teve seus efeitos sentidos em *Imperatriz* (SOUSA; SOARES, 2018, p. 15).

Em relação à raça e ao gênero, categorias centrais para esta investigação, é importante problematizar e destacar que mais de 1.900.000 pessoas – o que corresponde ao dado de 29% da população do Maranhão – é jovem. Dessas pessoas, 76,48% são negras. Mais da metade da população do estado do Maranhão é constituída por mulheres, das quais 45,33% são jovens mulheres e mães. Na faixa de 15 e 17 anos, mais de 20 mil mulheres têm filhos, ou seja, 10,01% dentre as meninas dessa idade. A taxa de maternidade é de 44,20% para a faixa de 18 a 24 anos e de 71,24% entre mulheres que têm de 25 a 29 anos (PNAD, 2014).

Um dado que precisa ser ressaltado é que, em todas as faixas etárias, a quantidade de pessoas que não estuda nem trabalha é maior entre as mulheres. Os pesquisadores acreditam na hipótese de que esse distanciamento do estudo e do trabalho se deve à maternidade precoce (PNAD, 2014).

Desde o ano de 2017, está sendo desenvolvido nas cidades de *Codó* e *Imperatriz* o "Plano Juventude Viva". Por meio do governo federal, junto às Secretarias de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular (SEDIHPOP) e da Juventude (SEEJUV), o plano tem o objetivo de prevenir a violência contra a juventude negra no Maranhão, ampliando os direitos dessa população[23]. O programa é desenvolvido principalmente em nove cidades do Maranhão, entre elas *Codó* e *Imperatriz*, que foram destacadas pelo Atlas da Violência publicado no ano de 2017 – documento utilizado como base para a criação do plano – entre os 130 municípios mais violentos do Brasil e com maior vulnerabilidade social vivenciada pela população negra.

A construção contextual que nos propomos realizar neste capítulo também perpassa, fundamentalmente, a problematização das desigualdades tendo como base a leitura e a interpretação interseccionais das categorias raça, gênero e classe. Ao tempo em que dados das últimas pesquisas nos ajudam a criar um horizonte reflexivo que situa a mulher negra no topo das desigualdades sociais do Brasil e como as sujeitas mais vulneráveis diante da pandemia da covid-19, tecemos fios conectivos sobre a percepção da realidade a partir do tensionamento que as sujeitas comunicantes da investigação desenvolvem sobre seus cotidianos.

Por isso, a partir do próximo tópico, alguns depoimentos de mulheres coparticipantes dessa investigação[24] serão utilizados para compor o arranjo epistêmico-metodológico e ajudar a ampliar e a concretizar as dimensões teóricas da investigação. Bachelard (2001) acredita que a dimensão empírica, ao mesmo tempo que desestabiliza certas certezas teóricas, faz ecoar o ruído e a multiplicidade. Nesse sentido, nosso "espírito formativo" defende que as vozes das mulheres aqui trazidas ajudam a confrontar a teoria pela dimensão do real (BACHELARD, 2001). Maldonado (2019) amplia a constatação de Bachelard quando escreve que as técnicas da investigação funcionam como mediação e são responsáveis por relacionar abstrato e concreto. Assim, unindo o ruído, o "espírito formativo" (BACHELARD, 2001) e a mediação, acreditamos que é possível concretizar os contextos diante de uma lógica consistente,

---

[23] Com informações do site do governo do Maranhão. Disponível em: http://www.ma.gov.br/agenciadenoticias/direitos-humanos/governo-inicia-diagnostico-da-realidade-da-juventude-negra-no-maranhao. Acesso em 03 de junho de 2019.

[24] Mulheres que tivemos contato desde a etapa exploratória da pesquisa. Professoras, militantes, estudantes do Maranhão e da cidade de Barcelona nos ajudarão a compreender melhor o somatório das categorias de gênero, raça, classe e território que opera no cotidiano, bem como estratégias de resistência desenvolvidas.

"multilética" e "multidimensional" (MALDONADO, 2019). Para isso, os dados, a teoria e os frutos da pesquisa exploratória serão inter-relacionados a partir de agora.

2.3 A interpretação *interseccional*[25] das desigualdades: raça, gênero e classe

A luta pelos direitos da mulher no Brasil é fruto de resistência, articulação e mobilizações desenvolvidas durante séculos. Em 1985, foi criado o "Conselho Nacional dos Direitos da Mulher" uma porta de entrada para a participação dessa população na Assembleia Constituinte, a qual originou a Constituição Federal de 1988, que finalmente previa e instituía direitos políticos e sociais para as mulheres (INESC, 2020, p. 155). O Estado passa, então, a ter a obrigação de reprimir a violência contra a mulher, o que possibilita a criação de delegacias da mulher. A publicação da "Lei Maria da Penha no ano de 2006" se configura como uma conquista para a efetividade das denúncias e da punição da violência contra a mulher (INESC, 2020, p. 155).

No ano de 2018, as mulheres atuaram na linha de frente contra a eleição do atual presidente Jair Bolsonaro, candidato eminentemente machista, sexista, misógino e racista que, em falas públicas, sempre deixa transparecer preconceitos de raça e de gênero. A articulação feminina mobilizou a realização de marchas em todo o Brasil, ampliando a reivindicação que começou na internet com a criação da *hashtag* #EleNão (INESC, 2020).

Além de serem mais expostas à violência doméstica e de gênero, as mulheres também são as mais ocupadas pelo trabalho doméstico, com limpeza, cuidado da casa e alimentação. Atualmente, no combate ao coronavírus, são elas que estão na linha de frente, ocupando a maioria dos postos de "enfermagem", e no cuidado de idosos, parentes, filhos e companheiros (INESC, 2020, p. 156). Muitas dessas mulheres também ocupam o cargo de chefes de família e se constituem como a população mais dependente da "Renda Básica Emergencial" (INESC, 2020, p. 137).

No Brasil, as atividades econômicas em que as pessoas ocupadas detiveram menores rendimentos se referiam a postos ocupados por mulheres pretas ou pardas. Nos dados referentes ao ano de 2018, homens brancos ganhavam em média 73,9% a mais que homens pretos e pardos, e estes ganhavam cerca de 27,1% a mais que as mulheres (IBGE, 2019, p. 27).

---

[25] Usamos o conceito a partir dos estudos de Gonzalez (1984; 1988b), Crenshaw (2002) e Akotirene (2019). **No capítulo 4: PENSANDO INTERSECÇÕES: Raça, Racismo, Colonialidade e Gênero,** argumentaremos sobre o conceito a partir das dimensões abordadas pelas autoras.

Ainda que o nível de escolaridade seja maior entre mulheres (72%) do que entre os homens (52,9%), a situação de maior qualificação não é diretamente proporcional à oferta de trabalho e aos índices de rendimento dessa população. Ainda, são as mulheres que desempenham quase que a totalidade do trabalho doméstico no Brasil. As atividades relacionadas aos afazeres domésticos em seus próprios domicílios ou em domicílios de parentes são realizadas por 92,2% das mulheres. Para os homens na mesma atividade, o percentual é de 78,2%. Mulheres gastam em média 21,3 horas por semana realizando tais atividades; já os homens, dispendem 10,9horas. (IBGE, 2019, p. 31).

No mercado de trabalho, as mulheres pretas e pardas são as que estão em maior desvantagem, tanto em comparação com mulheres brancas quanto com homens pretos ou pardos. Essa realidade possibilita tensionar o quanto essas sujeitas são enquadradas numa rígida divisão racial e sexual do trabalho. No ano de 2018, por exemplo, elas receberam somente 57,5% dos rendimentos em relação às pessoas de cor ou raça branca. Em relação ao trabalho doméstico não remunerado, a carga de trabalho também é superior para mulheres pretas ou pardas, tendo em vista, por exemplo, que 44,8% dos domicílios não possuem máquina de lavar (PNAD, 2019).

Traçando um paralelo sobre as desigualdades e a divisão do trabalho a partir das dimensões de raça e de gênero no Brasil e em *Codó*, encontramos realidades históricas que concretizam tais dados. Almeida de Moura (2008), numa investigação sobre o trabalho em condições análogas à escravidão em *Codó,* descreve a realidade financeira de moradores dos bairros *São Sebastião* e *Codó Novo*, ambos na periferia da cidade. Para compor a renda familiar, os homens "alugam" pedaços de terra onde plantam cereais como o arroz, base da alimentação das famílias codoenses. Com a produção, pagam os proprietários das terras e, o pouco que sobra, é usado para alimentar a família (ALMEIDA DE MOURA, 2008).

Como o que rende da plantação é pouco, muitos precisam complementar a renda com "bicos"[26], trabalhando como vigias e/ou fazendo limpeza de terrenos (ALMEIDA DE MOURA, 2008). Nessa realidade de imensa "precisão" – termo usado pelos codoenses para traduzir as condições de pobreza e de dificuldades –, o trabalho das mulheres é fundamental para o complemento da renda. Almeida de Moura (2008, p. 182) salienta que "algumas mulheres lavam roupa e/ou trabalham como domésticas em casa de família ou ajudam na roça, no preparo da terra, plantio e colheita". Para que as mães possam sair de casa para trabalhar em casas de outras famílias, cabe às filhas, mulheres, o cuidado da casa da família e dos irmãos

[26] Trabalhos informais.

mais novos que ainda não podem acompanhar o pai na lavoura (ALMEIDA DE MOURA, 2008).

Boa parte da população jovem de *Codó* é composta por mulheres que, desde cedo, são inseridas na lógica do trabalho doméstico e de cuidado dos irmãos, em sua maioria homens. O motivo é que muitas mães são responsáveis por gerir o lar, o que, em alguns casos, deve-se ao fato de os maridos se encontrarem em situação de cárcere ou terem abandonado a família. Dácia (2018), coordenadora do *Coletivo Núcleo*[27], um dos coletivos com que tivemos contato na segunda etapa exploratória da tese, é quem levanta a problemática. Segundo ela, as mulheres são "ensinadas" desde muito jovens que a responsabilidade de cuidar da casa pertence a elas e que elas não podem tudo – ainda que sustentem financeira e estruturalmente os lares. Essa lógica se perpetua e condena as mulheres, ainda jovens e adolescentes, a ocuparem um lugar de subordinação:

> [...] quando você pensa que *a maior parte dos jovens dessa cidade são mulheres, e um grande número delas vai virar mãe muito cedo ou vai ser colocada no sistema familiar que já tem um monte de mulheres se ocupando de um outro monte de mulheres porque os caras estão encarcerados, os caras estão mortos, os caras abandonam as mulheres. É um monte de um monte de coisa tudo junto assim. (...) E aí, assim, ainda vivemos dentro de uma cidade que se entende dentro de uma cultura nordestina em que se encena de verdade que mulher tem o lugar dela, que é o lugar de condenada, né? E os homens têm o lugar deles, que é o lugar de poder tudo, né?* Que é ao contrário [risos] *as mulheres podem tudo porque chefiam famílias*. (DÁCIA, 2018, Codó, grifos meus).

Além da realidade do trabalho doméstico e das disparidades do mercado de trabalho entre homens e mulheres, *Sofia* (2019), arquiteta e natural da cidade de *Codó*, observa que, enquanto poucas mulheres negras estão conseguindo acesso à universidade, muitas ainda estão trabalhando para sustentar a casa, sem terem acesso a uma qualificação que poderia mudar suas realidades de vida. Ademais, a realidade do trabalho infantil doméstico rouba a infância e a juventude de meninas e mulheres negras e as coloca em situação de trabalho com condições análogas a escravização.

A problematização questionada por *Sofia* (2019) é um fato ainda constante no estado do Maranhão:

> A gente ainda tem muito o que falar. *A mulher negra, as primeiras negras, ainda estão entrando na universidade*. Ainda existem meninas, como no sul do Maranhão, de 12 anos, que vão ajudar na casa de alguém, então, é uma

[27] O *Coletivo Núcleo* é uma organização não governamental que atua na formação política, cultural e social de jovens e crianças negras da cidade de *Codó*, moradoras de bairros periféricos e estudantes de escolas públicas. Nossa visita e acompanhamento de atividade do coletivo foi realizada no mês de julho de 2018, durante uma etapa da pesquisa exploratória.

> coisa bem nordestina. Muito ainda a ser falado. *E essa menina com 12 anos ela já estava cuidando de uma menina de 6,* por exemplo, ela não vai chegar no mesmo nível de inteligência que uma criança branca. (SOFIA, 2019, Codó, grifos meus).

Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua trazem números preocupantes sobre a realidade do trabalho infantil no Brasil. A pesquisa destaca que a constituição de 1988 admite o trabalho a partir dos 16 anos desde que não seja considerado um trabalho que coloque a vida em risco. Ainda, abre-se a possibilidade para o trabalho a partir dos 14 anos na condição de aprendiz (PNAD/2016).

Na região Nordeste, um número aproximado de 79 mil crianças com idades de 5 a 13 anos estão em situação de trabalho infantil, e **79,5% dessas crianças são negras**. Segundo o relatório "O Trabalho Infantil na Agropecuária Brasileira: uma leitura a partir do Censo Agropecuário de 2017", realizado pelo "Fórum Estadual de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil e Proteção ao Adolescente no Trabalho – FEPETIMA" em 2017, 37.549 crianças e adolescentes em idade inferior a 14 anos de idade estavam em situação de trabalho infantil. Desse total, 32.087 realizavam trabalho na agricultura familiar, havendo um total 85,5% de crianças e adolescentes nesta situação (FEPETIMA, 2017, *online*, n/p).

A presença de meninas e mulheres negras na realização do trabalho doméstico, remunerado ou não, é emblemática, pois essa é a principal ocupação que a sociedade racista atribui às mulheres negras desde a escravização. Isso é algo que ainda hoje faz parte da realidade de muitas meninas e mulheres negras nas regiões Norte e Nordeste do país, por exemplo, pois muitas são levadas de cidades do interior para morar e "ajudar" na casa de famílias na zona urbana. A realidade é que, muitas vezes, essas meninas e mulheres não são remuneradas pelo trabalho que exercem e acabam sendo obrigadas a trabalhar em troca de comida.

Os relatos sobre o papel das mulheres negras como cuidadoras da família – muitas vezes chefiando essas instituições – e sobre os principais postos de trabalho ocupados por mulheres negras se relacionarem ao trabalho doméstico permitem discutir as "*imagens de controle*", conceito de Patrícia Hill Collins (2019). A autora entende que são imagens negativas criadas para as mulheres negras a fim de justificar "opressões interseccionais" de raça, gênero e classe (COLLINS, 2019). A atitude de confronto à estrutura racista desenvolvida por mulheres negras constitui uma ameaça à ordem social dominante. Para manter essa ordem, as estruturas de opressão aprisionam essas mulheres dentro de imagens controladoras, cristalizadas e depreciativas, que as subjugam e as colocam num lugar de subalternidade (COLLINS, 2019).

As "imagens de controle" (COLLINS, 2019) são usadas para explicar de forma mais ampla e complexa como opera o sistema de opressão que cria categorias, imagens e lugares

destinados às mulheres negras, controlando e vigiando constantemente os corpos, as sexualidades e a fecundidade dessas sujeitas. São imagens que foram criadas no período da escravização pela ideologia dominante "inter-relacionadas e socialmente construídas da condição de mulher negra e refletiam o interesse do grupo dominante em manter a subordinação das mulheres negras" (COLLINS, 2019, p. 140). Essas imagens atuam desumanizando e dificultando o acesso aos direitos de cidadania pelas mulheres negras, principalmente pelo fato de que as instituições utilizam esses estereótipos como argumento para regular a sexualidade e os corpos das mulheres, classificando-as como desviantes. Esse desvio sexual da norma é utilizado para lhes conferir culpa por quaisquer situações de desigualdades (COLLINS, 2019).

Entre as principais "imagens de controle" (COLLINS, 2019) atribuídas às mulheres negras, podemos destacar duas que nos ajudam a interpretar a condição do trabalho e da ocupação da população feminina negra no Brasil. A primeira e mais conhecida imagem de controle é a da "*mammy"*, ou a *mãe preta*, a empregada "fiel e obediente" (COLLINS, 2019, p. 140). Essa imagem é fabricada no sentido de

> [...] justificar a exploração econômica das escravas domésticas e mantida para explicar o confinamento das mulheres negras ao serviço doméstico, a imagem da *mammy* representa o padrão normativo usado para avaliar o comportamento das mulheres negras em geral (COLLINS, 2019, p. 140).

A "*mammy"* é a mulher negra subordinada e assexuada que substitui a mãe branca no cuidado com os filhos e com a casa. Essa imagem de controle é utilizada pela supremacia branca para fazer com que as mulheres negras reproduzam em seus lares as estruturas brancas de poder, ensinando a seus filhos o lugar que devem ocupar e perpetuando os sistemas de opressão. (COLLINS, 2019; GONZALEZ, 1984).

Junto à "imagem de controle" da "*mammy"*, a imagem da "matriarca" merece atenção especial. A matriarca é a mãe solteira ou, como citado no caso da cidade de *Codó*, a mãe que chefia a família pela situação de cárcere ou de abandono do lar pelos maridos. Para justificar desigualdades, a figura da *matriarca* é construída e perpetuada pelas instituições por meio da ideia da mãe que tem total responsabilidade pela criação e pelo possível fracasso dos filhos (COLLINS, 2019).

Estabelecendo uma ligação com o que é citado sobre a realidade das mulheres codoenses, a "imagem de controle" das matriarcas ajuda a perpetuar a ideia da mulher que deixa os filhos mais novos aos cuidados das filhas mais velhas porque precisa trabalhar. Assim, essa mulher não consegue fiscalizar e acompanhar o desenvolvimento escolar dos filhos. É uma

mulher construída numa lógica que a culpa triplamente: i) por "abandonar" diariamente os filhos para poder trabalhar e sustentar a casa; ii) por ser "abandonada" pelo marido, que, na ideologia patriarcal branca, significa que essa mulher não foi submissa ou passiva o suficiente para assegurar um relacionamento; e iii) pelo "fracasso dos seus filhos" (COLLINS, 2019, p. 145). Todo esse sistema é criado e sustentado para manter as mulheres e as famílias negras em situação de vulnerabilidade e dependência em relação às famílias brancas, as quais utilizam a força de trabalho dessas sujeitas para manterem e assegurarem seus privilégios econômicos e sociais (COLLINS, 2019). Essa mulher, por ser chefe da família e ser caracterizada pela assertividade, é também culpada por não corresponder aos padrões de gênero. (COLLINS, 2019, p. 147).

As "imagens de controle" (COLLINS, 2019) operam, ainda, fundamentando um ideal estético ocidental branco reproduzido na realidade brasileira por instituições como a escola e o mercado de trabalho, por exemplo. Muito além de identificar o abandono escolar por pessoas negras a partir de um percentual, faz-se necessária a leitura do acesso, das condições de permanência, da adequação do currículo escolar, da situação familiar e da estrutura racista da escola como alguns dos elementos que compõem e ajudam a aprofundar as desigualdades educacionais entre negros e brancos.

Dados disponibilizados pelo IBGE no ano 2019, na PNAD sobre "desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil", mostram diminuição na taxa de analfabetismo entre negros de 15 anos ou mais. Em 2016, o percentual era de 9,8%, e em 2018 era de 9,1%. Ainda assim, quando comparado ao percentual de brancos na mesma situação, o número de negros é mais que o dobro (PNAD, 2019). No Maranhão, os dados da PNAD de 2017 apontam que, em relação à cor/raça, **81,15% das pessoas com 5 anos ou mais não alfabetizadas são negras**.

A escola desempenha papel fundamental no processo de humanização, construção de identidades sociais e disseminação de preconceitos raciais. Nilma Lino Gomes (2002, p. 45) defende que a escola impõe "padrões de currículo, de conhecimento, de comportamentos e também de estética. Para estar dentro da escola é preciso apresentar-se fisicamente dentro de um padrão, uniformizar-se". Os anos escolares são marcados, pois, pela tensão na construção das relações raciais e, muitas vezes, são o primeiro contato com o padrão de referência estética e de produção de conhecimento supremacista branco.

Sobre a exigência de um padrão estético nas escolas, um caso ocorrido em 2019 numa escola municipal de *São José de Ribamar*, município da região metropolitana de *São Luís*, ganhou repercussão nacional. A diretora da escola foi acusada de racismo pelos pais da criança, um menino negro que teve a matrícula condicionada ao corte de cabelo para diminuir o volume

e desfazer o *black power*, penteado que o estudante utilizava[28]. A diretora foi denunciada pelos pais da criança por racismo e foi afastada da função (CARDOSO, 2020).

O racismo no ambiente escolar também é expresso na vivência de *Dai Sombra* (2019), produtora cultural, ativista, professora de capoeira na cidade de Barcelona e carioca de nascimento, quando rememora sua infância. Desde a sua experiência de vida, aproxima-se das experiências narradas por muitas mulheres negras, tal como é apontado por autoras como Nilma Lino Gomes (2002; 2003), quando identifica a escola como um lugar em que as relações raciais são reproduzidas de forma opressora com base na supremacia branca. Essas relações deixam profundas marcas na construção da subjetividade de pessoas negras, que relatam que a escola e as relações lá desenvolvidas configuram os primeiros processos de "auto-ódio" em relação ao corpo e aos traços estéticos das negritudes. (GOMES, 2002; 2003).

A consciência sobre si e sobre a situação de opressão é acionada como mediadora dos conflitos e como uma ferramenta política de valorização da autoestima frente às experiências opressoras do racismo no ambiente escolar. Essa é a experiência destacada por *Dai Sombra* (2020) quando comenta que o racismo

> [...] é, o processo do racismo em si, que é quando a gente começa a ir na escola, quando a gente começa a ter a consciência do eu... *Eu sempre vi como defeito da sociedade, não meu. Porque eu já vinha com essa fomentação de autoestima em família. Friso isso porque dentro do meu histórico eu vejo que isso faz muita diferença pra muitas pessoas que não tiveram essa experiência como a minha.* Então no Brasil eu já fazia contra as travas desse racismo. Seja nas escolas e tudo isso. Pensa que na escola eu era vista como a meio que, a revolucionária, a que apoiava ou a que protegia os desprotegidos, e foi sempre dentro de muito discurso. Sabe? Quando uma pessoa vinha com um ato de racismo pra mim, sei lá, na escola, tipo, típico, eu vou te dizer: eu tô discutindo com uma menina branca, típica discussão de criança na escola e *ela vai querer fazer um final de discussão era, macaca, era o que rolava muito.* (DAI SOMBRA, 2020, *Barcelona,* grifos meus).

Em diálogo com o que *Dai Sombra* (2020) expressa sobre como pessoas brancas utilizam apelidos e adjetivos pejorativos no sentido de depreciar a cor da pele e retirar a humanidade de pessoas negras, subalternizando-as, Sueli Carneiro (2011, p. 106*, Kindle*) complementa dizendo que o uso de expressões como "crioulo", "nega safada", "macaco", entre

[28] CARDOSO, Rafael; Rocha, Laís. Diretora impede criança com cabelo afro de ser matriculado em escola do Maranhão. **Geledés**, Março, 2019. Disponível em: https://www.geledes.org.br/diretora-impede-crianca-com-cabelo-afro-de-ser-matriculado-em-escola-do-maranhao/. Acesso em 13 de maio de 2020.
REPÓRTER BRASIL. **EBC**, Março, 2019. No Maranhão, polícia investiga escola que não matriculou menino negro. Disponível em: https://tvbrasil.ebc.com.br/reporter-brasil/2019/03/no-maranhao-policia-investiga-escola-que-nao-matriculou-menino-negro. Acesso em 13 de maio de 2020.

outras, é feito como mecanismo para enaltecer a *branquitude* através do desprezo da população negra. É na escola, na maior parte das vezes, que a população negra tem os primeiros contatos com apelidos e piadas pejorativas (GOMES, 2002; 2003). Esses apelidos imprimem marcas profundas na vida, na memória e na história dos negros. É a primeira experiência que eles passam de rejeição e de "ódio" para com seus corpos (GOMES, 2002; 2003).

A exigência de uma aparência "padrão" também é um dos principais mecanismos de exclusão da população negra no mercado de trabalho, como reflete *Jhullyanne*, assistente social e moradora de *Imperatriz*. Ao rememorar experiências sobre entrevistas de emprego, ressalta que sempre é questionada/julgada por ostentar um cabelo crespo e sem o volume "domado", o que estaria fora do padrão estético imposto pela *branquitude*. Para além do cabelo, ainda em relação ao trabalho, ela também problematiza sobre ser constantemente confundida como a babá de suas sobrinhas brancas. Isso mostra que, na construção da *colonialidade*, a *branquitude* destina às mulheres negras o trabalho doméstico, de empregadas e babás de pessoas brancas:

> Já fui em entrevista, que a pessoa não leu nem meu currículo, ela *olhando pra minha aparência e principalmente pro meu cabelo, disse "procuro alguém mais chamativo",* ou da vez que eu passei em todas as etapas mas não fiquei por que eu *não me enquadrava nas normas vestimentas da empresa, mas na verdade meu cabelo só não cabia na redinha de prender. Ou quando entro em uma loja, sempre sou seguida, ou quando tô com minhas sobrinhas, que são brancas, e me confundem com a babá delas*. São tantas situações, que muitas das vezes acabam com meu dia ou com minha semana (JHULLYANE, 2019, *Imperatriz*, grifos meus).

O que *Jhullyane* (2019) problematiza se aproxima dos estudos de Gomes (2002; 2003), ao defender que a classificação racial de pessoas negras também está atrelada ao status social que essas pessoas vão assumir. Mesmo possuindo um bom currículo e sendo uma profissional graduada e instruída, diversas oportunidades de emprego lhe foram negadas por assumir seus cabelos naturais e se recusar a seguir um padrão estético branco. Para Gomes (2002), muito além do emprego ou do grau de instrução, as pessoas negras são julgadas com base em uma posição racial atribuída a elas pela hegemonia branca: "as práticas cotidianas mostram para a criança e para o adolescente negro que o *status* social não é determinado somente pelo emprego, renda ou grau de escolaridade, mas também pela posição da pessoa na classificação racial" (GOMES, 2002, p. 45).

As desigualdades de raça interseccionadas às de gênero aprofundam a situação de invisibilidade e exclusão das mulheres negras, sobretudo na ocupação de mais espaços de poder e de representatividade. Essa conclusão se deve ao fato de que as mulheres pretas e pardas são

destacadas, nos dados das pesquisas, como as que têm mais desvantagem quando se trata de representação política. Em 2018, por exemplo, os dados mostram que as deputadas federais mulheres pardas ou pretas eram apenas 2,5%; já em relação às deputadas estaduais eleitas, o percentual era de 4,8% (PNAD, 2019).

No Maranhão, o resultado das eleições de 2020 para os cargos de vereadores e prefeitos demonstra que os avanços em termos de representatividade foram poucos, quando somamos o número de candidatas eleitas no pleito. Em *Codó* e *Imperatriz*, por exemplo, cada uma das cidades elegeu apenas 1 mulher para o cargo de vereadora: na primeira cidade, a vereadora eleita se autodeclarou parda; na segunda, preta. Dos 19 vereadores eleitos em *Codó*, 15 se autodeclararam pardos, 1 preto e 3 brancos. Em *Imperatriz*, de 21 vereadores eleitos, 11 se declararam pardos, 6 brancos, 3 pretos e 1 dos vereadores não declarou pertencimento de cor ou raça[29] (RESULTADOS-TSE, 2020, *online*, n/p).

Ainda em relação às condições de vulnerabilidade que as interseccões de raça e gênero provocam na vivência de mulheres negras, pesquisas de monitoramento dos casos de violência e homicídios de mulheres no Brasil, disponibilizadas no Atlas da Violência do ano de 2020[30], mostram que a violência é mais letal para com as mulheres negras. A falta de universalidade das políticas públicas e a ineficiência estatal na proteção e no amparo dessas mulheres são algumas das questões que precisam ser ampliadas e aprofundadas. Essa atenção deve ser maior quando a leitura da taxa de homicídios de mulheres não negras (somatório das categorias brancas, amarelas e indígenas) permite observar que houve uma redução de 12,9% entre os anos de 2008 a 2018, ao passo que a taxa de homicídios de mulheres negras (somatório de pretas e pardas) aumentou em 11,5%. A taxa de mortalidade por 100 mil habitantes é de 5,2, número que representa quase o dobro do comparativo com os assassinatos de mulheres não brancas (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2020, p. 47).

Ainda não sabemos os impactos que a pandemia do novo coronavírus causará no aprofundamento das desigualdades de raça e gênero no país. No entanto, as previsões do Plano Plurianual do governo Bolsonaro – com previsões para os anos de 2020 a 2023 – em relação à mulher causam preocupação. Primeiro, porque o documento exclui o "Programa 2016: Políticas para as Mulheres: Promoção da Igualdade e Enfrentamento a Violência" voltado

---

[29] Números baseados em busca realizada pela pesquisadora no site do TSE. Disponível em: https://resultados.tse.jus.br/oficial/#/eleicao;e=e426;uf=ma;mu=07633/resultados. Acessado em 23 de novembro de 2020.

[30] CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira. Atlas da violência 2020. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – **ipea 2020**. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=36488&Itemid=432. Acessado em: 28 de agosto de 2020.

especificamente para o combate da violência de gênero e institui o "Programa 5034: Proteção à Vida, Fortalecimento da Família, Promoção e Defesa dos Direitos Humanos para Todos" (INESC, 2020, p. 166), um programa que não foca especificamente na violência e, sim, na família de um modo geral. O programa retira a violência doméstica, cometida, na maior parte das vezes, por pais e parentes do foco. Embora o plano plurianual não visibilize a questão da violência, o Ministério dos Direitos Humanos destinou um orçamento considerável para o tema (INESC, 2020, p. 166).

De um valor total de R$ 96 milhões autorizados no orçamento de 2020 para serem aplicados em políticas para mulheres, um valor aproximado de R$ 25 milhões fora destinado para a "Políticas de Igualdade e Enfrentamento à Violência", mais de R$ 71 milhões para a "Construção da Casa da Mulher Brasileira e de Centros de Atendimento às Mulheres em Fronteira Seca" e mais de R$ "35 milhões para os dois canais de atendimento" (INESC, 2020, p. 166).

Em julho de 2020, uma matéria publicada pelo portal *Agência Senado* visibilizava a Lei 14.022/2020, que previa o atendimento de vítimas de violência doméstica durante o período da pandemia do coronavírus – inclusive com possibilidade de atendimento presencial para resguardar a proteção das vítimas. A Lei resulta de Projeto de Lei de autoria (PL 1.291/2020), da senadora Rose de Freitas (Podemos-ES) e foi aprovada sem vetos pelo presidente Jair Bolsonaro (AGÊNCIA SENADO, 2020, *online*, n/p)[31].

2.4 *Existir*, no *Instagram,* é político: situando a problemática e os objetivos da investigação

Nosso estudo lança luz sobre o direito fundamental à comunicação, compreendendo como a raça e o gênero configuram armadilhas da *colonialidade* para segregar, marginalizar e silenciar mulheres negras. São os sujeitos negros, como já abordamos em tópico anterior, as maiores vítimas de narrativas de violações dos direitos humanos nos meios de comunicação, em especial a televisão. Além disso, as mulheres negras são os principais alvos dos discursos de ódio em redes sociais, como veremos adiante. Os algoritmos digitais de redes sociais como *Instagram* e *Facebook* atuam reproduzindo as lógicas machistas, masculinas, brancas e heterossexuais. De alguma forma, acabam aprisionando as pessoas negras em estereótipos construídos e naturalizados historicamente. Efendy Maldonado (2019) interpreta que os

[31] Está em vigor nova lei para combater a violência doméstica durante pandemia. Fonte: **Agência Senado**. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/audios/2020/07/esta-em-vigor-nova-lei-para-combater-a-violencia-domestica-durante-pandemia. Acessado em: 01 de agosto de 2020. Às 12h 44min.

processos midiáticos e comunicacionais estão vinculados pelos algoritmos, os quais alteram a percepção e a composição do espaço-tempo.

De acordo com Jiani Bonin (2011b), a mídia oferece, aos sujeitos, referências de identificação, configuração das práticas e sentido das interações sociais. Além disso, também atua fazendo referências ao contexto em que "os sujeitos se inserem, experiências do sujeito do seu lugar social, trajetórias, redes de relações" (BONIN, 2011b, p. 151). A mídia molda as relações e reconfigura identidades, lançando modelos de conduta, práticas de consumo, construindo identidades e os modos pelos quais os grupos serão vistos pela sociedade (BONIN, 2011b). Nesse sentido, como uma instituição social, a mídia também reproduz estereótipos, *imagens de controle* (COLLINS, 2019), legitima posições de poder historicamente ocupadas e neutraliza tensões raciais.

Vivências, processos de sociabilidade, modelos e lógicas foram alterados pela dimensão digital, conforme acredita Maldonado (2019). Nessa lógica, a tecnologia passa a ser entendida como uma forma de apropriação da cultura, sendo necessário pensar os meios de comunicação muito além de instrumentos, pois eles são partes da constituição humana e social, geradores de transformação e de novas formas de relação entre os atores sociais (MARTÍN-BARBERO, 2013). É válido destacar que as experiências dos sujeitos comunicantes também conformam os processos de comunicação – trazendo novas leituras de mundo – e das mediações e ressignificam processos midiáticos e de midiatização (RODRIGES; BRAGA, 2015; CARLÓN, 2015).

Diante do tensionamento de novas configurações comunicacionais possibilitadas pelos processos de digitalização e midiatização – principalmente a partir da autonomia, do protagonismo e da ressignificação que os sujeitos comunicantes imprimem nas realidades midiáticas contemporâneas – nosso objetivo de pesquisa é *investigar e compreender a construção de existências comunicacionais de mulheres negras de Codó e Imperatriz e a produção de cidadania comunicativa no Instagram.* Cabe sublinhar que temos pensado o *Instagram* como uma rede social digital que potencializa saberes – sobretudo educomunicacionais.

Partimos do objetivo central da investigação para discutir e problematizar os dados disponibilizados em uma publicação do Comitê Gestor da Internet (2019)[32] em 2018. O

[32] Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros : TIC domicílios 2018 = Survey on the use of information and communication technologies in brazilian households : ICT households 2018 [livro eletrônico] / Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR, [editor]. -- São Paulo : Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2019.

documento revela que 46,5 milhões de domicílios brasileiros possuíam acesso à internet, percentual equivalente a 67% da população, com crescimento registrado entre domicílios das classes D e E e de renda familiar de até um salário mínimo. Quase a totalidade dos usuários utiliza o celular para o acesso à internet (97%), dos quais 56% afirmam utilizar a rede exclusivamente pelo dispositivo. O Nordeste foi a região do país que apresentou o menor percentual de domicílios com acesso à internet, 57% (CGI, 2019, *online*, n/p).

Ainda sobre o acesso à internet, o levantamento *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil*[33], divulgado em novembro de 2019 pelo IBGE[34], mostra que, das pessoas entre de 15 a 29 anos presentes na internet, 92,5% são brancos e 84,3% são negros. Os brancos são mais da metade da população que acessa à internet por meio de microcomputador, num percentual 61,6%, em contraposição aos 39,6% de pretos e pardos. Pretos e pardos com posse de telefone móvel representavam 74,6%, enquanto os brancos respondiam ao percentual de 82,9% (IBGE, 2019, p. 73).

Em âmbito mundial, um relatório produzido e divulgado pelo Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, intitulado "Discriminação Racial e tecnologias digitais emergentes: análise de direitos humanos"[35] (junho/julho 2020), levanta a necessidade de uma reflexão *interseccional* sobre acesso, exclusão e a condição de pobreza que impede, afasta e marginaliza grupos étnicos e raciais dos possíveis benefícios das *tecnologias digitais emergentes.* O relatório mostra como plataformas, a exemplo do *Facebook,* além de não conseguirem barrar os discursos de ódio construídos sobre esses grupos, atuam diante de uma lógica algorítmica que ajuda a propagar e a reforçar a discriminação racial e étnica, reproduzindo as hierarquias sociais hegemônicas (ADVANCE EDITED VERSION, 2020, *online,* n/p).

No contexto da pandemia do novo coronavírus, o relatório aponta as desigualdades dos contextos em que grupos étnicos e raciais vivem, especialmente em relação à exclusão no acesso às tecnologias da internet, que também são utilizadas nos sistemas de saúde, habitação, emprego e segurança. Onde se constata que uma interpretação não atenta das questões raciais e dos contextos sociais, políticos e econômicos em que esses grupos estão situados, pode atuar

---

[33] Documento traz a compilação de dados de várias pesquisas como a Síntese dos Indicadores Sociais, o Censo e a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio - Contínua (Pnad Contínua) de 2018.

[34] Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil. Estudos e Pesquisas • Informação Demográfica e Socioeconômica. n. 41. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acessado em 03 de agosto de 2020. Às 11h.

[35] Racial discrimination and emerging digital technologies: a human rights analysis. **Human Rights Council,** 2020.

no reforço de discursos meritocráticos e na deslegitimação dos direitos de cidadania das populações em maior situação de vulnerabilidade. Dimensiona-se, assim, a análise para a própria maneira como as tecnologias são implantadas, de forma a posicionar tais grupos em maior risco de violação dos direitos humanos. Compreender as *tecnologias digitais emergentes* para além de generalizações e neutralidades ajuda a identificar e a problematizar como as plataformas são desenvolvidas sob lógicas algorítmicas excludentes e que exercem controle e vigilância constante sobre determinados grupos raciais e étnicos (ADVANCE EDITED VERSION, 2020).

Entender os imbricamentos da vigilância e os processos midiáticos nos faz problematizar a *comunicação como vigilância*. Problematizamos a imposição de ordens sociais, de padrões de comportamento, da fabricação de "corpos dóceis"[36], até a emergência de estratégias alternativas. Investigamos as táticas[37] desenvolvidas pelos usuários para conviver com os espaços de vigilância aos quais estão submetidos e driblá-los. Os processos de transformação dos meios, da cultura e da sociedade nos impulsionaram a levantar novas discussões, as quais nos levaram a atentar para questões como a liberdade de expressão, o cuidado de navegação na internet e a articulação de grupos e coletivos para se manterem "preservados" e conduzirem um percurso de navegação não linear (LIVINGSTONE, 2011; FLICHY, 2016; CARLÓN, 2015; BAUMAN, 2014).

Nesse sentido, para além dos desafios impostos para a população negra feminina e nordestina em relação ao acesso à internet, somados à lógica algorítmica que reproduz estereótipos e hierarquias sociais, atuando, sobremaneira, na marginalização dessa população, nossa investigação potencializa, sobretudo, as resistências. Por isso, nossos objetivos se propõem a *analisar sob quais perspectivas as existências comunicacionais permitem deslocamentos na compreensão sobre cidadania comunicativa; investigar os sentidos atribuídos ao corpo nas escritas realizadas no Instagram.*

Discutimos e argumentamos, em capítulos seguintes, que o corpo é o principal instrumento de dominação, elemento sobre o qual as ofensas e opressões racistas – e sexistas – se desenvolvem (GOMES, 2002; 2003; 2017; KILOMBA, 2019). No entanto, esse mesmo corpo, se transmuta em ferramenta para a construção de novos enquadramentos comunicacionais e visuais (BORGES, 2020; GOMES, 2017). Assim, temos como objetivos

[36] Em analogia ao termo usado na obra vigiar e punir, de Michel Foucault. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
[37] Em analogia ao termo usado por Michel de Certeau. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

discorrer sobre as ferramentas que potencializam o Instagram como espaço para construção de existências comunicativas; e inferir quais elementos de autonomia comunicativa podem ser visualizados nas publicações do Instagram.

A problematização da internet como um ambiente que reproduz e perpetua violências contra mulheres negras é justificada a partir de dados analíticos de uma investigação de tese defendida no ano de 2018, na *Universidade de Southampton,* na Inglaterra. A pesquisa desenvolvida pelo brasileiro e PHD em Sociologia, Luiz Valério Trindade, aponta que **81% das vítimas de discurso de ódio nas redes sociais são mulheres negras de 20 a 35 anos**[38]. Para chegar a tal conclusão, o pesquisador analisou 109 páginas no *Facebook* e 16 mil perfis de usuários nos anos de 2012 a 2016. Quem mais dissemina discursos sobre intolerância racial são homens na faixa de idade de 20 a 25 anos, segundo 65,6% dos casos analisados, e eles o fazem por meio de "piadas" que depreciam mulheres negras (TRINDADE, 2018, *online*, n/p).

O horizonte analítico da internet como ambiente que dissemina o racismo, o discurso de ódio e a segregação racial também passa pela compreensão do papel desenvolvido pelos algoritmos na reprodução de representações, estereótipos e preconceitos de raça e de gênero. Uma reportagem publicada pelo site *TheMakup*, intitulada *O Portal de anúncios do Google equipara "garotas negras" a pornografia*[39], levanta o debate já trazido em investigações que mostram como o buscador hiperssexualiza pesquisas sobre "garotas negras", ligando-as à pornografia (YIN; SANKIN, 2020, *online*, n/p).

A *Keywords Planner do Google,* ferramenta que permite que anunciantes escolham e planejem termos-chave de pesquisa para associarem a determinados anúncios, foi acusada de apresentar sugestões pornográficas quando a busca realizada partia de expressões *"garotas negras"*, *"garotas latinas"* e *"garotas asiáticas"*. Quando a mesma pesquisa foi realizada com o uso das expressões *"garotas brancas"* e *"garotos brancos"*, a associação a pornografia não aconteceu (YIN; SANKIN, 2020, *online*, n/p).

Há tempos, investigações acadêmicas e pesquisas de mercado apontam o racismo incorporado aos algoritmos, não só do sistema de busca da *Google*, como também no conglomerado *Facebook*. Em reportagem publicada pelo *NBC News*, sob o título "Facebook ignorou pesquisa de viés racial, dizem funcionários"[40], uma série de denúncias é feita sobre a

[38] TRINDADE, Luiz Valério P. Mulheres negras são 81% das vítimas de discurso de ódio no Facebook, diz estudo. **MundoNegro**. 16 de julho de 2018. Disponível em: https://mundonegro.inf.br/mulheres-negras-sao-81-das-vitimas-de-discurso-de-odio-no-facebook-diz-estudo/. Acessado em: 03 de agosto de 2020. Às 12h 36min.
[39]YIN, Leon; SANKIN, Aaron. Google Ad Portal Equated "Black Girls" with Porn. **TheMakup**. 23 de julho de 2020. https://themarkup.org/google-the-giant/2020/07/23/google-advertising-keywords-black-girls.
[40] SOLON, Olivia. Facebook ignored racial bias research, employees say. **NBC News**. 23 de julho de 2020.

falta de construção de políticas efetivas para o combate à discriminação racial em redes sociais comandadas pelo *Facebook* (SOLON, 2020, *online*, n/p).

Mesmo diante de diversas pesquisas internas realizadas por funcionários do *Facebook,* que apontavam que pessoas negras são as maiores vítimas de discursos de ódio e de outras infrações, as práticas de moderação das plataformas atuavam de forma discriminatória, seguindo um viés racial. Por exemplo: uma pesquisa apontou que 50% dos usuários negros do *Instagram*, nos Estados Unidos, estavam mais propensos a terem suas contas automaticamente excluídas pelo sistema de moderação das plataformas do que os usuários brancos da mesma rede social (SOLON, 2020, *online*, n/p).

O *Facebook* ignorou e suprimiu os resultados das pesquisas, apontando que havia falhas na metodologia de análise. Inclusive, exigiu que as pesquisas relacionadas a raça e etnia fossem suspensas e que os funcionários envolvidos na análise de dados não compartilhassem suas descobertas publicamente. Ainda que possua políticas para proibir os discursos de ódio, a rede social é acusada de tratar ataques a pessoas brancas ou homens da mesma forma que interpreta os ataques às pessoas negras e mulheres, sem levar em conta o racismo e a lógica de funcionamento dos sistemas de opressões sociais (SOLON, 2020).

As acusações que os executivos do *Facebook* vêm sofrendo por ignorar as pesquisas internas e os problemas na plataforma não são novas. Em 2018, já haviam sido publicadas denúncias resultantes de investigações que mostravam como os algoritmos da rede social separavam pessoas, segregando o conteúdo dos anúncios de acordo com as características dos usuários. Diante da polêmica, a rede social tem sofrido o boicote de anunciantes que não acreditam que a empresa tenha feito o suficiente para proteger seus usuários da discriminação (SOLON, 2020).

A investigação de tese realizada por Trindade (2018) sobre os discursos de ódio disseminados na internet contra mulheres negras destaca, ainda, que o "pseudoanonimato" e a suposta "blindagem" que o ambiente da rede traz são fatores que podem estimular os criminosos. Segundo dados analisados pelo autor, 76,2% dos usuários não conheciam as vítimas de suas ofensas nem pessoalmente, nem virtualmente. Os discursos de ódio ganham força, disseminam-se e se propagam especialmente porque encontram, nesse ambiente, pessoas que têm pensamentos parecidos e que também sustentam as narrativas racistas e da ideologia do branqueamento racial. Assim, essas pessoas disseminam ideologias preconceituosas e estereótipos reducionistas como forma de deslegitimar as conquistas e a ascensão intelectual,

---

Disponível em: https://www.nbcnews.com/tech/tech-news/facebook-management-ignored-internal-research-showing-racial-bias-current-former-n1234746. Acessado em 03 de agosto de 2020. Às 17h 34min.

social, política e econômica de mulheres negras, historicamente construídas no imaginário colonial e patriarcal branco como mulheres que devem ocupar espaços submissos, marginalizados e de dominação (TRINDADE, 2018).

Além do discurso de ódio presente cotidianamente nas redes sociais, é necessário abordar os efeitos nocivos que a narrativa empregada nessas redes pode gerar na autoestima e na autoimagem dos sujeitos. No ano de 2020, a rede social *Instagram,* foco analítico desta investigação de tese, fez 10 anos de existência. Desde o ano de 2012, a rede social pertence ao conglomerado *Facebook* e é considerada a 5ª rede social mais popular em todo o mundo, com cerca de 1 bilhão de acessos mensais (G1, outubro de 2020)[41].

Entre as ferramentas disponibilizadas pela rede social, além da possibilidade de publicação e compartilhamento de vídeos e fotos, há a alternativa de compartilhar conteúdo para ser consumido no período máximo de 24 horas, por meio da ferramenta *stories*. Em 2018, como forma de competir com a plataforma *YouTube*, o *Instagram* disponibilizou a IGTV, ferramenta que possibilita o compartilhamento de vídeos de até 60 minutos (G1, outubro de 2020)[42].

Entre inúmeras ofertas e possibilidades que a rede social oferece, há que se problematizar o potencial nocivo que os sites podem causar na saúde mental dos sujeitos. Nesse sentido, em maio de 2019, uma pesquisa realizada pela entidade britânica *The Royal Society for Public Health (RSPH)* argumentou sobre o potencial de nocividade das redes sociais. A pesquisa compara o vício nas redes sociais ao consumo de álcool e cigarro e destaca o *Instagram* como a rede social mais nociva à saúde mental dos jovens. Mais de 50 milhões de brasileiros acessam o *Instagram* ao menos uma vez por mês. O imenso número de usuários coloca o Brasil no *ranking* de terceiro país que mais acessa a rede social no mundo (ORRICO; QUEIROZ, 2019, *online*, n/p)[43].

A nocividade que a rede social pode causar para a saúde mental dos usuários – já que o *Instagram* é uma rede baseada na exploração/visualização de imagens que, muitas vezes, são

---

[41] Instagram faz 10 anos como uma das maiores redes sociais do mundo e de olho no TikTok, para não envelhecer. 06/10/2020. *G1*. Disponível em: https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2020/10/06/instagram-faz-10-anos-como-uma-das-maiores-redes-sociais-do-mundo-e-de-olho-no-tiktok-para-nao-envelhecer.ghtml. Acessado em 07 de outubro de 2020.

[42] Instagram faz 10 anos como uma das maiores redes sociais do mundo e de olho no TikTok, para não envelhecer. 06/10/2020. *G1*. Disponível em: https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2020/10/06/instagram-faz-10-anos-como-uma-das-maiores-redes-sociais-do-mundo-e-de-olho-no-tiktok-para-nao-envelhecer.ghtml. Acessado em 07 de outubro de 2020.

[43] ORRICO, Alexandre; QUEIROZ, Guilherme. 29 jul 2019. *Veja online*, SP. Instagram e saúde mental: como a rede pode ser tóxica para os usuários. Disponível em: https://vejasp.abril.com.br/cidades/instagram-saude-mental-depressao-ansiedade/. Acessado em 07 de outubro de 2020.

utilizadas para tecer comparativos entre os usuários – fez com que, desde 2019, o número de curtidas em fotos e vídeos fosse removido pela empresa. Inicialmente, a atitude foi desenvolvida no Brasil e, atualmente, também é realidade em outros países do mundo (ORRICO; QUEIROZ, 2019, *online*, n/p).

Os múltiplos elementos contextuais discutidos e concretizados neste capítulo, ampliados para a discussão sobre as alterações e reproduções que os processos de digitalização configuraram à dinâmica comunicacional contemporânea, permitem compreender que os processos comunicacionais digitais são multidimensionais. Consideram os contextos históricos, sociais e políticos em que estão inseridos e dialogam com as instâncias macro e micro, globais e locais (BONIN, 2018).

A digitalização é "um processo em expansão" (BONIN, 2018, p.70), que atua de maneira diferente nas realidades dos sujeitos. Dessa forma, Bonin (2018, p. 70) aduz que devem ser observados os contatos e os vínculos com a mídia de modo geral e com as mídias digitais em âmbito particular, resultando em "ethos", "habitus" e "competências" diferenciadas. É necessário complexificar os processos de produção midiática pelos sujeitos nessa nova ambiência, percebendo que eles são atravessados por diretrizes que são contraditórias: de um lado, podem ocorrer conformações e reproduções da ordem social; de outro, há espaços para reinvenções e resistências por parte dos sujeitos.

Essa proposição nos permite ir além, dimensionando que os meios de comunicação podem ser apropriados e utilizados pelos sujeitos, principalmente para resistir e existir às instituições, configurando novas narrativas comunicacionais a partir de um lugar de insurgência. A partir dessa discussão macro, nos questionamos:

Como as mulheres negras de Codó e Imperatriz, sujeitas desta investigação, constroem existências comunicacionais no Instagram?

Como as existências comunicacionais construídas ajudam a ampliar e deslocar problemáticas sobre o conceito de cidadania comunicativa?

Que perspectivas comunicacionais são construídas no Instagram e como se apresentam?

Quais os sentidos atribuídos ao corpo nas publicações no Instagram?

Que elementos de autonomia comunicativa são potencializados no Instagram?

Para além das regras, da regulação e dos contratos de leitura dos meios de comunicação tradicionais e digitais, nossa tentativa parte da problematização dos processos de ressignificação de usos, de práticas, de narrativas de caráter processual, cíclicas e dinâmicas.

Acreditamos que as dinâmicas de autonomia comunicacional desenvolvidas pelas *sujeitas comunicantes* (MALDONADO, 2013) alteram as práticas comunicacionais, sociais e midiáticas. Geram novos formatos audiovisuais e novas perspectivas comunicacionais em particularidades de usos que refletem experiências e referências que emergem no social, na circulação dos diálogos e nas percepções desenvolvidas pelas sujeitas envolvidas (FAUSTO NETO; SGORLA, 2013).

Conhecer os contextos que atravessam as realidades concretas (MALDONADO, 2015), as suas intersecções e a maneira como essas intersecções ganham vida e sentido na formação política, comunicacional e cultural dos sujeitos é um caminho necessário na arquitetura desta investigação. São exatamente as intersecções, segundo García-Canclini (2015), que permitem observar as zonas em que as narrativas cotidianas que constituem os sujeitos se opõem e se cruzam e, como temos defendido, em algum momento, inclusive, desestalizam as narrativas hegemônicas. Conhecer o "lugar geopolítico e geocultural da emancipação" dos sujeitos é crucial (GARCÍA-CANCLINI, 2015, p. 206) para construir argumentos e problematizações sólidas que questionem a repetição de discursos de desigualdade e de exclusão. Esses questionamentos ajudam a formular "contra-hipóteses" capazes de desestabilizar tanto a noção do saber científico como único e totalizador (MALDONADO, 2019), quanto as práticas de segregação operadas pelas lógicas midiáticas e algorítmicas.

3 CAMINHOS *(TRANS)METODOLÓGICOS* EXPLORATÓRIOS: AS TRILHAS PERCORRIDAS ATÉ CHEGAR NA PRODUÇÃO DE CIDADANIA POR MULHERES NEGRAS DO MARANHÃO

> *Codó não tá sozinha, né? Pelo contrário! Quando você vai pegar um perfil das principais questões sociais que se vive na cidade, são questões sociais que se vive em todos os lugares. Mas, claro, né? São as nossas crianças, os nossos jovens, os nossos idosos, os nossos mortos, né? Em todo esse processo... então, assim, nós estamos em uma cidade que tem um contingente populacional que é afrodescendente gigantesco, né? Por mais que a identidade local enquanto pessoa negra não esteja é... tão aflorada em todo mundo. Todo mundo sabe que é preto, né? E se sabe que é preto é justamente, pela, pelo, pela violência e o que racismo causa no dia a dia de todo mundo, né? A maior parte das pessoas tem um emprego ou subemprego ou emprego informal, os que estão empregados, aqueles que estão desempregados fazem o bico que por si só já é uma condição de trabalho super desumana* (DÁCIA, Codó, agosto de 2018).

O método pode ser compreendido como um mapa, um caminho, uma construção. Possibilita a elaboração, a contraposição e a confrontação de realidades. São experimentações desenvolvidas e elaboradas no percurso e nas processualidades de investigação. Dessa forma, é necessário ser flexível e dialogar com a transdisciplinaridade, de modo a dar conta dos fenômenos de maneira mais completa e complexa. As convergências entre métodos e entre as diversas áreas do conhecimento nos permitem arquitetar métodos e desenvolver complexidades metodológicas horizontais e verticais. Essas experiências refletem mediações relevantes para questionar a pesquisa (SARTRE, 2011).

As investigações científicas são desenvolvidas para a construção de dados. Esses, no no processo investigativo, só adquirem sentido a partir da problemática construída. A problemática, em diálogo com as particularidades contextuais, direciona a lógica de elaboração dos métodos (MALDONADO, 2013; 2015). Nesse sentido, o problema de investigação não nasce do senso comum: ele deve se basear na observação cuidadosa, na problematização e na reflexão constantes (MALDONADO, 2013; BONIN, 2013). As trilhas processuais de nossas investigações nos aproximam do ofício de um artesão (MILLS, 1975). Assim, ao tempo em que elaboramos caminhos teórico-metodológicos na investigação também somos afetados pelo processo, aprendemos, erramos e modificamos planos, condutas e caminhos (MALDONADO, 2013; 2015; BONIN, 2013; MILLS, 1975).

Ao enfatizar que os métodos devem ser combinados e construídos, resultando em uma aplicação problematizadora que observe que o sujeito se conhece através do objeto e vice-versa, Popper (apud JAPIASSU, 1977) defende o "arranjo metodológico". Dessa maneira, *arranjos metodológicos* devem ser compreendidos como fundamentais na confrontação de dados, na

avaliação e no enfrentamento das percepções. Junto ao método, as técnicas de pesquisa assumem uma função que vai além de artefatos (BACHELARD, 2001; MARTÍN-BARBERO, 2008), estando envoltos em uma práxis metodológica (BONIN, 2011b; 2013; BACHELARD, 2001). Na visão de Martín-Barbero (2008, p. 45), o método precisa ser visto como "além de uma ferramenta" e resulta de uma elaboração particular, reflexiva e problematizadora após o contato com o objeto (JAPIASSU, 1977; PEIRCE, 1877, MARTÍN-BARBERO, 2008).

No confronto à uniformidade e à padronização das posturas e das atividades científicas, Feyerabend (1989) elabora uma crítica advertindo sobre a necessária fuga à concepção de "métodos" e de "teorias fixas". O avanço da ciência se torna possível também, e especialmente, nos caminhos de confrontação e desconstrução de teorias consolidadas (FEYERABEND, 1989). O autor argumenta sobre uma metodologia efetivamente pluralista, que se efetiva nas produções "contraindutivas" (p. 23). O trabalho científico deve ser entendido, pois, para além das teorias que convergem entre si. É preciso colocar em ação a necessidade de confrontar e pôr em diálogo teorias incompatíveis, possibilitando que o conhecimento avance. Dessa maneira, substituir a "indução" pela "contraindução" (p. 23) possibilita uma análise crítica sobre os limites das metodologias, inclusive as consolidadas nos diversos campos científicos (FEYERABEND, 1989). A uniformidade das teorias se configura como um entrave para o exercício crítico-reflexivo dos campos de conhecimento. (FEYERABEND, 1989).

A inter-relação entre os métodos oportuniza a reinvenção metodológica (MALDONADO, 2013; 2015). Assim, os desafios da pesquisa e a práxis que a acompanha permitem articulações sobre como o método deve ser pensado e elaborado. A reelaboração metodológica é um percurso construído com base na reflexão, no cuidado ético-político, na sensibilidade de compreensão de contextos e na análise das mediações que são centrais em cada pesquisa (MALDONADO, 2013; 2015; 2019). Além disso, acrescentamos como fundamental o exercício de "concretização" dos conceitos (MALDONADO, 2013) na tentativa de dinamizar e confrontar a investigação teórica junto ao que é observado e problematizado no empírico (MALDONADO, 2013; 2015).

Os desafios e a práxis metodológica da investigação requerem reflexões sobre as rupturas. Assim, o exercício crítico deste percurso também está fundamentado na prática de analisar, de auto-avaliar e de provocar rupturas fundamentais nas "receitas" metodológicas prontas (MALDONADO, 2015; BONIN, 2013; PIKETTY, 2014). Dessa maneira, o processo de confluência metodológica nos leva a buscar a confrontação entre métodos (MALDONADO, 2015). Essa atitude possibilita avaliar, refletir, problematizar e, ao colocar em contato matrizes metodológicas distintas, abrir a possibilidade para pensar o novo, o diferente, a reinvenção e a

ressignificação necessárias para atender a sujeitos comunicantes que se movem, são dinâmicos, são vivos (MALDONADO, 2015; BONIN, 2006; 2013).

Nesta investigação trabalhamos com *arranjos metodológicos* (BONIN, 2006). Apoiando-nos em tal premissa também reconhecemos a necessidade de trabalhar as dimensões teórico-metodológicas juntas, observando o método como uma "processualidade", compreendendo que uma pesquisa científica não pode ser desenvolvida apenas através de um "único método" (MALDONADO, 2002; 2006; 2013).

Maldonado (2008, p. 36) compreende o transmetodológico como intimamente ligado à vida, aos contextos concretos, razão pela qual parte da "experiência humana" como fonte de produção legítima do conhecimento. A **primeira premissa** da perspectiva transmetodológica situa o "humano como elemento central da investigação", como um ser que dialoga com a natureza, com o espírito e o científico. Desenvolver uma abordagem ampla, aberta e flexível e compreender a "investigação como práxis central do aprendizado humano" (MALDONADO, 2008, p. 36) – respectivamente, a **segunda e a terceira premissas** – defendem os saberes populares, ancestrais, regionais como fundamentais para a construção de uma investigação que provoque rupturas com as lógicas formais e com os saberes hegemônicos, algo que temos empreendido e defendido desde a nossa realidade situada no interior do Maranhão (MALDONADO, 2008, p. 36).

Patrícia Hill Collins (2016) aproxima-se de Efendy Maldonado ao defender que estar à margem em relação às hierarquias de poder no ambiente acadêmico, possibilitou às mulheres negras um estímulo à criatividade e uma percepção mais ampla, sensível e dedicada em relação às realidades que atravessam os sujeitos e a forma como as opressões atuam de modo interseccional em diferentes dimensões de suas existências.

O conhecimento é inseparável de ações e de estratégias para resolver problemas. Novos problemas surgem a cada ação de solução; assim, "se conhece para viver e se vive para conhecer" (MORIN, 2008, p. 221). Buscar uma aproximação do conhecimento proposto por Morin (2008), que dialoga nos estágios mental e espiritual, também a "situação-problema", proposta por Popper (1975), permite que visualizemos como o confronto com as bases do problema de investigação e as relações lógicas "paraconsistentes" que perpassam a busca por respostas aos problemas levam em conta nossa compreensão não-linear de mundo (POPPER, 1975). Assim, cada "situação-problema" exige do sujeito suas próprias traduções e sua sensibilidade de perceber como os outros o atravessam nesse processo.

A "transdisciplinaridade" (p. 37) tomada não apenas como um conceito, mas a partir de um diálogo e do conhecimento gerado desde matrizes diversas do conhecimento e da

sistematização disciplinar desse conhecimento é a **quarta premissa**. Isso não se dá de forma reguladora e rígida, mas com a seriedade de articular o teórico e o metodológico durante todo o processo, em constante reflexão sobre o que apontam. A **quinta premissa** refere-se a deixar fluir os "bons sensos culturais", ou seja: necessidade de compreender que o conhecimento construído pelas comunidades ancestrais não é senso comum, mas saberes que guiam e regem a vida e que fundamentam existências (MALDONADO, 2008, p. 37).

Patrícia Hill Collins (2016, p. 100), ao abordar o status de "outsider within" que as mulheres negras adquirem ao adentrarem no campo científico da sociologia, destaca o "ponto de vista" (p. 100) especial desenvolvido por essas mulheres a partir da condição marginal que lhes é imposta. Com base em suas experiências vividas, essas mulheres constroem visões de mundo que possibilitam leituras e interpretações dos sistemas de opressão de forma mais complexa, envolvendo "o self, a família e a sociedade", afirmando ser impossível separar o conteúdo do pensamento da realidade vivida (COLLINS, 2016, p. 100). Os "bons sensos culturais" defendidos por Maldonado (2008, p. 37) são uma realidade no pensamento feminista negro, o qual entende e defende a "experiência" como fonte legítima de produção de conhecimento (COLLINS, 2019; hooks, 1995).

Ao defender a ruptura com saberes hegemônicos, Maldonado (2008) dialoga com o que as intelectuais negras defendem para revisar vozes e saberes que foram silenciados e marginalizados pela supremacia branca na produção e validação do conhecimento. hooks (1995) acredita que o trabalho intelectual é fundamental na luta pela libertação de pessoas oprimidas e exploradas, pois deixariam de ser objetos para se tornarem sujeitos na produção de conhecimento, descolonizando e libertando mentes. A autora defende, ainda, que a invisibilidade, o apagamento e a exploração de classe, de gênero e de raça de intelectuais negros no processo de constituição do conhecimento refletem, diretamente, na realidade de uma possível não escolha, por parte de pessoas negras, pelo trabalho intelectual como vocação (hooks, 1995). No Brasil, somamos a esses fatores a dificuldade de acesso e de permanência, as quais decorrem de desigualdades sociais que estruturam e projetam as pessoas negras fora das oportunidades de educação, qualificação e capacitação intelectual, excluindo-as de espaços de protagonismo (CARNEIRO, 2005; 2011; 2019; GOMES, 2017).

No processo de construção da investigação científica, a **sexta premissa** transmetodológica dispõe sobre a reflexão e a distinção sobre as problemáticas comunicacionais, sua pertinência e seus objetivos, compreendendo os contextos em que os problemas se situam e os articulando aos "problemas de comunicação" (p. 38). A **sétima premissa** aborda a importância da confluência "conceitual de vários métodos, de acordo com

as necessidades estabelecidas para cada problema/objeto (múltiplas)" (MALDONADO, 2008, p. 38).

Morin (2008) compreende o conhecimento como resultado de um dinamismo que possibilita a confrontação de problemas. O conhecimento resulta da desconstrução, da contemplação e do dinamismo intelectual. Pode ser observado como um processo de aproximação, de inerência e de separação contínuos, como se os saberes fossem colocados constantemente à prova.

No processo de construção do conhecimento, elaborar problemáticas a partir de um problema existente é essencial. Por vezes, é necessário revisitar problematizações e tentar visualizá-las a partir de outras perspectivas. Cada problema tem inúmeras possibilidades de abordagem, e o pesquisador escolhe, de maneira particular, apenas uma (MORIN, 2008; POPPER, 1975). Cada entrada exploratória que fizemos em campo foi guiada pela compreensão, pelo conhecimento dos contextos e pela sensibilidade de pensar em métodos para cada abordagem que se seguia, entendendo também que cada percurso poderia ser modificado e redirecionado de acordo com as demandas concretas dos sujeitos coprodutores da investigação.

O pensamento epistemológico crítico, **oitava premissa** transmetodológica, é um exercício fundamental para construir o pensamento e o objeto empírico a partir de uma dimensão "processual", não como um "dado pronto" (MALDONADO, 2008, p. 38); assim, rompemos com produções funcionalistas e com o conhecimento abstrato. A **nona premissa** refere-se à combinação entre "teoria e empiria" (p. 40), em que o conhecimento científico é confrontado, ampliado e transformado pelas experiências dos sujeitos, formando também pesquisadores sensíveis, sérios e comprometidos com as realidades, as diversidades culturais e os saberes que delas emergem. A **décima premissa** (p. 41) transmetodológica diz respeito exatamente à produção e à reflexão contínua do conhecimento e a formação e transformação constantes (MALDONADO, 2008).

Haller (1990), quando estabelece crítica à ciência como espaço para a reprodução de conservadorismos, diz que a ciência deve se ocupar com a desconstrução e a reformulação de conceitos e com as inteligências que o atravessam. O autor sugere a necessidade de "confluências de métodos" para trabalhar argumentos e a não separação entre "dimensão teórica" e a "dimensão empírica" (HALLER, 1990). Nesse sentido, Haller (1990) se aproxima de Kuhn (1998, p. 26), que estabelece que teoria e fato científico são inseparáveis, necessários para responder aos problemas de pesquisa e para encontrar conceitos e ideias que orientem o trabalho. No entanto, para isso, é fundamental que, no percurso, as teorias sejam

constantemente reformuladas e os paradigmas sejam questionados (HALLER, 1990; KUHN, 1998).

As 10 premissas que compõem e sustentam a dimensão transmetodológica pensada por Efendy Maldonado (2008) nos permitem traçar aproximações com o que é proposto pelo pensamento feminista negro: entender que o intelectual é quem transgride fronteiras, especialmente as discursivas (hooks, 1995). É quem constrói ideias levando em consideração a vida e a cultura política numa perspectiva ampla. Collins (2016; 2019) defende que o pensamento feminista negro é construído pela oralidade, pois mulheres negras, a partir de suas experiências cotidianas de vida e com ferramentas e instrumentos que têm à disposição, produzem um conhecimento que lhes é negado na estrutura patriarcal e branca de produção do saber. Com isso, a autora nos alerta sobre a necessidade e o compromisso que assumimos de construir este texto de investigação todo atravessado por vozes, experiências, reflexões e problematizações de mulheres negras que, em contextos heterogêneos, teorizam, constroem metodologias e nos auxiliam a não só concretizar os problemas de pesquisa a partir de suas vivências, como também construir esta tese epistêmico-metodologicamente.

3.1 Percursos exploratórios nas cidades de *Codó* e *Imperatriz*

Nossa primeira imersão no campo aconteceu em janeiro de 2018. Após um ano de atividades teórico-metodológicas do doutorado, as primeiras entradas em campo tinham como objetivo principal confrontar os contextos complexos e concretos, ampliando e redefinindo olhares e percepções. Nosso objetivo de investigação, à época, estava situado na *análise dos usos e apropriações de redes sociais por jovens das cidades de Codó e de Imperatriz.* Cada entrada em campo, como veremos adiante, provocou mudanças necessárias no foco da investigação. Por isso, consideramos importante – e abrimos espaço neste capítulo – para descrever os procedimentos metodológicos experimentados tanto nas observações e análises dos contextos analógicos quanto do contexto digital. Explicitamos o processo dialógico entre empiria e teoria na redefinição do problema, do foco e dos objetivos da investigação.

Assim, na primeira atividade exploratória, trabalhamos em dois questionários para mapeamento de perfis e realidades contextuais que nos permitiriam compreender os contextos

e deles nos aproximar, além de proporcionarem o estabelecimento de conversas informais com os jovens das cidades. As coletas foram realizadas em alguns pontos das duas cidades[44].

Os locais foram escolhidos após conversas prévias com moradores das duas cidades. Escolhemos os lugares que mais concentravam grupos de jovens de diferentes idades e características. Os jovens foram abordados e perguntados se teriam interesse em responder aos questionários. Poucos negaram. Durante a atividade, tentamos estabelecer conversas paralelas com esses jovens para irmos sondando outros lugares que pudessem ser visitados e saber em quais dias havia mais movimento para visitarmos e compreendermos as percepções sobre aquele espaço específico da cidade.

3.1.1 Questionário para mapeamentos de perfis e contextos

O **questionário para mapeamento de perfis e contextos** contava com 13 questões sobre: acesso, usos e apropriações tecnológicas; preferência por redes sociais; entendimentos sobre cidadania, contatos e relacionamentos; representação dos meios de comunicação *(mais detalhes sobre o questionário nos apêndices)*.

1. Em *Codó*, boa parte dos jovens relatou que o consumo significa um instrumento para serem aceitos em determinados grupos, para se diferenciarem de outros, para subverterem e confrontarem algumas lógicas instituídas, além de ser um símbolo de resistências.

2. Já em *Imperatriz*, quando perguntados sobre o significado individual do consumo, a maior parte dos sujeitos respondeu que utiliza o consumo para se diferenciar dos grupos, seguido de outros que relataram se sentirem felizes ao poderem comprar e veem o consumo como um *ato de lazer*. Outros responderam que o consumo é um ato de suprir necessidades, sem exageros. Outros jovens entendem o consumo como forma de provocação, um modo de alcançar outras classes sociais e a possibilidade de realizar desejos, de expor sensibilidades, alegrias, sonhos, viagens e roupas, que, segundo eles, auxilia no melhoramento da autoestima. Em relação aos grupos de importância, boa parte dos entrevistados respondeu que gosta de fazer parte deles, sendo considerados importantes os grupos da igreja, de familiares e de amigos. Alguns deixaram em branco e outros responderam grupos de leitura, estudos, grupos de música, grupos *gays* e de esportes.

---

[44] Em *Codó*, na praça *São Sebastião*, nos dias *08.01. 2018*, *15.01.2018* e *19.02. 2018* (centro da cidade, na época um ponto importante de encontro juvenil, especialmente por se tratar do período de férias escolares), durante um período de 4 dias de semanas diferentes (domingo e segunda-feira). Em *Imperatriz*, no parque ambiental *Beira Rio* (sábado e domingo), no campus da *UFMA* centro (na segunda-feira) e no *Tocantins Shopping* (na terça-feira), durante os dias *03, 04, 05 e 06.02 do ano de 2018*.

3. Outro dado interessante e que dialoga com a percepção dos jovens nas duas cidades se referiu às respostas ao questionamento sobre quais meios de comunicação mais os representam: o celular e a internet. Em seguida vieram as redes sociais, como *Instagram* e o *WhatsApp*. Na opinião de alguns dos jovens, essas redes são os meios de comunicação que os representam pela possibilidade de expor fotos, opiniões e pensamentos comuns de modo livre, rápido e fácil.

4. Sobre temas que sentem falta de ver nos meios de comunicação tradicionais que falam sobre juventudes, foram apontados: discussão sobre corpos naturais; sexualidade; preconceitos (racial e sexual); usos de drogas; gravidez na adolescência; e saúde mental (ansiedade e depressão juvenil). Em *Imperatriz*, alguns jovens apontaram, além desses temas, reflexões sobre voto consciente.

5. Quando questionados sobre o que entendem por **cidadania**, muitos responderam que significa o exercício de direitos comuns, o bem comum, a igualdade social, o "viver em sociedade" e a empatia. Outros responderam que consideram como cidadania o poder dos cidadãos em fazerem mais, os estatutos que regem as comunidades, a harmonia entre as pessoas, a educação, a ampliação de direitos e deveres – com destaque para os programas de governo – escola em tempo integral, *Prouni, FIES, SISU*. Boa parte destacou que, na TV, conseguem ver alguns programas que trabalham o tema, mas nenhum deles citou qual.

Destacamos que os dados não representam a totalidade dos questionamentos trazidos no questionário nem se propõem a identificar algum resultado fechado e conclusivo desta etapa da pesquisa. São apenas elementos que chamaram a atenção e sentimos necessidade de discorrer de modo breve sobre eles para expor algumas pistas e caminhos que foram possibilitados através desse instrumento aproximativo, experimental e de mapeamento das realidades concretas.

Acreditamos que esses dados possibilitam pistas importantes para compreender o papel do acesso à internet e aos instrumentos tecnológicos e seu manejo – especialmente o *smartphone* – para as narrativas e *escritas de si* (FOUCAULT, 1992) através das redes sociais. Assim, também como relatado pelos jovens, esses instrumentos são utilizados como uma ponte para se informarem sobre os acontecimentos do mundo. Os dispositivos, segundo o que fora respondido pelos jovens, refletem lógicas de conversação em rede. A rede é usada para criar identidades, para dialogar com as imagens que os jovens almejam, se identificam e que, de certo modo, traduzem o que para eles é *ser jovem*. É também um instrumento de conexão e de certa liberdade para expor seus cotidianos, para falarem de si e sobre seus grupos de interesse, além

de serem importantes canais para marcarem encontros nos espaços das cidades. O questionário nos ajudou a definir a segunda entrada em campo: o **contato com grupos juvenis** diversos.

3.1.2 Conversas com grupos juvenis

Dando continuidade às processualidades metodológicas empreendidas nesta investigação, *o* **segundo movimento de aproximação** aos contextos complexos foi construído pela aproximação com grupos juvenis locais. Entramos em contato com alguns moradores das duas cidades e buscamos estabelecer aproximações com grupos heterogêneos. Para isso, conversamos com eles ao mesmo tempo em que fazíamos um acompanhamento de atividades através de observação nas redes sociais. Junto a isso, também revisitamos o questionário de mapeamento dos contextos para conhecer mais as características dos cotidianos juvenis antes de efetivamente encontrá-los.

Em *Codó*, tivemos contato com 4 grupos juvenis. O primeiro grupo foi o *Coletivo Núcleo*, que trabalha com jovens negros e atua com atividades de valorização cultural, de luta contra o racismo[45], contra o machismo e contra a objetificação dos corpos negros. Além disso, fundamenta-se como um grupo de estudos sobre as precariedades, os preconceitos e os racismos enfrentados diariamente, incitando os jovens da cidade a valorizarem suas diferenças culturais e identitárias. O *Coletivo Núcleo* nos foi apresentado pela coordenadora do grupo, Dácia, professora do ensino fundamental municipal.

Conhecer o *Coletivo Núcleo* nos possibilitou perceber diversas realidades que compõem o cotidiano dos codoenses e que eram desconhecidas. A cidade de *Codó*, segundo a professora, apresenta grande contingente populacional negro, mas o dado não faz com que haja uma cultura racial afirmativa no município:

> Nós estamos em uma cidade que tem um contingente populacional que é afrodescendente gigantesco, né? Por mais que a identidade local enquanto pessoa negra não esteja é... tão aflorada em todo mundo, todo mundo sabe que é preto, né? E se sabe que é preto justamente pela violência e o que o racismo causa no dia a dia de todo mundo, né? A maior parte das pessoas tem um emprego ou subemprego ou emprego informal os que estão empregados, aqueles que estão desempregados fazem o bico que por si só já é uma condição de trabalho super desumana (...) Como é que se manifesta o preconceito racial ou de qualquer outra coisa na cidade de Codó? Ele é estrutural! Ele faz parte do modo como a cidade vive os setes dias, entendeu? Então, o comércio é um exemplo que a gente usa pra pensar, né? Quando essa pessoa, moradora das áreas mais afastadas do centro, né? Porque na verdade Codó é uma cidade

[45] Alguns dos entrevistados problematizaram que, apesar de a cidade de Codó apresentar mais da metade da população negra, poucos são os que se reconhecem como negros.

> meio retângulo, né? Se você for observar o mapa essa zona urbana ela é o entorno dessa avenida central aqui que desce cortando a cidade de fora a fora. E aí as áreas vão ficando cada vez mais longe desse lugar que recebe os benefícios, a iluminação, pavimentação, a segurança que pra nós não é ostensiva (DÁCIA, 2018, *Codó*).

A professora revelou que algumas pessoas não se veem como negras, apesar da cor de suas peles, e isso faz com que também discursem preconceito racial para com os semelhantes. Na conversa, também foi tensionado o fato de que a população local sobrevive de "subempregos", o que, segundo a professora, afeta principalmente a população negra da cidade. No *Coletivo Núcleo*, as atividades desenvolvidas buscam formar jovens de diferentes idades para se aproximarem das identidades afro-brasileiras e as vivenciarem através da dança, da música, das artes em geral. Esse é um modo de fazer com que os jovens reconheçam suas ancestralidades e com elas se identifiquem. A professora argumenta que a juventude de *Codó* pode ser caracterizada como negra, pobre e moradora de áreas periféricas. Isso faz ser tão importante o papel dos grupos juvenis – sejam eles ligados à igreja ou não – para fazer com que os jovens possam refletir sobre a condição de "ser jovem" – principalmente no contexto em que se encontram – e para problematizarem tanto o preconceito racial quanto o preconceito social e de gênero, os quais são estruturais na cidade.

Na cidade de *Codó*, também conversamos com Leonardo Araújo e Camila Barbosa, representantes da *Pastoral da Juventude* (segundo grupo), que, no ano de 2018, em parceria com o tema da campanha da fraternidade, problematizou a violência de gênero e o machismo. Tivemos contato também com Alexandre Almeida, um jovem de 20 anos, residente na cidade, que trabalhou durante cinco anos como liderança juvenil no programa *Selo Unicef* (terceiro grupo). Além disso, também estabelecemos um diálogo com Francisca Aurilane, líder do grupo de quadrilha junina *Flor da juventude* (quarto grupo).

As vivências e as conversas realizadas em *Codó* foram relevantes para identificarmos questões importantes que estiveram presentes nas reflexões de todas as lideranças jovens com as quais conversamos: **1.** O fato de a cidade ser permeada por muito preconceito racial e em relação às outras manifestações religiosas que não sejam a cristã, ou seja, protestante ou católica. **2.** A falta de oportunidade de trabalho e de educação, o que acarreta forte fluxo migratório para outros estados brasileiros; **3.** A falta e/ou dificuldade de acesso à internet e o trabalho de má qualidade ofertado pelas operadoras de telefonia na cidade; **4.** O fechamento de algumas escolas na cidade e de centros de formação profissional, como o *Senac*, e o fato de que muitos jovens precisam se deslocar diariamente para a cidade mais próxima, *Caxias*, a 104 km de Codó, para realizarem seus estudos superiores, já que a cidade tem campus da Universidade

Federal do Maranhão - *UFMA*[46], da Universidade Estadual do Maranhão - *UEMA*[47] e do Instituto Federal do Maranhão - *IFMA*[48], mas a oferta de cursos é pouca.

O fechamento de escolas e a falta de ampla oferta de cursos superiores na cidade de *Codó*, acaba acarretando, segundo os jovens ouvidos, em um intenso fluxo migratório para diversas cidades brasileiras, especialmente para a vizinha *Teresina - Piauí.* Sobre isso, Alexandre (2018) enfatiza que:

> (...) Não é só também a questão do estudo, mas questão também de saúde, né? Você vê uma migração absurda de jovens pra estudar. Eu também tive, eu fui pra lá, eu estudei um tempo lá em Teresina, mas aí como teve aqui em Caxias eu aproveitei e fui logo pra Caxias. Tem muita gente, timbirense, codoense, caxiense, que estuda em Teresina, por exemplo, até os 'mais velho', por exemplo, a mamãe, o pai aqui, todo mundo vai pra Teresina, não faz aqui. Infelizmente, a gente não acompanha o desenvolvimento das grandes capitais, então o interior fica mais pra baixo. (ALEXANDRE, 2018, *Codó*).

O jovem também refletiu sobre o desconhecimento de direitos por parte da população codoense e acredita que isso se deva ao fato de que os moradores do interior do estado se "contentarem" com as situações de vulnerabilidade:

> Como eu te falo a gente assim... nós do interior somos muito acomodados, o que tiver pra gente tá bom... não os culpo, mas há uma falta de você saber o seu direito, né? Eu acho que quase ninguém sabe os seus direitos, por exemplo. (...) Então até você saber seu direito né, as pessoas pisam realmente em você. (...) o garçom em bar, todo mundo acha que é obrigado a gente pagar 10% ao garçom, se não tiver expressamente no panfleto ou na coisa, você não é obrigado, `tá` lá do Código de Defesa do Consumidor. Então, todo mundo é passivo em relação às coisas que se impõe, e isso cabe mais pra gente mesmo aqui no interior, infelizmente (ALEXANDRE, 2018, *Codó*).

As problematizações que os sujeitos comunicantes juvenis de *Codó* nos colocaram não poderiam ser percebidas apenas como exposição de demandas, de angústias, de desejos. Os jovens refletiam sobre suas precariedades, questionavam exclusões sociais, raciais, de gênero e políticas, defendiam o direito à participação política, a participação nas narrativas dos meios de comunicação e a ressignificação de práticas e formatos de participação política. Também defendiam reformulações nas narrativas dos meios para que deem conta de juventudes pluridiversas e com diferentes posicionamentos sobre as realidades que os circundam. É preciso

[46] Licenciatura em Ciências Humanas – História; Licenciatura Ciências Naturais (com informações do site UFMA).
[47] Cursos de Graduação em Administração e em Ciências Contábeis.
[48] Cursos de Nível Técnico - Agroindústria, Agropecuária, Informática, Meio ambiente, Agroindústria, Comércio, Manutenção e suporte em informática. Cursos de Graduação. Pós-graduação – Ensino de Ciências e Matemática. Cursos de Graduação.

destacar também que esse contato inicial aproximativo resultou na ideia da criação da página "*fala, juventude*!" na rede social *Instagram*, conforme descreveremos adiante.

Na cidade de *Imperatriz*, além da conversa com 5 grupos juvenis, conseguimos também fazer uma atividade que se configurou como uma *roda de conversa* sobre as problemáticas cotidianas de ser jovem na cidade. Conseguimos dialogar com representantes da *Pastoral da Juventude* (André e Luana[49]); com a liderança da junina *Arrasta pé* (Laédson); com jovens do *Clube do livro* (Igor, Vanessa, Kellen, Március); com uma jovem representante dos *Grupos Juvenis da Igreja Evangélica Aliança* (Lianna), uma das maiores e mais numerosas igrejas evangélicas da cidade; e com uma representante do coletivo *Juventude Anticapitalista – RUA* (Sara) –, que também é membro do comitê de direitos humanos da cidade.

Diferentemente de *Codó*, em *Imperatriz* os jovens relataram maiores contatos com a tecnologia para estudar, para a articulação dos grupos e das atividades. Mas num movimento aproximativo com o que fora demandado na outra cidade, também questionaram a falta de políticas públicas para as juventudes e a falta de apoio e incentivo governamental, as quais fazem com que, por exemplo, muitos grupos artísticos juvenis da cidade não resistam e parem de realizar atividades. Os representantes do *Clube do Livro* destacaram especialmente a falta de locais na cidade para que se possa refletir sobre a importância da leitura e, assim, alcançar mais jovens interessados na temática. Relataram que já precisaram "ocupar" a *Academia Imperatrizense de Letras* como forma de reivindicar a participação em atividades que envolvessem esse segmento na cidade. Também apontaram que alguns setores precisam se reinventar para chegar a um público que é adepto às novas linguagens comunicacionais e que transita em múltiplos espaços. Foi assim que destacaram fazer uso de *memes*, *podcasts* e narrativas alternativas para alcançarem o interesse de outros jovens pela leitura para que façam parte do coletivo, que é aberto e realiza reuniões semanais. Os jovens apontaram que alguns avanços em termos de espaços de lazer foram efetivados na cidade através de melhorias e reformas[50].

As falas convergiram no sentido de identificar o jovem Imperatrizense como um jovem que valoriza a sua cidade e as referências culturais locais, mas muitos apontaram entraves para o exercício do protagonismo e autonomia para os sujeitos. Destacaram um movimento

[49] Para preservar as identidades dos sujeitos comunicantes, apenas o primeiro nome é citado.

[50] A exemplo do parque *beira rio* – antes um lugar marginalizado – e de algumas praças do centro da cidade, mas questionaram que esses espaços continuam concentrados no centro e que oferecem pouca segurança para que sejam ocupados de modo mais efetivo, especialmente com a finalidade de usos tecnológicos e para a conexão de redes de internet.

denominado "Fora VBL[51]", encabeçado pelos jovens, que se colocava contra o transporte público precário da cidade e o aumento do valor da passagem – que é considerada uma das mais caras do Maranhão. Pelo relato dos jovens, movimentos de manifestação para problematizar más condições de transporte e de instituições públicas já foram mais recorrentes e, na maioria das vezes, eram encabeçados pela juventude local:

> Era um movimento a respeito do transporte público, que 'tava' sucateado, isso veio porque justamente a juventude precisava mais do transporte e 'tava' sucateado e a gente precisava fazer alguma coisa. E esse movimento veio da juventude, veio encabeçado pela juventude da UFMA, alguns membros tomaram a frente, gerou muita polêmica, mas a gente conseguiu mudar alguma coisa. 'Teve' outros movimentos também, como o OcupArte, que foi um movimento encabeçado pela juventude a respeito das bibliotecas de Imperatriz que estavam abandonadas. Então a gente ocupou a biblioteca principal aqui de Imperatriz, que é a biblioteca municipal, e a gente fez um movimento social lá, um movimento de arte, um movimento de música, então a gente ocupou esse espaço para reivindicar o direito da gente de ter uma biblioteca (IGOR, 2018, *Imperatriz*).

Sobre a realidade atual da capacidade de mobilização juvenil, os jovens interpretam que falta um maior engajamento para cobrar, dos poderes políticos, atenção efetiva para esse segmento, especialmente em relação à valorização das atividades culturais desenvolvidas por eles na cidade.

O tom de nostalgia perceptível na fala dos jovens releva que muitas iniciativas já existiram na cidade de *Imperatriz* no sentido de tornar a juventude mais envolvida com atividades para além das escolares, dialogando com atividades artísticas e culturais, por exemplo. Ao que parece, são iniciativas que surgem e deixam de existir em um curto período de tempo. É nesse sentido que a jovem Sara (2018) ressaltou em sua fala que "não tem política pública em Imperatriz pra cultura da juventude, porque se tivesse uma política, independente de quem estivesse no governo, tivesse ali uma lei municipal, algo mesmo que fortalecesse, independente disso, da gestão, ia ser algo valorizado e contínuo e não dependente".

O ponto de ligação entre os diálogos estabelecidos nas duas cidades é sobre a "falta". É como se as políticas para as juventudes existissem no papel, mas não chegassem até os jovens ou que não sejam políticas relacionadas a investimentos em arte, cultura e lazer, como se quando o jovem sai do cotidiano escolar, deixasse de ser assistido. As pistas nos levam a refletir que ainda há um silenciamento, uma marginalização e uma normatização dos jovens por parte

[51] Em alusão à empresa que presta serviços de mobilidade urbana na cidade, conhecida como Viação Branca do Leste (VBL) e que, em 2015, destacou-se como a tarifa de transporte público mais cara do Maranhão. https://imirante.com/oestadoma/noticias/2015/04/14/tarifa-de-onibus-em-imperatriz-e-hoje-a-mais-cara-do-maranhao/. > Acessado em 07 de setembro de 2018.

das instituições, de modo que os sujeitos se sentem à margem das decisões, das políticas e dos espaços das cidades.

3.1.3 As observações e os diálogos nas escolas[52]

Nossa terceira entrada exploratória em campo foi realizada no período de 6 a 11 de dezembro de 2018. Estivemos na cidade de *Imperatriz* e realizamos observação na escola *Delahê Fiquene,* situada no bairro *Vila Lobão*, bairro distante a 3,2 km do centro (de acordo com o *Google Maps*), com forte atividade comercial. No período, estabelecemos contatos e conversas com os jovens durante os intervalos de aulas e pudemos começar a seguir os perfis de alguns deles na rede social *Instagram,* rede destacada pela maioria como a mais usada no cotidiano.

Na semana seguinte, nos dias 18 e 19 de dezembro de 2018, estivemos na cidade de *Codó*, na escola *Luzenir Matta Roma*, situada no centro da cidade perto da praça *São Sebastião*, onde fizemos as observações e os contatos iniciais com os jovens. Nosso objetivo nessa entrada em campo era sistematizar algumas informações no sentido de perceber cenários, comportamentos, envolvimentos no diálogo e contato com os meios de comunicação.

As intervenções aconteceram durante os intervalos de aulas, razão pela qual o roteiro inicial desenvolvido para a observação foi adaptado e resumido para tentar observar e interpretar os seguintes movimentos: **1.** Comportamento dos sujeitos observados (corporalidades; movimentos performáticos; utilização de dispositivos tecnológicos – celular, tablet, *Kindle* –; ocupação de espaços; movimentações); **2.** Interação, sociabilidade, diálogos (conversas entre os jovens – sorrisos, toques, negações, cochichos no momento em que eram questionados sobre determinado tema); **3.** Conversas entre os jovens e a pesquisadora (movimentos de aproximação e de afastamento em relação ao diálogo, confrontações, afirmações); **4.** Participação no diálogo (participação através de exposição de ideias; formas corporais afirmativas e negativas frente ao que é dialogado; resistências; aberturas).

De um modo geral, o contato com os jovens nas duas escolas foi marcado pela abertura e pela facilidade de descontração e de diálogo, mesmo com os que se mostravam mais tímidos. É perceptível que falar de redes sociais e das atividades desenvolvidas nelas atrai o interesse de muitos. Dos 35 jovens ouvidos em *Imperatriz*, nenhum relatou não ter perfil em rede social, e

[52] As observações realizadas nas escolas aconteceram mediante autorização da diretoria das duas instituições de ensino. Embora aqui sejam trazidas algumas questões apontadas durante o processo de diálogo com os estudantes, as identidades dos mesmos são devidamente preservadas. Nesse sentido, seus nomes, idades ou qualquer outro dado que possa identificá-los não são usados.

boa parte deles demonstrou que o *Instagram* é a rede mais usada cotidianamente. Os dias de observação permitiram perceber que o celular faz parte da paisagem e do cenário da escola. Na hora do intervalo, é possível visualizar jovens com fones de ouvido, fazendo alguma ligação com os celulares, tirando *selfies* com os colegas de turma em rodas: todos usando o celular e estabelecendo diálogos uns com os outros. O que não podia passar desapercebido eram os inúmeros "estilos de moda" adotados pelos jovens. As meninas com cabelos coloridos, algumas de tranças, outras usando cachos e algumas com os cabelos crespos naturais.

Em *Codó*, assim como em *Imperatriz*, os jovens relataram preferir o uso da rede social *Instagram*. O acesso à rede social se dá preferivelmente pelo celular. Os jovens ouvidos tanto em *Imperatriz* quanto em *Codó* descrevem a particularidade de terem o celular como um dispositivo próprio para acesso à internet, destinando o computador à função de realizar os trabalhos escolares, sendo percebido, assim, como um dispositivo educacional. Pela mobilidade e facilidade, o celular é como uma parte do corpo. Faz parte dos cenários cotidianos, é usado para o acesso rápido e em tempo real às redes sociais. Já o computador fica guardado em casa e serve como um instrumento para a aprendizagem de conteúdos escolares.

Junto à rede social *Instagram*, o destaque é dado também para o *YouTube*. No *YouTube*, os jovens costumam acessar canais de comediantes, como Whindersson Nunes[53], segundo alguns relatos, para estudar sobre assuntos escolares. O audiovisual, segundo comentam, possibilita uma linguagem mais fácil e acessível para a compreensão de algumas temáticas das disciplinas. Além desses dispositivos, o *WhatsApp* também é destacado como importante e muito utilizado no cotidiano, com destaque para a criação de grupos nos quais as turmas trocam informações sobre conteúdos das disciplinas, dúvidas sobre as aulas, entre outros assuntos.

Os jovens de *Codó*, mais que os de *Imperatriz*, problematizaram de modo mais efetivo a segurança na rede. Falaram dos cuidados tomados cotidianamente para observar "com quem se fala" e para denunciar perfis em redes sociais que consideram "*fakes*" ou "perigosos". Tentam evitar a disponibilização de muitos dados nas redes sociais, sobretudo o endereço de casa. Um elemento interessante sobre essa problemática da segurança em rede é que alguns jovens das duas cidades relatam deixar seus perfis em redes sociais "fechado", de modo que só quem é conhecido pode acessar o conteúdo de seus perfis. Por outro lado, alguns jovens relatam

[53] Comediante piauiense conhecido nacionalmente pelos seus vídeos postados na plataforma *YouTube*. É considerado o maior *youtuber* do mundo, pela quantidade expressiva de inscritos no seu canal: 41.2 milhões.

que deixam o perfil aberto porque ele se constitui como um espaço relevante para falar sobre "negritudes" e sobre religião, como uma maneira de "evangelizar" os seguidores.

Um elemento que merece destaque na fala dos jovens é que alguns veem as redes sociais como uma possibilidade de "fuga juvenil". Em meio a tantas pressões e espelhos de conduta social que a sociedade formata para os jovens, as redes sociais permitem que eles possam falar de si, expor ideias, opiniões, compartilhar modos e estilos de vida que constituem suas identidades, narrando a si mesmos. Alguns veem as redes sociais como espaços para se aproximarem e acompanharem as blogueiras e as celebridades que admiram. Destacaram a atividade de fazer *prints* e compartilhá-los, junto aos memes, com os amigos.

Durante a visita de observação e contato na escola em *Codó*, os jovens de uma das turmas de 1 º ano do ensino médio nos fizeram o convite para entrar na sala de aula, que não havia professor no momento. Fizeram uma roda com as cadeiras, em que pudemos explicar sobre a pesquisa de tese e conversar com eles durante uma hora sobre os temas previamente pensados e sobre as demandas, angústias e problematizações que eles foram colocando sobre "ser jovem" na cidade de *Codó* e no *Brasil*. Acreditamos que, pelo fato de a roda de conversa ter sido estimulada por eles, seria interessante deixá-los problematizar o que quisessem.

Em *primeiro lugar*, os jovens destacaram o problema das instituições têm para "ouvir o que o jovem tem a dizer". Segundo eles, muitas vezes o jovem é visto como "criança", é constantemente silenciado e caracterizado como incapaz de ter demandas suficientemente importantes. Os jovens destacaram o *adultocentrismo*, ou seja, a ideia e a função de cuidar do sujeito jovem para que ele se torne um adulto padrão, que corresponda a modelos de adultos que são socialmente aceitáveis. Há uma tentativa de socializar o jovem com a temporalidade do futuro, como se a dimensão que estão vivendo fosse apenas uma etapa de passagem, transitória. Os sujeitos questionaram o fato de as demandas juvenis sempre são planejadas sob um prisma de futuro, nunca pela percepção do presente. A escola, para eles, é observada em diálogo com o que propõe Dayrell (2003): um espaço de contradição e de ambiguidade que impõe aos jovens a difícil tarefa de construir e pôr em diálogo e em sintonia a dupla condição de "ser jovem" e "ser aluno". Muitas vezes, para ser o "bom aluno" é preciso que os jovens se enquadrem nas normas que lhe são impostas e que ajam de tal forma para não serem excluídos. Isso coloca em evidência a distância percebida entre a formação escolar e a realidade juvenil, que é diversa e desigual.

Os jovens de *Codó* apontaram que as instituições e a sociedade, de uma maneira geral, ainda observam os jovens através de um ideal de adulto. Não se percebe o jovem enquanto sujeito nem como uma dimensão social que é importante política e socialmente, apenas os

inserem numa categoria de transição, como uma etapa temporal para se tornarem adultos. Essa temática nos faz lembrar das análises realizadas por Le Breton (2018) sobre o que a temporalidade significa para o jovem. Segundo o autor, a *temporalidade* traz como sentido ao jovem – o futuro – os projetos, o ideal de se tornar adulto e as certezas que essa dimensão etária deve trazer. É assim que, para os sujeitos juvenis, o *espaço* se constitui como mais significativo na sua constituição enquanto sujeitos. A possibilidade de "deslocar-se de um lugar para o outro" traz a eles a sensação de que podem controlar sua travessia, não se fechando nem se definindo em um único espaço, fixo e acabado (LE BRETON, 2018, p. 88).

As redes sociais também são apontadas com um espaço propício para a sociabilidade. Elas servem para falar com os colegas sobre memes, para "quebrar o gelo" e para fugir da timidez. Os meninos apontam que as meninas postam mais nas redes sociais, fazem mais *selfies* e postam mais fotos do cotidiano. Para os jovens, o celular é parte constituinte do cotidiano, um objeto particular que "gera ciúmes". Por mais que compartilhem fotos nas redes sociais, há, no celular, armazenadas, as fotos que são privadas, que só o dono do celular pode ver e que não permite que os outros vejam. Assim, apostam no uso de senhas para proteger a privacidade, sendo impensável emprestar o celular para um colega. Os sujeitos também destacaram os contatos "intergeracionais" sob o prisma da tecnologia. Denominam os aparelhos de celular dos pais como "de botãozinho", em referência a serem aparelhos de geração mais antiga, sem *touch screen*, fabricados antes dos *smartphones*. Relatam que os pais e os avós usam mais os aparelhos para ligações, sem utilizar outras funcionalidades que eles têm. Ressalta-se que, dentro dessa dinâmica de possuir um dispositivo de última geração, o celular também pode ser um instrumento de exclusão.

Martín-Barbero (2017, posição 2347 do *Kindle*) teoriza que estamos diante de uma realidade em que os jovens se definem pela conexão ou desconexão como sentidos para estarem ou não incluídos no mundo. O "mundo audiovisual e tecnológico" atua como um sistema de coesão juvenil e também de divisor social, demarcando diferenças em relação às conectividades.

Na fala dos jovens, torna-se perceptível que, para eles estarem incluídos nos grupos e nas redes sociais digitais, é preciso ter um celular que suporte programas "mais pesados", a exemplo do *Instagram*, e que também suporte o aplicativo de conversas *WhatsApp*. Vários jovens relataram que, quando possuíam celulares de geração inferior, como o "de botãozinho", eram excluídos pelos colegas, o que oferece pistas para compreender a necessidade do consumo tecnológico por parte desses sujeitos. Isso é algo que faz lembrar os estudos de Daniel Miller (2013), quando observou os usos dos celulares e da internet pela população da Jamaica. O autor

destaca o celular como um adereço de moda, do qual se muda a "capinha" para combinar com a roupa e o estilo do usuário; isso também é perceptível nos usos dos celulares pelos jovens de *Codó* e de *Imperatriz*.

Os sujeitos comunicantes juvenis ainda problematizaram as políticas públicas e os auxílios para as juventudes que, segundo eles, são ineficazes. Como a baixa quantia da Bolsa Escola – auxílio destinado à compra de material escolar – e, especialmente, a falta de atuação do poder municipal no sentido de oferecer aos jovens da cidade mais espaços de lazer e cursos de qualificação. Em relação ao contato e à representação pelos meios de comunicação, salientam que consideram a linguagem da TV "ultrapassada e monótona" e que pouco ou nada fala sobre temáticas que interessem ou que reflitam sobre o cotidiano juvenil. Mesmo assim, destacam que gostam de programas como o "Profissão Repórter" que, segundo eles, apresenta uma linguagem mais atual, feita e pensada para os jovens, inclusive com o jovem sendo protagonista do processo de produção da reportagem.

Essa nova entrada em campo foi desestabilizadora no sentido de perceber e dialogar de modo mais concreto, cuidadoso e também reflexivo com as pluridiversidades juvenis, sobretudo na tentativa de desconstruir ideias prontas e fechadas sobre o que iríamos encontrar. As observações nas escolas permitiram analisar o modo como o celular faz parte e constitui o cenário cotidiano dos jovens, além de estimular o consumo e possibilitar narrativas cotidianas em tempo real num processo de conexão que não cessa, mesmo que estejam em sala de aula. De acordo com os relatos ouvidos, o dispositivo é compreendido e usado pelos jovens como um instrumento de comunicação, uma ponte de contato com o mundo e como uma ferramenta que possibilita narrativas e escritas cotidianas de si em tempo real e de fácil acesso.

É nas postagens das redes sociais, em especial do *Instagram*, que os jovens podem contar o que aconteceu no dia, postar fotos nos locais da cidade que frequentam e se sentirem inseridos na lógica social, atuando como querem, assumindo os simulacros que almejam e reconstruindo suas identidades.

O consumo como uma dimensão da cidadania (GARCÍA-CANCLINI, 1999) também é percebido na análise e na conversa com os sujeitos comunicantes juvenis. Isso pode ser visto na necessidade de se ter tecnologia de última geração, observada no uso de celulares que ofereçam múltiplas funcionalidades para terem perfeito acesso às redes sociais e não serem excluídos dos grupos, assim como é percebido no consumo das redes como instrumento potente de visibilidade, nos símbolos que são criados e ressignificados, nos filtros usados em fotos e nos vídeos que são gravados e postados em tempo real nos *stories* do *Instagram*. É uma

narrativa comunicacional que se torna mais efetiva, mais concreta, mais próxima do jovem, na qual ele pode ser protagonista.

É preciso destacar, como exposto no quadro que representa o mapa sequencial das atividades exploratórias desta investigação (**disponível no final do capítulo**), que cada aproximação aos sujeitos comunicantes e às realidades concretas fora importante para construir pistas, reconfigurar caminhos, pensar em novas espacialidades, desenvolver novas percepções e sensibilidades. Também foram importantes para redefinir o problema central, os questionamentos norteadores e os objetivos da investigação da tese.

Foi assim que as trilhas e as processualidades das aproximações exploratórias nos motivaram a assumir o desafio e o compromisso de estabelecer um foco analítico de raça e de gênero na investigação. Esse compromisso epistêmico-metodológico se tornou visível e necessário nas falas, nas problematizações e nas reflexões feitas pelos sujeitos com quem tivemos contato nas cidades e nas observações propostas no seminário de tese, realizado em novembro de 2018, no qual a questão racial foi apresentada e percebida pelos professores e colegas de curso como importante de ser problematizada. A decisão pelo novo foco foi empreendida quando, para ampliar a contextualização da tese, partimos em busca de mapear programas que atendessem às juventudes das duas cidades, tentando dialogar e confrontar as falas dos jovens sobre a falta de incentivo do poder público municipal para a efetivação de atividades de cultura e lazer.

Foi então que, buscando esses dados, deparamo-nos com o programa *Plano Juventude Viva*, que objetiva prevenir a violência contra a juventude negra no Maranhão, ampliando os direitos dessa população. Esse dado e as pistas que as trilhas contextuais nos mostraram se constituíram como elementos fundamentais para que o foco da tese fosse alterado para a *investigação da produção de cidadania comunicativa por mulheres negras do Maranhão no Instagram.*

3.2 Pesquisa da pesquisa

A processualidade metodológica que compreende a pesquisa da pesquisa se constitui como uma mirada teórico-metodológica para investigar as produções no campo da comunicação, sobretudo pesquisas já realizadas sobre a temática, os objetos e o problema que nos propomos a investigar. Isso possibilita a percepção de avanços, lacunas, caminhos e trilhas a serem seguidos ou reformulados, reorganizados. Essa ação, segundo Bonin (2008, p. 123), permite avançar no que foi estudado “com e a partir” das pesquisas que tomaremos como base.

Bonin (2008) propõe que efetuar um mapeamento amplo, geral, crítico e reflexivo dos estudos realizados permite que o pesquisador estabeleça contato com elementos que o ajudarão na formulação da problemática, nos objetivos e na sua própria construção como sujeito. A pesquisa da pesquisa possibilita, ainda, contribuições propriamente metodológicas no sentido de "oferecer inspirações e elementos para arquitetar métodos e procedimentos constitutivos da investigação em processo" (BONIN, 2008, p. 123). O pesquisador entra em contato com experimentos, realiza testes e constrói novos caminhos a partir dos que foram trilhados por outros autores, usando-os como ponto de partida para a construção dos seus movimentos particulares, voltados para os objetivos da investigação que tem desenvolvido e para as realidades que circundam o trabalho de pesquisa.

A etapa de pesquisa da pesquisa se baseia em recortes, criação e formulação de categorias que não se propõem fechadas e que podem originar outras categorias conforme as demandas que surgem. São escolhidas palavras-chave que permitem selecionar as investigações que mais se aproximem dos nossos interesses; em seguida, são estabelecidos recortes temporais, os quais devem ser justificados. Tanto os recortes temporais quanto as palavras-chave também vão sendo reformulados a cada contato com as investigações de interesse (MAZER; WOTTRICH, 2018)[54].

Os bancos de dados visitados para essa etapa de amadurecimento da investigação foram o banco de teses e dissertações da CAPES – dos anos 2013 a 2018[55] – e os anais da Compós – de 2010 a 2018. É importante destacar que, inicialmente, a pesquisa de tese partiu de um contexto macro, que tinha por objetivo abordar usos e apropriações de redes sociais por jovens do Maranhão e o exercício de cidadania comunicativa. As aproximações exploratórias foram mostrando complexidades dos contextos concretos e conduziram ao desafio de partir de contextos macro para compreender trilhas e processualidades que são micro. Assim, as buscas nos bancos de dados, alicerçadas inicialmente em 14 palavras-chave[56], aos poucos foram sendo

[54] Reflexões produzidas durante uma oficina sobre "delineamento e execução do estado da arte na pesquisa em comunicação", ministrada pelas duas docentes no III Seminário Discente do PPGCOM – UFRGS, outubro de 2018.

[55] Algumas pesquisas realizadas antes dos anos de referência citados não tinham link de acesso. O sistema informava que tais investigações haviam sido realizadas antes da Plataforma Sucupira e, por isso, não estavam disponíveis para download.

[56] O primeiro teste foi realizado no banco de dados da Compós e contou com a busca de palavra por palavra, o que se mostrou ineficaz, já que muitos trabalhos ficaram de fora, o que possibilitou a percepção de que são melhor alcançados através do agrupamento. Inicialmente, as palavras buscadas foram: 1. Midiatização. 2. Usos e apropriações midiáticas. 3. Internet móvel. 4. Dispositivos móveis. 5. Cidadania comunicativa. 6. Cidadania cultural. 7. Culturas Juvenis. 8. Mulheres negras. 9. Jovens negras. 10. Redes sociais. 11. Instagram 13. Cidadania. 14. Juventudes. Palavras foram sendo acrescentadas à medida que os trabalhos buscados apresentavam palavras que não eram usadas na busca inicial.

agrupadas e interseccionalizadas para atender aos interesses da investigação e para filtrar os resultados alcançados nas buscas, de modo a estabelecer um diálogo mais coerente entre o que se procurava com a realização dessa etapa.

Essa etapa de pesquisa da pesquisa foi refeita após o seminário de tese (realizado em novembro de 2018) pelo fato de que a entrada de campo realizada em dezembro de 2018, junto ao acompanhamento das narrativas dos jovens na rede social *Instagram* de modo mais cotidiano e sistemático, nos apontou para a necessidade de redirecionamento do foco da investigação para dar conta da abordagem de raça e de gênero como dimensões para investigar as culturas juvenis do Maranhão. Com esse recorte definido, ampliamos as palavras-chave usadas nas buscas, assim como também nos debruçamos sobre as interseccionalidades fundamentais.

No banco de dados da CAPES, a primeira busca foi desenvolvida em torno do grupo de palavras-chave: *midiatização*; *usos*; *apropriações midiáticas*. Ao todo, o sistema de busca apresentou 5.518 termos que dialogavam com esse interesse. As principais universidades destacadas pelo sistema como produtoras de investigações envolvendo os temas foram: USP, PUC-SP, UFRJ, PUC-RS, UFF, UNISINOS, UFPE, UFBA, UFC e UFRN. No entanto, é preciso ressaltar que foram aplicados os seguintes filtros para melhorar processo de busca das investigações: **1)** área do conhecimento: comunicação; **2)** área de avaliação: comunicação e informação; e **3)** área de concentração: comunicação, comunicação e sociedade, processos comunicacionais, comunicação midiática e comunicação e cultura. Embora a quantidade de pesquisas buscadas seja extensa, muitas delas não dialogavam com os termos buscados. Das 20 páginas disponíveis, apenas as primeiras 10 trouxeram resultados relevantes para o que era buscado.

Oito pesquisas produzidas em diferentes universidades foram selecionadas nesta primeira busca. Além dos termos buscados, elas apresentavam interseccionalidades com os temas *Juventudes, Redes sociais, Instagram, Cidadania*, os quais correspondem a termos que dialogam com os objetivos da investigação de tese. As teses e as dissertações lidas problematizavam atravessamentos e apropriações de mídias digitais e apontavam para a necessidade de movimentos de entrecruzamento entre as esferas *on* e *offline* para melhor compreender os processos. As processualidades metodológicas encontradas nas pesquisas de Tomazetti (2015), Saggin (2016) e Bolzani (2015) destacam entradas e reconhecimento de campo *offline* e reflexões sobre os processos desenvolvidos e sustentados em ambientes *online*. As três pesquisas optam por estratégias *multimetodológicas*. No caso de Saggin (2016), isso se deu valorizando saberes e conhecimentos dos sujeitos coparticipantes da pesquisa.

As dissertações de Orlandini (2016), Saggin (2016) e Lula (2018) permitem observar os atravessamentos midiáticos e comunicacionais em cotidianos de jovens através de experiências de educomunicação, nas quais os jovens podem debater, dialogar e refletir sobre os sentidos e a lógica de participação cidadã. Junto a essas investigações, o texto de Sousa (2015), *Imagens das juventudes: uma mirada sobre o comportamento midiático-digital dos jovens de Bauru*, ao mesmo tempo que problematiza as práticas de comunicação de jovens em ambiente digital e as trocas entre gerações parece fundamentar o recorte de juventudes por meio de uma mirada etária, levando em consideração a classificação do Estatuto da Juventude (jovens de 15 a 29 anos). Ademais, não deixa claro outros recortes importantes nem que as juventudes podem (e devem) ser investigadas para além da faixa etária como único elemento constitutivo.

O segundo grupo de palavras-chave buscado na plataforma compreendeu a junção desses três eixos: *Culturas juvenis*; *mulheres negras*; *juventudes*. Para este segundo grupo, optamos por ampliar o processo de filtragem por entendermos que envolve discussões importantes em áreas para além da comunicação, a exemplo da sociologia e do serviço social. Então, essas três áreas de conhecimento foram buscadas, o que resultou num total de 1.036 produções, entre teses e dissertações. Os trabalhos são originados de diversas universidades, com destaque da plataforma para a PUC-RS, a UFPE, a UFPB, a PUC-SP e a USP. Do período de 2014 a 2018, foram selecionadas 21 pesquisas, das quais buscou-se ressaltar as que apresentavam maiores ligações com os eixos que são objetivos da investigação desta tese. Os textos abordam, de um modo geral, as táticas de resistência dos sujeitos juvenis através da cultura e de dispositivos móveis, com acesso e presença nas redes sociais. As estratégias metodológicas são diversas, envolvendo observações e mergulhos etnográficos nos ambientes digital ou analógico. A entrevista semiestruturada e em profundidade merece especial menção, por ser utilizada em quase todas as pesquisas lidas. No entanto, por se tratarem de investigações que envolviam jovens, notamos uma falta de maiores descrições sobre como as entrevistas foram realizadas, até que ponto elas eram flexíveis, sobre os arranjos usados para fazer com que os procedimentos dialogassem e como eles atuaram na reformulação do problema e na confrontação teoria-empiria.

O conjunto de palavras-chave permite separar as pesquisas produzidas em dois eixos fundamentais: **1.** Representações e construções identitárias juvenis através do consumo e **2.** Marginalização, segregação e tentativas de resistência das juventudes negras. No primeiro eixo, Bezerra (2014), Bras (2016), Araújo (2018), Sá (2017), Silva (2018) e Ferreira (2017) constroem produções que refletem sobre o consumo juvenil, a simbologia e o fetichismo pelos estilos de vida que almejam alcançar, como nas investigações que têm como foco o funk

ostentação e a produção de celebridades em ambientes digitais, a exemplo do *YouTube*. O consumo é entendido como uma tática que faz com que os jovens exercitem a cidadania cultural, tensionando os contextos sociais nos quais estão inseridos e buscando se situar por meio da discussão sobre arte e resistência que surge das periferias, confrontando naturalizações e representações midiáticas. As teses e as dissertações destacadas fizeram uso, em sua maioria, de grupos focais, entrevistas e acompanhamento/observação/inserção em redes sociais para acompanharem as narrativas dos jovens. Também foram realizadas análises de letras de músicas e de videoclipes, a exemplo das investigações sobre juventudes e o funk ostentação em São Paulo.

Em referência ao segundo eixo, Oliveira (2016), com a dissertação intitulada *O lugar das jovens negras no contexto escolar em Campina Grande – PB: raça e gênero*, problematiza o papel das escolas na construção de identidades étnico-raciais, levando em consideração as vulnerabilidades que fazem parte do cotidiano das jovens negras. Através da escuta das jovens, a pesquisa buscou mapear como essas sujeitas, de 15 a 29 anos, enxergam o contexto escolar e as relações de raça e gênero. A autora destaca os avanços em visibilidade para travar debates raciais, como as narrativas de *bloggers*, *youtubers* e influenciadoras digitais negras, mas ressalta a necessidade de leis e políticas que tornem mais efetivos e acessíveis os espaços educacionais para a população negra e que a vejam para além de estereótipos e preconceitos.

Costa (2017) e Rodrigues (2017) problematizam o racismo, a marginalização e as violências cotidianas sofridas pelas jovens negras nos sistemas policiais e socioeducativos brasileiros. Através de entrevistas com adolescentes e funcionários de centros socioeducativos em Porto Alegre e Niterói, Rodrigues (2017) mostra o quanto as adolescentes que vivem nesses espaços são invisibilizadas e pouco problematizam questões de raça e de racismo que fazem parte de seus cotidianos. Fora do sistema, há poucas ofertas disponibilizadas pelo Estado para a proteção social dessas sujeitas. No mesmo sentido, Costa (2017), por meio da realização de grupo focal, observação, relato e análise documental, entende que a mídia é responsável por perpetuar a marginalização de corpos negros e os discursos negativos sobre as juventudes negras. Os corpos negros, na visão da autora, são usados como instrumento para legitimar a violência policial contra essa população. A autora defende que o combate ao racismo também passa pela desestigmatização dos corpos negros.

O terceiro grupo de palavras-chave buscado no banco de dados da CAPES compreendeu os seguintes termos: *Cidadania comunicativa*; *Cidadania cultural*. Do período de 2013 a 2018, 1.653 trabalhos foram apontados pela busca, referentes a teses e dissertações desenvolvidas na área de conhecimento comunicação. As principais universidades que

figuraram na produção do conjunto de palavras-chave foram a PUC-SP, a USP, a UFG, a UNISINOS e a UFRJ. Treze pesquisa foram selecionadas em virtude de maior aderência com os objetivos desta tese e pelas interseccionalidades que apresentavam. Os principais aportes teóricos se sustentam nos estudos de Adela Cortina, Carvalho, García-Canclini e Manuel Castells. Participação, existência, reconhecimento, exposição e relatos de demandas em redes sociais são, de um modo geral, as discussões que acompanham essas pesquisas. Além disso, há algumas interseccionalidades, como reflexão sobre navegabilidade e vigilância, comunicação comunitária, liberdade de exposição de corpos, ações afirmativas e representação dos negros e o tensionamento do consumo como elemento potente para o exercício de cidadania. A combinação de procedimentos e técnicas metodológicas é percebida nesse eixo com a mescla entre estratégias de observação, pesquisa etnográfica e netnográfica, experiências cartográficas, grupos focais e entrevistas em profundidade.

Saraiva (2015), através da pesquisa intitulada *Notícias sobre Minorias no Censo 2010: comunicação de estatísticas públicas para o fortalecimento da cidadania*, objetiva, por meio de análises de releases e de notícias sobre o censo de 2010, verificar de que maneira a narrativa midiática sobre os dados expostos no documento contribuíram ou não para o fortalecimento da cidadania de minorias no Brasil. A autora conclui que a mídia privilegia dados demográficos ao invés de empreender um debate social mais amplo sobre questões que envolvem a vulnerabilidade, as desigualdades econômicas e os processos de subordinação e exclusão político-cultural de determinadas populações.

Lima (2017) e Ferreira (2013) investigam, em suas dissertações, a participação e a visibilidade potencializada pelos aplicativos digitais. A pesquisa de Lima (2017) analisa as novas formas de comunicação entre Estado e sociedade pelo uso de *smartphones*. O guia de aplicativos do Governo Federal foi usado para mapear entraves e possibilidades para a promoção da cidadania. A autora chega à conclusão de que os aplicativos são dotados de consistência técnica e um relativo potencial de interatividade, mas são ferramentas que pouco geram possibilidades de soluções práticas para as demandas cidadãs, não fortalecendo os processos de participação política.

Já Ferreira (2013) investiga o reforço de cidadanias e construções identitárias em ambiente digital por meio da história de Isadora Faber, uma adolescente de 13 anos que criou uma página no *Facebook* para relatar o cotidiano escolar e as deficiências da educação pública tendo como foco a escola em que estudava, em Santa Catarina. O caso ganhou repercussão na mídia tradicional e, segundo Ferreira (2013), constitui-se como um exemplo das perspectivas e novas formas de expressão e conversação que as redes sociais potencializam.

A tabela abaixo representa, de modo quantitativo, o número de pesquisas analisadas por grupos de palavras-chave em cada universidade e o total de pesquisas observadas no banco de dados da CAPES. Ressaltamos que as pesquisas selecionadas para observação de modo mais criterioso são teses e dissertações que mais dialogam e problematizam temas comuns, similares e próximas à investigação desta tese que estamos desenvolvendo.

Quadro1 – Resultado de buscas no banco de dados da CAPES de 2013 a 2018

Universidades	Intersecções com o grupo de palavras-chave (teses e dissertações CAPES de 2013- 2018)			**Total de pesquisas por universidade**
	Midiatização, usos e apropriações midiáticas	Culturas juvenis, mulheres negras, juventudes	Cidadania cultural, cidadania comunicativa	
UFPR	1	-	-	1
UFU	1	-	-	1
UNISINOS	2	1	3	6
Universidade Estadual Paulista	1	-	-	1
ESPM – SP	1	-	1	2
Universidade Júlio Mesquita Filho	2	-	1	3
UFSM	1	1	-	2
Universidade Estadual da Paraíba	-	1	-	1
UFPE	-	2	1	3
UFC	-	2	-	2
PUC SP	-	2	-	2
PUC RJ	-	2	-	2
UNIP	-	2	-	2
UFG	-	1	3	4
UFPB	-	1	-	1
PUC RS	-	1	-	1
PUC RJ	-	2	-	2
UFRPE	-	2	-	2
UFJF	-	1	-	1
UFRJ	-	-	1	1
USP	-	-	1	1
UMESP	-	-	1	1

UNB	-	-	1	1
Total por temática	9	21	13	Total: 43

Fonte: Elaborado pela autora.

Além do banco de dados da CAPES, as buscas para a realização da pesquisa da pesquisa também se efetivaram no banco de dados da Compós. Assim como as buscas no banco de dados da CAPES, buscou-se, inicialmente, palavra por palavra e, em seguida, grupos de palavras como uma estratégia para alcançar um maior número de GTs e de pesquisas.

No banco de dados da Compós, foram identificados, entre os anos de 2010 a 2018, 51 artigos[57] para pensar três eixos de palavras-chave (destacados no Quadro 2) e outras interseccionalidades. No entanto, após a leitura prévia dos artigos, foi percebido que apenas 16 deles dialogavam com os objetivos, a temática central da nossa investigação de tese e as perspectivas teórico-metodológicas que defendemos. A esses 16, detivemos uma leitura mais atenta e cuidadosa no sentido de compreender o modo como os eixos buscados por meio das palavras-chave são trabalhados em diferentes perspectivas e em pesquisas realizadas por diferentes PPGs e estados brasileiros.

Os artigos analisados tratam, de uma maneira geral, de reflexões sobre as complexidades das relações de comunicação na contemporaneidade, em que os dispositivos tecnológicos assumem papéis potentes para pensar em pontes para o exercício da cidadania e para dar visibilidade aos sujeitos. Autores como Martín-Barbero, García-Canclini, Manuel Castells, Boaventura de Sousa Santos, Michel de Certeau, Bruno Latour e Adela Cortina são os mais usados para discutir interfaces entre comunicação, cultura, cidadania e tecnologias. As reflexões trazidas nos textos problematizam a necessidade de perceber a multidimensionalidade dos contextos concretos nas investigações, bem como a necessidade de diálogos, arranjos e estratégias metodológicas.

Dentre os artigos buscados no banco da Compós, destacamos três que mais dialogam com as problematizações que temos elaborado em nossa investigação. Os artigos transitam entre os três eixos de análise e refletem o contexto de midiatização e os deslocamentos necessários para problematizar relações comunicacionais e culturais diante de contextos complexos. Maldonado (2011) defende deslocamentos na compreensão do conceito de cidadania, levando em consideração que as cidadanias também se efetivam pela autonomia,

[57] É importante frisar que os artigos foram buscados através de palavras-chave no sistema de busca da Compós. É possível que possam existir mais trabalhos que abordem as temáticas que nos interessam, mas, pela busca, não foram encontradas, seja porque não usavam as palavras que utilizamos para a busca, seja porque o sistema pode ter apresentado falhas no momento da busca.

pela dialética entre os diferentes saberes e pela valorização desses saberes através da realização de pesquisas críticas e éticas que valorizem a multilética e a produção metodológica reflexiva. Lacerda (2013) destaca que as pesquisas em comunicação entendem a cidadania como resultante de ação e, assim, compreende a importância do contexto sobre a efetividade e a configuração das práticas comunicativas desenvolvidas. Maldonado (2011) interpreta que ampliações no conceito de cidadania são fundamentais para perceber as iniciativas políticas da sociedade civil para além do sentido de política tradicional, refletindo uma política cotidiana, que ainda se configura como uma realidade almejável.

Saggin e Bonin (2016) também dialogam com os autores supracitados quando refletem sobre a midiatização diante de intensos processos de digitalização que configuram novas práticas e formatos midiáticos e comunicacionais. Defendem a necessidade de observar os avanços da internet não apenas por meio do prisma integrador, o que se torna perigoso. Junto às políticas de acesso e de transparência de dados, há que se problematizar os ambientes de vigilância, a lógica dos algoritmos e os controles invisíveis. As autoras debatem as particularidades desse contexto para propor a investigação de que, diante das novas tecnologias, os processos comunicativos permitem novas maneiras de se situar no mundo e de ter contatos culturais, e essas dinâmicas incitam perceber, por exemplo, as culturas juvenis diante de construções identitárias que se estabelecem em processualidades complexas.

A complexidade dos cenários dos processos de comunicação contemporâneos também é analisada no texto de Cogo e Brignol (2011), intitulado “Redes sociais e os estudos de recepção na internet”. As autoras acreditam que as redes sociais atuam reconfigurando as mediações e a organização social, fazendo emergir identidades plurais decorrentes de múltiplos espaços de interação que atravessam os processos comunicativos dos sujeitos. Assim, diante dessa realidade, os polos de produção e recepção se movimentam em caminhos de aproximação e rearranjo. A multiplicidade de formas de produção de conteúdo deve ser interpretada como espaço para experimentação comunicativa.

O quadro com as pesquisas identificadas no site da Compós pode ser visualizado na abaixo:

Quadro 1 – Banco de dados Compós de 2010 a 2018

Palavras-chave buscadas	**Quantidade de resultados**
Midiatização, redes sociais, sociedade em rede, dispositivos móveis	27

Cidadania, Cidadania Cultural, Cidadania Comunicativa	21
Juventudes, Mulheres negras, culturas juvenis	3

Fonte: Elaborado pela autora.

As investigações buscadas, lidas e analisadas, além de apontarem para novas perspectivas e vieses de problematizações dos eixos que circundam e atravessam nossa investigação, também apontaram o cuidado para justificar recortes, situar os problemas de investigação e os objetivos de modo objetivo, questionar contextos e compreender processos de arranjos e diálogos metodológicos.

Em algumas investigações, especialmente as que abordavam questionamentos envolvendo a cultura e a condição juvenil, não havia justificativas claras para o recorte, apenas a designação da faixa etária e o argumento de que se baseavam no Estatuto da Juventude para isso, sem maiores problematizações sobre os contextos e/ou as realidades que atravessam os sujeitos de investigação, aspectos que podem trazer elementos que vão além de uma definição cronológica.

Em relação às investigações que trouxeram o recorte "mulheres e jovens negras", não havia uma clara problematização sobre os silenciamentos que os estudos acerca das culturas juvenis, por exemplo, dedicaram às mulheres – sobretudo às mulheres negras. Também não havia problematização sobre o apagamento epistêmico e acadêmico das epistemologias feministas negras nem sobre a interseccionalidade das opressões de gênero, raça, classe e território que colocam as mulheres negras e periféricas como as que mais sofrem com as desigualdades sociais, econômicas e políticas do país.

Destacamos também que, nos bancos de dados pesquisados, há poucos trabalhos que trazem como elemento de estudo as mulheres negras, juventudes e culturas juvenis, conforme destacado nas tabelas. Isso sinaliza o que, adiante, problematizaremos nos relatos das mulheres que fazem parte desta investigação: o não tensionamento da categoria juventude numa lógica que nos faz refletir sobre a quem é dado o direito de ser jovem no Brasil, a intensa sexualização de crianças e jovens negras e o trabalho infantil doméstico, responsável, ainda hoje, por roubar infâncias e juventudes, principalmente de mulheres e meninas negras.

Poucas produções assumiram a perspectiva de investigações dialógicas e com os sujeitos como coprodutores das investigações. Algumas tratavam os sujeitos como informantes de pesquisa, apenas como dados quantificados, e mesmo trazendo relevantes problematizações se afastavam das processualidades metodológicas que se busca trilhar e amadurecer nesta

investigação de tese. Algumas produções, além de apontarem caminhos, lacunas e perspectivas, serão usadas neste texto como suporte teórico-metodológico e como inspiração para definir caminhos e para justificar escolhas.

Além da busca nos bancos de dados destacados, realizamos uma procura no site da EDUFMA, na seção teses e dissertações, a fim de encontrar investigações que trouxessem os seguintes eixos: *mulher negra*; *população negra*; *cidadania*; *políticas afirmativas; racismo*. Os textos que trouxeram elementos importantes para ajudar a problematizar o contexto que trabalhamos nesta investigação estão sendo usados como parte do referencial teórico.

3.3 Aportes para fundamentar as trilhas exploratórias inspiradas na etnografia em ambiente digital: as exploratórias na rede social *Instagram*

As entradas aproximativas e exploratórias em campo permitiram estabelecer contato com alguns jovens e passar a acompanhá-los em ambiente digital, especialmente na rede social *Instagram*. Em busca de estabelecer sistematizações de análise e de acompanhamento desses perfis em redes sociais, procuramos nos aproximar dos pressupostos trabalhados por Hine (2000; 2015) e Pink *et al*. (2015) para realizar a etnografia digital das narrativas e das escritas de si dos sujeitos, dialogando com os objetivos da tese.

Hine (2000) entende que os trabalhos etnográficos procuram revisar a noção de cultura, fazendo isso a partir de uma mirada multidimensional que não se propõe fechada, já que cada interpretação de um contexto, cenário ou espaço se dá através de olhares que são parciais e seletivos. Assim, é imprescindível refletir que o *objeto etnográfico* diz muito sobre a localização e a vida possibilitada por determinado contexto. Quando as investigações se debruçam sobre a internet, há que se problematizar muito o contexto *digital* do qual os sujeitos fazem parte, sendo necessário também dialogar com as relações que se estabelecem *analogicamente* e verificar como os dois espaços se confrontam, se articulam e se conformam. A internet também precisa ser investigada como um *contexto cultural*, muito mais do que meramente uma tecnologia, oferecendo influência aos contextos locais. Dessa forma, é possível refletir que a etnografia "não deveria ser meramente reduzida à experiência de estar *on-line*. Uma abordagem etnográfica da internet deveria incluir seguramente pesquisas *on-line* e *off-line*" (MILLER e SLATER, 2004, p. 43).

O campo de trabalho na etnografia em ambiente digital é percebido como envolto por múltiplas relações. Ele permite e estabelece diferentes conexões, sem fechar ou delimitar espaços, fazendo perceber que os objetos podem não se situar em limites fixos e fechados. As

etnografias virtuais, termo usado por Hine no livro de 2000, "rompem com a noção de 'espacialidade' nas comunidades, para concentrar-se nos processos culturais ao invés dos lugares físicos" (HINE, 2000, p. 78). Torna-se fundamental quebrar as divisões rígidas e binárias entre *os contextos analógicos e digitais* num compromisso que permita ser ativo com a exploração dos contextos e a interação com os sujeitos comunicantes. Realizar uma *etnografia virtual* "multissituada" e "multi-conectiva" (HINE, 2000) permite que o pesquisador transite por múltiplos espaços de investigação, percebendo a diversidade de contextos e a experiência social dos sujeitos. Miller (2004) também defende uma dimensão do fazer *etnográfico* em ambiente digital que se fundamente na observação, na participação e na aproximação contextuais de modo a conhecer as realidades.

Hine (2000) esboça alguns princípios que se tornam fundamentais para a *etnografia virtual*, embora destaque que eles não devem ser observados como fechados ou como uma verdade absoluta. São, antes, direcionamentos que tomam por base pesquisas já realizadas nesses ambientes e que problematizam tais dimensões. Não se pode perceber o ciberespaço como distante da realidade concreta, pois os contextos de acesso e de manejo da internet são elementos fundamentais para compreender processos, ter flexibilidade de interpretação e ajudar a compreender que cada contexto permite leituras diversas.

As investigações devem levar em conta que a internet pode ser analisada tanto como "cultura" quanto como "artefato cultural" (HINE, 2000), sendo essencial compreender as duas dimensões como conjunto. Assim, estudar a internet permite observar que se atravessam múltiplos espaços de uma única vez. Hine (2000) desenvolve importante reflexão sobre desconstruir a ideia de que se pode realizar uma "etnografia total". Isso permite apreender que as miradas para o objeto são múltiplas, que, a cada novo olhar, esse objeto se modifica, que cada interpretação resulta de um recorte parcial e que o objeto é delimitado pelos limites do etnógrafo (HINE, 2000).

Na *etnografia virtual* (HINE, 2000) também é preciso problematizar a dimensão temporal que situa sujeitos e o pesquisador em múltiplas atividades. Um olhar fundamental deve ser direcionado às interações entre o etnógrafo e os sujeitos comunicantes e entre o etnógrafo e a tecnologia, abordando as reflexões que são feitas, de onde partem as interações e como se dá o acesso e o manejo do pesquisador. A *etnografia virtual* (HINE, 2000) é, nesse sentido, adaptável e flexível. Dessa forma, não há regras fechadas para realizar um trabalho de campo, não existe uma receita pronta nem mesmo os elementos necessários para realizar uma etnografia podem ser vistos assim. A *autointerrogação*, o *questionamento* e a *fuga* a pré-

conceitos são fundamentais nas investigações etnográficas, tal como é sustentado por Hine (2000).

Miller e Slater (2004, p. 46) defendem a ideia de que a *etnografia* deve ser sustentada numa triangulação, que envolve "participação, observação e conversa". Cada investigação assume condições e contextos particulares, os quais não podem ser perdidos de vista pelo pesquisador. Assim, cada objeto e cada contexto devem ser problematizados a partir da relação de um para outro, de modo que, cada investigação demanda um projeto etnográfico específico. De acordo com os autores,

> [...] deve ficar claro que o compromisso etnográfico de "colocar as coisas no contexto" precisa evitar o perigo de reificar o objeto tanto quanto evitar o perigo de produzir um contexto reificado analiticamente. Isso significa desagregar "a Internet" na profusão de processos, usos e "tecnologias" sociais que ela pode compor em diferentes relações sociais ao invés de considerá-la como um "objeto" único com propriedades inerentes que podem, no máximo, ser expressos de formas variadas em diferentes contextos (MILLER e SLATER, 2004, p. 46).

Hine (2015) pontua que, ao longo das décadas, a internet sofreu mudanças radicais. A autora constrói a argumentação tecendo um paralelo analítico-reflexivo a partir das ideias que compuseram seu primeiro livro sobre *etnografia virtual*, publicado nos anos 2000. De lá para cá, os usos e as apropriações da internet foram ampliados e complexificados. No começo dos anos 2000, por exemplo, a internet ainda era restrita a um determinado grupo com maior poder aquisitivo. Com o avançar das décadas, o acesso se tornou mais acessível e difundido, ainda que as disparidades e desigualdades de acesso a redes de banda larga de boa qualidade e de baixo custo sejam uma realidade no Brasil.

Mesmo que o senso de participação e o dinamismo da internet tenham se complexificado significativamente com o advento das redes sociais, Hine (2015) acredita que alguns princípios pontuados nos seus escritos anteriores permanecem compondo um quadro de análise importante. A autora pontua o importante papel desempenhado pelo etnógrafo no processo de construção do campo, que é acompanhado por constante atividade reflexiva. Só com uma visão ampla e complexa dos processos comunicacionais é possível compreender a comunicação mediada para além da instrumentalidade, mas, principalmente, seus efeitos na produção do saber e do sentir. Assim, o papel do etnógrafo é "ativo", "participativo" e "constante", tomando decisões fundamentais para o andamento e a estruturação do trabalho de campo. O último ponto que permanece, segundo a autora, é a compreensão de que a internet é parte integrante fundamental da cultura, é um "artefato cultural" (HINE, 2015, p. 82).

Pink *et al*. (2015) acreditam que as tecnologias de mídias digitais são partes interdependentes na vida cotidiana. Segundo Hine (2015), isso demanda a construção de um horizonte de análise calcado na produção de uma consciência ampla sobre as múltiplas e diversas formas de apropriação e composição de sentidos sobre/na internet.

As experiências de produção de campo na etnografia em ambiente digital se tornaram mais complexas diante da incorporação da internet a diversos dispositivos móveis (PINK *et al*, 2015; HINE, 2015). As decisões sobre estratégias e arranjos no campo se configuram como mais complexas, sensíveis e planejadas. Conduzem ao percurso por caminhos e à compreensão das inúmeras e múltiplas formas de apropriação das redes e dos meios. É nesse sentido que Hine (2015), que antes compreendia e denominava a etnografia realizada na internet como *etnografia virtual,* agora entende que o caráter múltiplo e incorporado da internet na realidade cotidiana e na constituição cultural faz com que a nomenclatura seja posta em confronto: hoje, a autora utiliza a denominação de "etnografia para a internet".

A internet é múltipla e não faz referência unicamente a fenômenos "online". Pink *et al* (2015) acreditam na necessidade de "descentralização" da internet. Compreendem a impossibilidade de separar a mídia das dimensões sociais, culturais e dos processos de vida. Retirar a centralidade da mídia no processo de análise é importante para identificar como ela faz parte do cotidiano dos sujeitos, mas também como os sentidos e os significados são criados a partir de outros aspectos e mediações da vida cotidiana. Os autores entendem a mídia digital como parte constitutiva das relações humanas. Os aplicativos, os telefones e os inúmeros recursos que compõem essas mídias constituem novos aportes nas relações entre os sujeitos: "mesmo quando são conduzidos principalmente online, os relacionamentos não podem ser puramente digitais" (PINK *et al*., 2015, p. 28).

Na perspectiva de uma necessária descentralização das mídias, Pink *et al*. (2015) advogam que os métodos de pesquisa pensados no desenvolvimento da *etnografia* em ambiente digital precisam não estarem centrados no digital. Dessa maneira, a *etnografia* em ambiente digital é, antes de mais nada, uma perspectiva aberta, não limitada, cerrada ou inflexível. Ela se desenvolve diante de uma processualidade que dialoga com a complexidade dos contextos e das relações humanas. Colaborativa, a *etnografia* em ambiente digital também se desenvolve diante da reflexividade: "a prática reflexiva também é considerada uma prática ética na medida em que permite aos pesquisadores reconhecerem as formas colaborativas em que o conhecimento é feito no processo etnográfico" (PINK *et al*, 2015, p. 31).

A *etnografia* em ambiente digital também é um método "não ortodoxo" que desvela novas e "alternativas formas de comunicar" (PINK *et al*, 2015, p. 32). Partindo da percepção

de que as relações humanas com o digital geram saberes e sentidos sobre a vida, o que é produzido por meio de fotografias e vídeos expressam também sentimentos, relacionamentos, constroem materialidades, ressignificam e constroem caminhos alternativos de comunicação (PINK *et al,* 2015).

Além das frentes de entrada de campo presencial nas duas cidades do Maranhão, outros movimentos empíricos e exploratórios foram experimentados como exercícios *transmetodológicos* realizados em ambientes *digital*, permitindo reflexões e tensionamentos metodológicos. Esses movimentos, inclusive, conduziram a uma mudança no foco da tese, que antes estava centrada em investigar usos e apropriações de redes sociais por jovens das cidades de *Imperatriz* e *Codó* no *Instagram*; agora, o foco da investigação é a produção de cidadania comunicativa por mulheres negras do Maranhão, no *Instagram*.

A seguir, contamos um pouco sobre dois experimentos transmetodológicos que foram impulsionados pelos sujeitos com quem tivemos contato nos campos exploratórios presenciais.

3.3.1 O grupo no *WhatsApp*

Ao finalizar a roda de conversa incentivada pelos jovens da escola pública Luzenir Matta Roma, em dezembro de 2018, em *Codó*, solicitamos seus contatos e muitos preferiram disponibilizar o número de *WhatsApp* para que pudesse ser criado um grupo a fim de tratar de anseios, angústias e temáticas juvenis, assim como fizeram na sala de aula quando apresentamos os objetivos da investigação inicial.

O grupo foi criado no dia 25 de janeiro de 2019, uma sexta-feira, e contava com 8 estudantes. Inicialmente, apresentamos o objetivo da pesquisa, relembramos o modo como nos conhecemos, deixamos claro que, a qualquer momento, eles poderiam sair do grupo caso não quisessem fazer parte da pesquisa e frisamos que suas identidades seriam preservadas.

Para maior liberdade e para que o processo fosse compreendido por eles como descentralizado e des-hierarquizado, todos foram cadastrados como administradores do grupo; assim, seriam, livres para inserir os colegas que quisessem fazer parte. De início, os jovens se mostraram interessados e questionaram como participariam da pesquisa, ao que informamos que enviaríamos alguns questionamentos no grupo para que pudéssemos compreender suas percepções sobre determinados assuntos.

O grupo foi criado no dia da tragédia ambiental na cidade de Brumadinho – MG. Por isso, ao invés de iniciar as percepções trabalhando com vídeos, fotos ou memes que pudessem refletir sobre algum aspecto da juventude e/ou da condição juvenil, optamos por problematizar

o acontecimento nacional, o que também como uma forma de perceber se eles estavam acompanhando o acontecimento e através de qual dispositivo. O primeiro assunto posto em debate foi um vídeo de 30 segundos produzido pelo coletivo *Mídia Ninja* com a participação de moradores, biólogos e ambientalistas falando sobre a situação do local. Seis jovens comentaram sobre o assunto dizendo que estavam acompanhando e falavam sobre a triste realidade enfrentada por aquela população, mas não houve maiores engajamentos no sentido de desenvolver um debate.

Na semana seguinte (dia 01/02/2019), postamos um questionamento sobre como eles observavam o consumo e de que modo o consumo fazia parte do cotidiano deles. Duas jovens saíram do grupo e não houve nenhuma resposta. Esperamos que eles se manifestassem de alguma forma, mas não obtivemos retorno. Em seguida, no dia 05/02/2019, resolvemos perguntar se havia alguma dúvida em relação à pergunta, dizendo que havíamos constatado que aquele tipo de interação não chamava a atenção deles e enfatizando que a pergunta poderia ser respondida via áudio, com apenas uma palavra ou com uma imagem. Foi aí que uma jovem respondeu que o que ela mais consumia em termos de mídia eram notícias que estivessem mais em "alta" – como uma recente notícia sobre um idoso *youtuber* que tentava produzir em casa seu primeiro *slime*[58]. A fala da jovem potencializou uma pista para compreender a dinâmica dos jovens nos trânsitos de navegação digital.

O fato de estarem sempre em diálogo e seguindo alguns canais do *YouTube* – como eles mesmos descreveram nas falas – faz com que acompanhem tanto os canais de celebridades quanto o de pessoas desconhecidas que alcançam o status de celebridade pela quantidade de seguidores que vão conquistando. Os vídeos em alta são colocados em destaque na página inicial do *YouTube*, fazendo com que os usuários não percam as novidades.

No dia 08/02/2019, realizamos uma outra tentativa: postamos uma matéria do *site BuzzFeed* sobre usos do celular em caso de emergência médica. Uma outra jovem respondeu que aquele tipo de matéria, apesar de interessante, era chata. Aproveitamos a participação da jovem e desenvolvemos um diálogo acerca da matéria, falando sobre o quanto esses procedimentos podem ser bacanas, mas são difíceis e complicados de configurar no celular e que, muitas vezes, são pesados, ocupando um grande espaço no dispositivo. Essa tentativa mostrou que esse tipo de material, embora aguce a curiosidade, acaba por não envolver esse tipo de público, o que permitiu levantar a hipótese – embora um tanto óbvia – de que os jovens usam o *WhatsApp* para comunicações rápidas, dinâmicas. Eles podem até se interessar pelo

[58] Um brinquedo feito de massa gelatinosa.

título da matéria, mas talvez ela não os envolva a ponto de pararem o que estão fazendo para lê-la.

Na busca por envolvimento, um outro post foi feito em 14/02/2019. Era uma comunicação visual rápida, original da página *Quebrando o Tabu*, em estilo *meme* – um *print* de um *Twitte* de uma jovem que discorria, em 140 caracteres, sobre outras formas de falar da beleza de uma pessoa, não necessariamente envolvendo aparência física. A publicação não gerou nenhum tipo de envolvimento. As tentativas de envolvimento e interação no grupo de *WhatsApp* possibilitaram pensar em algumas questões:

a) No contato pessoal, os jovens, talvez por estarem no ambiente escolar, problematizaram de maneira mais incisiva e efetiva questões envolvendo o cotidiano escolar, as normatizações sociais, as marginalizações juvenis e a ineficácia ou a falta de políticas sociais para as juventudes, especialmente em âmbito municipal. Acreditamos que, no contato pessoal, assumimos o papel de uma figura que estava externa à escola e que poderia representar, naquele ambiente e naquele momento, uma possibilidade de se fazerem ouvidos em suas demandas, tendo em vista que apontaram que, comumente, não são ouvidos. Cremos que havia também os sentidos que a territorialidade carregava: a escola como um espaço político-participativo, ambiente em que boa parte dos jovens têm o seu primeiro contato com a política e com os modos de fazer política. Esses aspectos, talvez, tenham feito com que eles pudessem se sentir mais à vontade e instigados a reivindicares algumas questões, como as que foram apontadas.

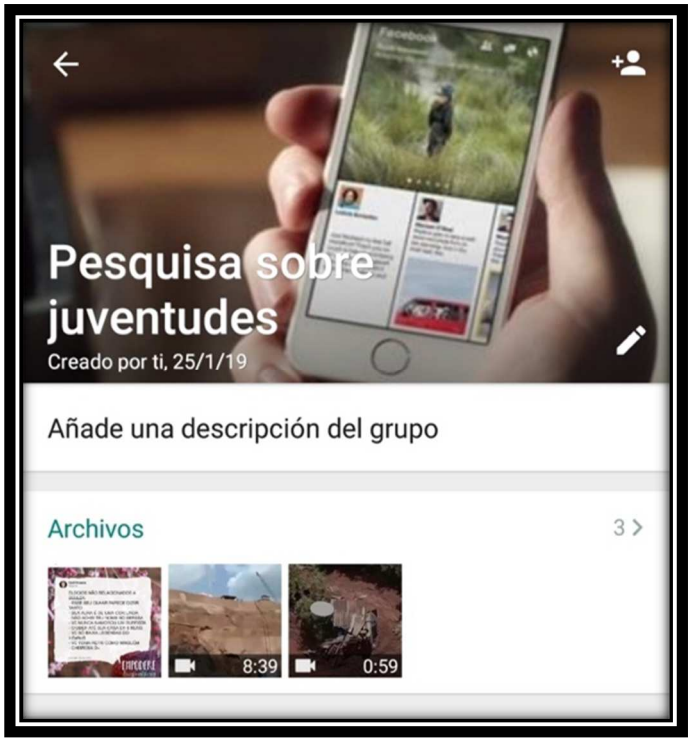
b) Não significa que nas redes sociais, em particular o *WhatsApp*, esses jovens não assumam posturas e atitudes políticas. Pode significar que, no ambiente das redes sociais, o fazem através de outras lógicas – como através do compartilhamento e a reprodução de *memes*, por exemplo, que podem ser, ao mesmo tempo, elementos lúdicos, reflexivos e divertidos. Essa reflexão nos incita a investigar sobre as práxis juvenis oportunizando novas culturas e subjetividades políticas.

c) O que pode ser uma pista sobre essa hipótese que desenvolvemos é o fato de que no dia 16/03/2019, ao mapearmos os sites dos órgãos públicos de *Codó*, decidimos colocar no grupo o questionamento se os jovens conheciam alguns programas (**Geração Ciência**, **Juventude Com Ciência** e **Com Ciência Cultural**) que a prefeitura afirma, em seu site institucional, implantar nas escolas municipais em nível médio. Foi então que dois jovens responderam que nunca ouviram falar sobre os programas. Por mais que não tenham desenvolvido algum debate e questionamento sobre outros programas, o envolvimento pode ser um indício que esse tipo de conteúdo gera interesse.

d) Essa pista nos levou a um outro movimento: direcionar olhares para as políticas

públicas para as juventudes do Maranhão. Nessa busca, chegamos aos dados do Atlas da Violência do ano de 2017, que destaca as cidades de *Codó* e de *Imperatriz* entre os municípios com maior vulnerabilidade da população jovem negra em relação à violência. A partir desse dado, nos aprofundamos ainda mais nas buscas sobre as desigualdades no estado por meio de uma leitura racial. Foi então que os dados do censo e de outros organismos de pesquisa mostraram as mulheres negras no topo dessas desigualdades educacionais, sociais, econômicas e políticas do Brasil. Dessa forma, justifica-se a mudança de foco da investigação.

Figura 4 – *Print* do grupo criado no *WhatsApp*



Fonte: Elaborada pela autora.

3.3.2 A página “Fala, juventude!”, disponível na rede social *Instagram*

Um segundo experimento metodológico de aproximação às narrativas digitais foi a criação de uma página sobre juventudes no *Instagram*. A página foi criada no dia 07/02/2019 e foi motivada pelo contato com os sujeitos nas entradas em campo exploratórias.

A página surgiu com os seguintes objetivos: ajudar a mapear perfis de juventudes das duas cidades; criar aproximação com as culturas juvenis; verificar e observar perfis dos seguidores quanto a gênero, idade e raça, através de mapeamento que o *Instagram* possibilita; perceber envolvimento dos sujeitos para além das curtidas e comentários, observando, por

exemplo, o salvamento das publicações postadas, o número de visitas diárias ao perfil da página e a quantidade de pessoas atingidas com cada publicação.

De início, foram adicionados os sujeitos com quem já tínhamos contato, e todos os que haviam disponibilizado seu endereço de perfil passaram a ser seguidos pela página. Com esses novos seguidores, chegamos a muitas mulheres negras das duas cidades e passamos a acompanhar suas narrativas. Em primeiro momento, isso se deu de modo silencioso.

A página funcionou como um mecanismo para perceber tipos de postagem que geram mais envolvimento por parte dos sujeitos, como um post que foi realizado logo após a cerimônia do Oscar e que era um *print* de uma matéria que destacava que o Oscar 2019 havia rendido muitas estatuetas para profissionais negros e mulheres. Esse foi um dos *posts* mais curtidos da página. A página também foi criada para que pudéssemos acompanhar as postagens em tempo real sem as interrupções que um perfil pessoal poderia trazer diante da lógica algorítmica.

As pistas que essas observações revelaram mostravam que as principais publicações realizadas pelas sujeitas se referiam a manifestações de ordem política, de confronto aos discursos hegemônicos, de valorização da beleza natural, de quebra de padrões e de assimetrias de gênero.

Figura 5 – *Print* da página sobre juventudes no *Instagram*

Fonte: Elaborada pela autora.

Uma importante manifestação foi a postagem feita por Ellen, mulher negra de *Codó,* como forma de repúdio ao caso em que o exército do Rio de Janeiro fuzilou o carro em que uma família negra estava e matou na hora o músico Edvaldo Rosa dos Santos, de 46 anos[59], e deixou feridos o sogro de Edvaldo e o catador Luciano Moraes que passava no local no momento. Luciano Moraes, dias após o ocorrido, também faleceu[60].

A postagem trazia a imagem reproduzida na Figura 6, seguida da legenda "Sobre o genocídio do povo negro". A foto, vermelha, chama a atenção pela bala que atravessa um corpo negro com flores na cabeça, fazendo lembrar a narrativa bíblica, mais especificamente a coroa de espinhos usada por Jesus. Ainda pode ser uma menção às coroas de flores que são deixadas nos túmulos para decorar as sepulturas. Em meio ao sangue que desce do corpo, tam a seguinte frase: "só dói quando eu respiro".

Figura6 – Publicação de Ellen sobre "o genocídio do povo negro"

Fonte: Instagram, 2019.

[59] Militares do exército matam músico em abordagem na zona oeste do rio. Abril, 2019. **FolhaPress.** Disponível em: https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2019/04/militares-do-exercito-matam-musico-em-abordagem-na-zona-oeste-do-rio-cju8ad23m00dw01qcfvo7twie.html. Acesso em: 10/maio/2019.

[60] COELHO, Henrique; GIMENEZ, Elza. Morre catador de lixo baleado ao tentar ajudar família que foi alvo de 80 tiros do Exército no Rio. Rio de Janeiro, abril/2019. **G1**. Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/04/18/morre-catador-atingido-por-tiros-em-acao-do-exercito-em-guadalupe-no-rio.ghtmlAcesso em: 10/maio/2019

Nessa etapa de pesquisa exploratória no *Instagram*, tomamos a decisão de realizar uma observação silenciosa, atuando como leitores interessados nas narrativas realizadas pelas mulheres através de postagens no site de rede social. A ideia era interferir minimamente nessas narrativas e, assim, definir de modo mais cauteloso o recorte da pesquisa, com base no que as observações apontariam. As investigações "netnográficas" envolvem intensa participação ou apenas observação, estando sujeitas a alterações de comportamento dos sujeitos participantes.

Preservar o silêncio por meio da técnica de "lurking" (ORGADI, 2009 apud FRAGOSO *et al*, 2013) ou revelar a identidade são alternativas que estão disponíveis ao pesquisador, e essa é uma decisão de que deve ser tomada de acordo com as características dos contextos da investigação. A *observação silenciosa* é uma estratégia usada em muitas investigações para a preservação de conteúdos sensíveis que envolvam gênero, questões éticas, sexuais e questões que, de alguma forma, poderiam fragilizar grupos e sujeitos (FRAGOSO *et al*, 2013).

A escolha por abordar as narrativas das sujeitas comunicantes negras surgiu após as observações indicarem que *as mulheres são as que mais assumem narrativas sobre identidades raciais*. Nessa etapa começamos a acompanhar as publicações de sete mulheres. São elas: *Sofia, Hiandara* e *Ellen*, de *Codó*; e *Yanca, Jhullyane, Ana*[61] e *Larissa*, de *Imperatriz.*

Constitui-se como narrativa comum entre as mulheres observadas a postagem de *selfies* em que valorizam os cabelos naturais acompanhadas de mensagens sobre beleza natural. A demarcação das identidades raciais aparece também na autodefinição como "pretas" nas biografias do perfil do *Instagram* de algumas dessas mulheres. Ademais, as *hashtags* compõem muitas das fotos para demarcar o que se pretende narrar e sobre o lugar social de onde falam: #empoderamento, #negraslindas, #boxbraidsbrasil, #respeitaminhacor, #pretaslindas, #negrasestilosas, #amominhacor.

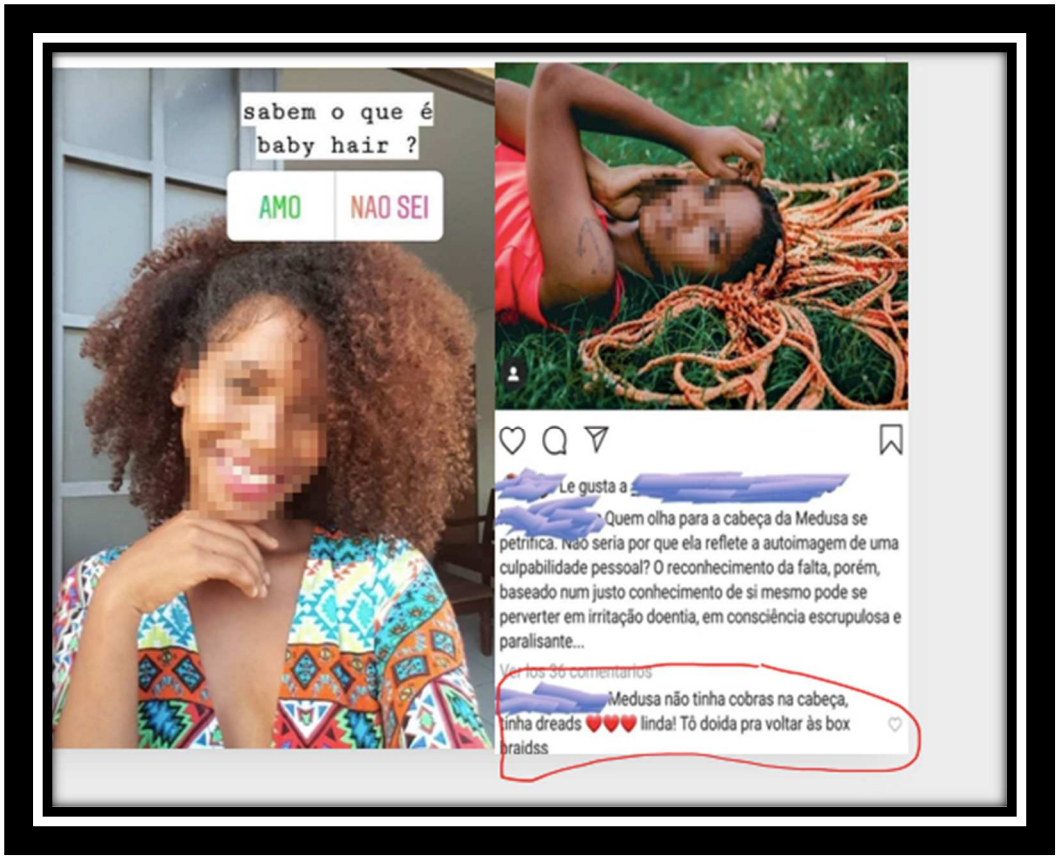
Nas duas publicações destacadas na Figura 7, conseguimos visualizar de modo mais concreto como essas narrativas vão sendo construídas e colocando em evidência e potencialização a beleza e as identidades raciais a partir do cabelo. Hiandara, estudante, *influencer* digital e moradora de *Codó*, costuma usar seu perfil pessoal para dar dicas de beleza e autoestima, ensinando sobre cuidados com o cabelo e penteados para as mulheres que estão passando pelo processo de transição capilar.

Na primeira foto, ela aparece abaixo de uma enquete perguntando às seguidoras se elas conhecem um determinado penteado. Hiandara ofereceu a opção de "sim" ou "não" e, em

[61] Nome fictício para preservar a identidade da sujeita comunicante, a única menor de idade entre as co-produtoras da investigação.

seguida, disponibilizou um vídeo ensinando como fazer o penteado em questão. Na segunda foto, em que ela aparece de tranças no cabelo e escreve um texto em alusão à personagem medusa – que, segundo a mitologia grega, carregava cobras na cabeça –, uma outra jovem negra comenta que "medusa não tinha cobras na cabeça, tinha dreads" e ressalta o desejo de voltar a ostentar o penteado.

Figura 7 – Demonstrativo de um tipo de narrativa realizada no Instagram



Fonte: Elaborada pela autora.

As mulheres também utilizam o perfil em rede social para problematizar questões sobre racismo, aceitação, autoestima e belezas negras, especialmente as que têm um número maior de seguidores. Acreditamos que, como alcançaram um espaço importante de reconhecimento para com o público, essas mulheres usam do seu capital social como forma de distinguir suas narrativas pela reafirmação das identidades negras. Não é que as outras mulheres não realizem narrativas desse tipo, mas três delas – em especial, Sofia, Hiandara e Yanca, que têm mais seguidores – colocaram mais em evidência esses discursos, seja ensinando como cuidar do cabelo, indicando produtos, relatando que as mulheres precisam se sentir bonitas ou debatendo temas polêmicos que envolvem o preconceito de raça e de gênero. Também é comum

que essas mulheres façam posts mostrando o processo de transição capilar pelo qual passaram, mostrando que o processo de aceitação e reconhecimento da identidade é constante.

As primeiras observações levam à percepção da postura que as sujeitas comunicantes assumem ao se contraporem a padrões de beleza opressores e hegemônicos através da assunção de corpos naturais, cabelos naturais. O cabelo é um elemento forte e potente na caracterização, no reconhecimento e na identificação das mulheres, e é usado como elemento para compor textos das legendas de fotos e das *#hashtags*. O cabelo e os produtos usados para deixá-los de modo desejado é temática para a produção de vídeos e para a construção de enquetes no *Instagram*. Sobretudo produtos naturais, receitas que mães e avós usavam e que foram passadas de uma geração a outra.

Além do potente apelo à beleza negra e do incentivo à valorização de belezas naturais, essas mulheres também refletem – ainda que de modo curto e breve, dialogando com a linguagem própria do *Instagram* –, a partir de leituras interseccionais das opressões que as atravessam, sobre as vulnerabilidades da população feminina e da população negra no país.

As percepções iniciais ajudaram a construir um conjunto de hipóteses que não se propuseram conclusivas ou indicativas de resultados. Apenas nos permitiram vislumbrar caminhos que foram necessários para realizar a fase sistemática da investigação. Nas publicações, é perceptível o acionamento de problematizações sobre gênero, o lugar das mulheres e a discussão sobre beleza, o que entendemos que pode ser um caminho de desobediência a um padrão corporal que as instituições pensam para as mulheres, uma desobediência epistêmica que se efetiva pelo corpo. Dessa forma, narram seus corpos assumindo identidades culturais e raciais e motivando outras mulheres a experimentarem e se manterem firmes durante o processo de transição capilar. Isso porque a construção da consciência corporal e racial também é marcada por profundas opressões e estigmatizações que deixam marcas dessas violências na subjetividade das mulheres.

Além do reconhecimento do público, dos amigos e dos seguidores que acompanham as mulheres no *Instagram*, acreditamos que há um espelhamento/identificação com personalidades negras que têm alcançado relevante espaço de protagonismo para discutir a valorização das identidades étnico-raciais. Isso é perceptível nos compartilhamentos que essas mulheres fazem em suas páginas pessoais e nos modos de enunciação quando se dirigem a "seus seguidores".

O *Instagram*, pelo alcance e pela facilidade de acesso e produção de conteúdo, pode funcionar como uma ferramenta que potencializa as narrativas e que pode permitir o borramento de fronteiras para essas mulheres, cuja narrativa anteriormente periférica pode assumir lugar

central e conquistar legitimação. Refletimos que a rede social pode ser uma ferramenta para narrativa de atividades de sociabilidade cotidianas, colocando em pauta modos de enunciação e de aparecimento discursivo que carregam, em toda a sua construção, a ressignificação de identidades raciais. A questão racial é o ponto de partida, é a lente que conduz aos tensionamentos, às problematizações e à construção enunciativa no *Instagram.* É a pauta que se transforma em agenda, que parte da agência de mulheres que criam seus próprios espaços e formas de narrar suas experiências e compartilhá-las com as demais.

Uma outra hipótese que levantamos é sobre a territorialidade corporal. Acreditamos que ela dialoga com o momento em que as mulheres se lançam no *Instagram* e fazem uso imagético do corpo como forma de construir presença no discurso. Nesse momento, elas estão falando de uma outra territorialidade, que tem o sentido de fluidez entre centro e periferia discursiva: não são só periferia. A partir do momento que as sujeitas comunicantes ganham legitimidade e poder de fala, começam a ser seguidas, compartilhadas e tornam potentes suas narrativas e borram as fronteiras.

Foram essas hipóteses que nos conduziram na elaboração do roteiro de entrevistas da etapa sistemática. Esse roteiro também foi modificado a cada entrevista em virtude dos novos elementos tensionados e problematizados pelas mulheres, como mostraremos no capítulo de análise.

3.4 A sexualização, as desigualdades e a diferença na percepção da juventude para as mulheres negras: o direcionamento do foco

Antes de avançarmos para os próximos capítulos, queremos abrir um parêntese para abordar um direcionamento do foco da tese que aconteceu após o exame de qualificação[62]. Com base nas percepções e nas pistas iniciais sobre as narrativas das mulheres do Maranhão no *Instagram* e por meio das hipóteses produzidas, criamos um roteiro de entrevistas.

No contato presencial, as problematizações incitadas pelas mulheres sobre a sexualização, a vigilância, o controle, as desigualdades sociais, culturais, políticas e econômicas que constituem seus cotidianos fizeram aparecer uma dimensão importante que nos fez perceber que a classificação dessas mulheres como jovens partia apenas de uma decisão nossa e não delas. Partia de uma categorização que produzimos a partir de uma mirada eurocêntrica, patriarcal, heterossexual e branca, como fomos percebendo ao final de cada entrevista e de cada

[62] Realizado em julho de 2019.

troca com as sujeitas da pesquisa.

O fato é que nenhuma das mulheres ouvidas na fase sistemática da investigação – mesmo quando perguntadas sobre "o que é ser mulher jovem e negra no Maranhão" e estando situadas na faixa etária definida pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)[63] como pertencentes à categoria jovem – trazem essa categoria como um tensionamento importante e válido. Já as interseccionalidades correspondentes às categorias "mulher" e "negra" sim, aparecem em todos os relatos, refletidas em todas as fases da vida.

Essa sinalização começa a aparecer nos relatos da pesquisa exploratória quando, ao mesmo tempo em que se fala de juventudes negras, automaticamente se destacam as desigualdades, a marginalização e a dificuldade de acesso à educação e ao trabalho por essa população. Desde cedo convivendo em lugares em que seus corpos foram questionados, apontados e silenciados, ser jovem não seria a prioridade do dia. Preocupadas em não serem seguidas em cada loja, não serem barradas em alguns lugares ou lidarem constantemente com o estrago que as inúmeras químicas causavam no cabelo e na autoestima, essas mulheres, ao desenvolverem sua consciência crítica sobre as opressões que vivem e viveram, passam a problematizar com mais potência a construção da mulher negra no imaginário social e a provocar rupturas com essas construções.

As mulheres negras, sexualizadas desde muito cedo, encontram nas etapas correspondentes à adolescência e à juventude o espaço temporal em que seus corpos passam a ser vigiados constantemente, seja pelos olhares assediadores, seja pelos controladores, que criam as imagens que constroem estereótipos sobre elas. Seja ainda nos olhares que reprovam os corpos que não seguem uma ordem e uma referência estética branca.

Alguns relatos permitem perceber que há um desejo de que a passagem da fase de mudanças corporais aconteça mais rapidamente, justamente para fugir da culpa e de todo o processo de violência emocional que a etapa da adolescência e da juventude geram para muitas mulheres negras. É o caso do relato de *Ana*, estudante, mulher moradora de *Imperatriz*:

> Teve um dia que eu saí, tipo, eu botei só um vestido, muito apertado, muito colado, né? E aí eu fui assediada por dois velhos, entendeu? Então, tipo assim, sabe? Até o momento de eu ter que respirar fundo, ter que respirar fundo e lembrar "não é culpa sua, não é culpa sua", entendeu? Então, acabou que é um doloroso, sabe? Hoje eu mudei bastante. Mudei muito. A forma de pensar, a

[63] O ECA considera criança a pessoa até os 11 anos de idade. Já a adolescência compreende a idade dos 12 aos 18 anos. Já o Estatuto da Juventude, ligado ao Sistema Nacional da Juventude, considera como jovens, par os efeitos da lei, pessoas que tenham de 15 a 29 anos de idade. O mesmo estatuto destaca que, aos adolescentes de 15 a 18 anos, aplica-se tanto o Estatuto da Criança e do Adolescente como o Estatuto da Juventude, desde que não causem conflito com a proteção integral do adolescente.

> forma de agir, sabe? Quando acontece esses assédios, eu ainda fico muito sem reação, mas já melhorei bastante em relação a isso (ANA, agosto de 2019, *Imperatriz*).

Para muitas mulheres pretas e pardas, não é dado o direito de ser jovem ou adolescente, já que elas são levadas para casas de pessoas para "ajudar" no cuidado da casa e dos filhos em troca de roupa, teto e alimentação, como é refletido por *Sofia* (2019), arquiteta, natural da cidade de *Codó*. O trabalho infantil faz com que o estado do Maranhão figure como o quinto estado brasileiro com maior número de crianças e adolescentes em situação de trabalho, e **mais de 70% dessas crianças são meninas negras**. É a partir dessa perspectiva, que parte de um tensionamento das próprias coprodutoras desta tese, que a categoria juventude, antes tomada como elemento chave, passa a não ser problematizada como foco central de investigação.

Carla Akotirene (2019) infere um ponto muito importante quando fala da questão geracional interseccionada à perspectiva de raça, gênero e classe. Para a autora, pessoas negras não são categorizadas como adolescentes ou jovens, pois delas é cobrada e exigida a postura de homens e mulheres negras, com "responsabilidades precoces de classe" (AKOTIRENE, 2019, p. 45). A autora afirma que "as experiências geracionais são diferenciadas pelo racismo, transformando negros em menores e brancos em adolescentes durante as sentenças das medidas socioeducativas pelos juizados, quando raça e gênero se cruzam" (AKOTIRENE, 2019, p. 45).

Em primeiro lugar o racismo faz com que a experiência geracional seja diferente para jovens e adolescentes negros, os quais não são percebidos socialmente e juridicamente como jovens e adolescentes que são, como ressalta Carla Akotirene (2019). Sobre isso, *Sofia* (2019) e *Dácia* (2018) dão pistas quando, em depoimento oral, citam o papel de adolescentes e jovens negras do Maranhão no cuidado da casa, bem como na responsabilidade que é assumida por elas desde cedo por um condicionamento de gênero e por questão de classe.

Em segundo lugar, precisamos destacar uma lacuna nas pesquisas sobre juventudes e culturas juvenis: o silenciamento e o apagamento dos papéis das jovens mulheres dentro dessas culturas. A maior parte das observações nos estudos sobre a temática foram sobre movimentos masculinos, urbanos e brancos. Os autores, de forma determinista, narravam as mulheres na esfera privada, em duplo espaço doméstico: a casa dos pais e a casa do marido, como se não estivessem também habitando os espaços públicos das cidades (WELLER, 2005; FEIXA PAMPOLS, 1998). É importante ressaltar que boa parte das teorizações sobre as juventudes e as culturas juvenis partem de produções de pesquisadores europeus e brancos, em sua maioria homens, o que também precisa ser tensionado de forma a perceber que tipos de narrativas são visibilizadas e por quê.

Weller (2005, p. 108) denuncia que as menções femininas nos estudos sobre as culturas juvenis se referiam, majoritariamente, a "afetividade e sexualidade nas galeras e gangues" ou a discussões de "maternidade na adolescência". Com isso, podemos pensar que esse ponto de análise das pesquisas sobre juventudes para os movimentos das mulheres pode ser um reforço de estereótipos tanto de sexualidade feminina como de estereótipos e papeis de gênero que situam a mulher como destinada à maternidade ou da maternidade como um problema da adolescência feminina, como se fosse um problema da mulher que tenha "se deixado engravidar" (WELLER, 2005, p. 108).

Outro elemento colocado pela autora para explicar a invisibilidade feminina nos estudos decorreria dos estereótipos de que as jovens não demonstravam "atitude de protesto ou resistência às desigualdades étnicas e de classe" (WELLER, 2005, p.111), como se as atividades de protesto, resistência e participação política fossem desenvolvidas apenas pelos jovens homens, assim como o papel de emancipação familiar através trabalho (FEIXA PAMPOLS, 1998).

Diante dessa lacuna que se impõe, Weller (2005) aduz que os estudos feministas também precisam conduzir suas problematizações através das culturas juvenis, tentando perceber as maneiras como as jovens lidam com a fabricação das múltiplas opressões às quais estão submetidas. Ampliamos essa reivindicação da autora entendendo que, para além do papel das mulheres nesses estudos, faz-se fundamental o cruzamento entre raça, gênero, classe e território para perceber, sob um ponto de vista interseccional, a quem é dado o direito de ser jovem no Brasil, quais espaços as jovens e mulheres negras ocupam e quais espaços são destinados a elas.

Os questionamentos devem partir de uma lógica mais ampla e abordar como as reproduções de estereótipos e as naturalizações de preconceitos raciais na mídia (GONZALEZ, 1984; ALMEIDA, 2019; CARNEIRO, 2011; hooks, 2019) na historiografia (NASCIMENTO, 1978; MOURA, 1988) e na academia (hooks, 1995; COLLINS, 2019; MIÑOSO, 2014; CURIEL, 2020) reproduzem relações de poder e de hierarquização de raça e de gênero que colocam mulheres e homens negros como destituídos do direito de ser jovem (AKOTIRENE, 2019). As articulações desses jovens em ruas e em coletivos ainda são classificadas, por instituições como a mídia, como associadas à marginalidade, à sexualidade excessiva ou ao cuidado doméstico – no caso das mulheres negras.

Esses argumentos, somados às problematizações que foram sendo tecidas pelas sujeitas maranhenses ouvidas nas diversas etapas da pesquisa exploratória, permitem identificar que a falta de políticas públicas específicas e efetivas para a juventude, a falta de protagonismo

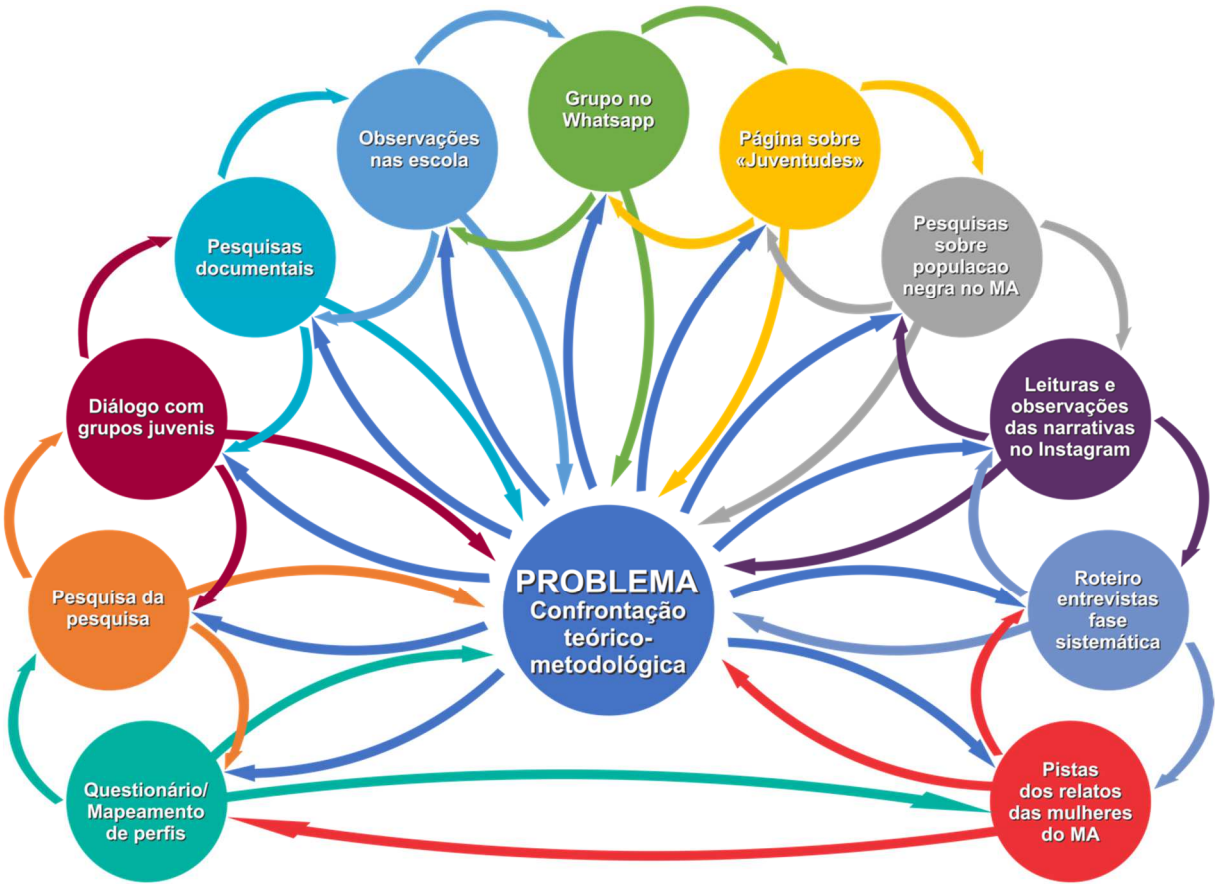
e o distanciamento da escola para com as realidades juvenis, a tentativa que a escola desempenha de "formatar" adultos dóceis e regulados, "modelos" tolerados para viver em sociedade possibilitam pensar que a categoria juventude se distancia da realidade dos jovens que constantemente têm seus diretos negados e que experienciam a fase da juventude como uma etapa de cobranças para que se enquadrem em lógicas e regras sociais do mundo adulto. Regras e lógicas essas que são herdadas da ordem colonial, branca, urbana, heterossexual e patriarcal (AKOTIRENE, 2019).

No caso dos relatos das sujeitas comunicantes desta investigação, são constantes as denúncias de que a escola narra uma realidade que coloca as pessoas negras como representantes da escravização, como se suas histórias de vida fossem essas. Além disso, os currículos, eminentemente brancos, provocam o desconhecimento, a exclusão e o silenciamento dos estudantes negros (KILOMBA, 2019). A escola é também o primeiro espaço concreto onde as inúmeras nuances do racismo são "apresentadas" para as crianças e os adolescentes negros (GOMES, 2002; 2003). A estética branca adotada como padrão a ser seguido no ambiente escolar também gera uma profunda sensação de não lugar e de inadequação para os corpos negros (GOMES, 2002; 2003).

Nesse sentido, por mais que as sujeitas comunicantes desta investigação possam ser consideradas jovens pela classificação etária do ECA, classificá-las ou categorizá-las como "mulheres jovens" apenas pela faixa etária poderia ser um erro de nossa parte, uma atribuição que não reflete a realidade das sujeitas, que não lhes proporciona reconhecimento. Os relatos revelam que a juventude, mais que uma fase de vida, é uma categoria de confronto e de problematização para as mulheres negras de Codó e Imperatriz, sobretudo em reflexões sobre como as intersecções de raça, gênero e classe exigem dessas mulheres determinadas posturas e comportamentos, as localizam e situam lugares sociais pré-definidos.

O esquema ótico abaixo é um desenho das processualidades teórico-metodológicas desta investigação de tese. Objetiva ilustrar os movimentos que foram realizados em cada etapa exploratória de campo e como esses movimentos se constituíram como dimensões primordiais para a confrontação teórico-metodológica, a reconfiguração de objetivos, os problemas de investigação e pensar a construção dos caminhos sobre as narrativas de mulheres negras do Maranhão a partir de múltiplas perspectivas e contextos.

Figura 8 – Mapa das processualidades e experimentações metodológicas da fase exploratória e a configuração do problema de investigação



Fonte: Elaborada pela autora.
Arte: Kheops Renoir

4 PENSANDO INTERSECÇÕES: RAÇA, RACISMO, COLONIALIDADE E GÊNERO

> *"Só que o racismo sempre está presente. Nunca houve assim, um dia que ele não estivesse presente. Ele sempre está presente. Ele está presente*" (ANA, agosto de 2019, *Imperatriz*).

Nesse capítulo, desenvolvemos algumas compreensões sobre as intersecções entre os conceitos de raça, racismo, *colonialidade* e gênero na construção e na estruturação de abismos sociais, políticos, econômicos e históricos na sociedade brasileira. Abrimos a discussão com uma problematização realizada por Ana, uma das sujeitas da pesquisa, em que ela argumenta que o racismo é um elemento sempre presente, tornando-se perceptível na estruturação e na reprodução de hierarquias, soberanias e exclusões sociais. Assim, para começar o diálogo entre os autores, pensamos que é necessário nos debruçarmos sobre a construção do conceito de raça.

Não temos o objetivo de esgotar o conceito. No entanto, partimos de um debate que evidencia as inter-relações entre raça, racismo e *colonialidade* como elementos que nos ajudam a compreender a raça A raça é uma construção histórica, social e cultural estabelecida, estruturada e sustentada por complexas relações e disputas de poder, onde se busca a manutenção de privilégios e da ordem social pela dominação, desumanização e exclusão sistemática de outros grupos, classificados como inferiores (MUNANGA, 1999; 2003; GUIMARÃES, 2003; QUIJANO, 2005; BENTO, 2014; CARDOSO, 2017).

Importante explicitar que o conceito de "colonialidade" é utilizado em diversos momentos dessa investigação para fazer referência aos efeitos e tramas decorrentes do período histórico e cultural do *colonialismo* (MALDONADO-TORRES, 2018). "Colonialismo" traduz a formação de "territórios coloniais". Junto a ele, o "colonialismo moderno" faz referência às especificidades das estratégias e técnicas de colonização dos impérios ocidentais (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 39). Assim, a *colonialidade* está ligada ao processo de desumanização, classificação, categorização e controle dos sujeitos colonizados que se dá em nível global mesmo após a dissolução das "colônias formais" (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 48).

María Lugones (2014) compreende a *colonialidade* como um sistema de classificação e de imposição do "poder colonial" sobre povos colonizados que são categorizados de acordo com sua raça e gênero – essas duas categorias foram utilizadas no período da colonização como mecanismos para conferir ou não humanidade aos sujeitos, inclusive classificando quem poderia ser considerado homem ou mulher. Nessa dinâmica, os sujeitos colonizados eram automaticamente classificados como animais (LUGONES, 2014). Esse processo resultou em

sistemática redução, exploração e divisão da força de trabalho e subjugação do conhecimento produzido por sujeitos que foram colonizados/as e que são classificados como "menos humanos" que o referente colonizador – homem, branco, europeu – e, em virtude disso, são destituídos de poder econômico, político e social. (LUGONES, 2014; MALDONADO-TORRES, 2018).

A *colonialida*de é entendida e argumentada por Maldonado Torres (2018, pp. 48-49) a partir de três dimensões fundamentais: a "colonialidade do poder" representa o controle da "estrutura, cultura, sujeito". O poder ocidental euro-americano exerce controle sobre a produção, as riquezas e a força de trabalho. Nessa lógica, o capitalismo é a ideologia que dissemina, aprofunda e sustenta as desigualdades sociais e econômicas. "A colonialidade do ser" é materializada no controle do "tempo, espaço, subjetividade" dos sujeitos colonizados (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 49). A "colonialidade do saber", por sua vez, atua através da marginalização e do silenciamento de outras formas de saber para além das produzidas no eixo europeu e americano. (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 49).

Na modernidade, a ideia de raça foi utilizada como forma de classificar e hierarquizar a população, separando-os entre colonizadores e colonizados (QUIJANO, 2005). Conferia legitimidade "às relações de dominação impostas pela conquista" (QUIJANO, 2005, p. 118). A expansão do colonialismo europeu elabora a noção eurocêntrica de produção do conhecimento por meio de divisões e hierarquizações raciais, legitimando as dicotomias entre "europeus" e "não- europeus", arquitetando relações de "saber-poder" (QUIJANO, 2005, p. 118). A raça se tornou o mais poderoso instrumento de dominação, que também estava atrelado às divisões de gênero (QUIJANO, 2005; LUGONES, 2014). "Raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papeis na estrutura de poder da nova sociedade" (QUIJANO, 2005, p. 118).

A raça era também a ideia que estava associada à divisão e o controle do trabalho, à imposição de uma "sistemática divisão racial do trabalho" (QUIJANO, 2005, p. 118). Nesta divisão, os índios pertenciam à estrutura de servidão, os negros à escravidão, e os brancos, aos postos de mando (p. 118). Dessa maneira foi estruturada a "colonialidade do poder" - uma poderosa "tecnologia de dominação/ exploração" baseada na divisão "raça/ trabalho" (QUIJANO, 2005, p. 117). Além de constituir o grupo mais explorado economicamente, os negros formavam a "raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial" (QUIJANO, 2005, p. 118).

Antonio Guimarães (2003) descreve sobre dois sentidos que o termo raça possui: um que é construído pela biologia genética e outro pela sociologia. A classificação racial

humana foi desenvolvida no período do Iluminismo pela biologia e pela antropologia física (GUIMARÃES, 2003). A ideia era confrontar o poder de conhecimento exercido pela igreja católica e pelos príncipes e classificar quem eram os "outros, recém descobertos" (MUNANGA, 2003, p. 02). As duas disciplinas vão utilizar a raça como forma de categorizar a espécie humana em subespécies. Foi essa classificação que, embora contraposta pela ciência, tornou-se responsável pela hierarquização social e pela construção de um "racismo doutrinário" (GUIMARÃES, 2003, p. 96). Guimarães (2003) afirma que "essa doutrina sobreviveu à criação das ciências sociais, das ciências da cultura e dos significados, respaldando posturas políticas insanas, de efeitos desastrosos, como genocídios e holocaustos". (GUIMARÃES, 2003, p. 96).

A discussão sobre raça é complexa porque, no período da escravização, o termo foi usado para nomear e classificar os indivíduos fazendo distinção entre "brancos" e "negros" (GOMES, 2005). É um termo usado como maneira de reforço e de naturalização do preconceito racial (GOMES, 2005, p. 45). "Raça", segundo assevera Gomes (2005), ainda é o termo mais comumente empregado quando se quer refletir sobre o racismo na sociedade brasileira (p. 45). Por isso, constitui-se como elemento fundamental para entender a estruturação e a organização do pensamento e a estruturação do poder que fundamenta a divisão entre negros e brancos e toda uma ordem de segregação e de manutenção de privilégios.

> Nesse contexto, podemos compreender que as raças são, na realidade, construções sociais, políticas e culturais produzidas nas relações sociais e de poder ao longo do processo histórico. Não significam, de forma alguma, um dado da natureza. É no contexto da cultura que nós aprendemos a enxergar as raças. Isso significa que aprendemos a ver negros e brancos como diferentes na forma como somos educados e socializados a ponto de essas ditas diferenças serem introjetadas em nossa forma de ser e ver o outro, na nossa subjetividade, nas relações sociais mais amplas. Aprendemos, na cultura e na sociedade, a perceber as diferenças, a comparar, a classificar. Se as coisas ficassem só nesse plano, não teríamos tantos complicadores (GOMES, 2005, p. 49).

Aimé Césaire (1978), em "Discurso sobre o colonialismo", analisa que a colonização é um processo de dominação que transforma pessoas em coisas, em animais. Baseado na ideia de que existiria uma raça superior que deveria dominar todas as outras, pois essa seria uma ordem natural e divina, o processo de colonização é marcado pela "violência, pelo ódio racial e pelo relativismo moral" (CÉSAIRE, 1978, p. 16), em que o cristianismo e a intelectualidade europeia constituem as bases e as lógicas de dominação e de classificação (CÉSAIRE, 1978).

A ideologia da colonização estava alicerçada, pois, na obra de inúmeros intelectuais europeus, a exemplo de Ernest Renan (citado por Césaire, 1978, p. 19), que, ao escrever "A

reforma intelectual da moral", mune homens europeus brancos da ideia de que tudo o que fosse diferente da cultura, da aparência, da moral e da religiosidade europeia era não humano e "incivilizado". Nessa categoria, entram negros e indígenas, moldados pela *colonialidade* como animais, destituídos de civilidade.

As pessoas pertencentes às "raças estrangeiras" (CÉSAIRE, 1978, p. 20), ou seja, os não europeus e/ou não ocidentais, automaticamente eram categorizados como servos, mão de obra sem capacidade de ter "honra": "[...] uma raça de trabalhadores da terra, é o negro; sede para ele bom e humano e tudo estará em ordem; uma raça de senhores e soldados é a raça europeia" (CÉSAIRE, 1978, p. 20). A citação de Césaire é um exemplo sobre as divisões e a lógica de diferenciação entre a raça superior, europeia, civilizada, composta por senhores e soldados, e a raça inferior, negra, composta pelos trabalhadores da terra.

Em relação ao processo de colonização na América Latina, Lugones (2014, p. 938) ressalta o papel da "Missão Civilizadora" que usou o cristianismo como um poderoso instrumento ideológico para colonizar as "noções" dos sujeitos sobre "si", assim como suas memórias, suas identidades, suas práticas comunitárias e suas relações com a natureza (LUGONES, 2014, p. 938). A ordem era normatizar as pessoas dentro de um referente único – o europeu –, desvalidando quaisquer outros saberes e formas de viver.

Guimarães (2003, p. 99) defende que a noção de "raça" é anterior à modernidade, sendo apropriada nesse período não como justificativa científica, mas teológica, para justificar a escravização nas Américas. Os colonizadores propagavam que tinham a missão de civilizar os colonizados a partir da "fé cristã" e do "valor do trabalho".

As relações entre colonizador e colonizado nos processos de colonização, era, pois, apenas de "dominação e de submissão" (CÉSAIRE, 1978, p. 25). A lógica antropofágica colonizadora europeia apagava civilizações, suas histórias e seus referentes culturais e de memória para a construção de uma história branca, sendo que o Ocidente é o "etnógrafo" dos demais continentes (CESÁIRE, 1978, p. 61), definindo-se como sujeito único da história, ao passo que o Oriente é o objeto (CÉSAIRE, 1978, p. 61).

> Ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo (CÉSAIRE, 1978, p. 21).

Durante o processo de colonização no Brasil, as políticas de silenciamento dos africanos se baseavam na desvalorização das identidades[64] e no apagamento da consciência histórica (MUNANGA, 1994; GOMES, 2005). Essa destruição da consciência histórica foi uma estratégia utilizada para colonizar e escravizar os povos, desligando-os de suas matrizes ancestrais e dos sentidos de reconhecimento e identificação (MUNANGA, 1994; QUIJANO, 2005; LUGONES, 2014).

No período da colonização brasileira, a máquina estatal – o "Conselho de Estado e o Senado" (MOURA, 1988, p. 22) – estavam estruturados para reprimir as lutas e a resistência dos povos africanos, assim como para sustentar o mercado escravista, o que fica evidente pelo fato de o Brasil ter sido o último país do mundo a abolir a escravidão (MOURA, 1988). Ao chegar ao Brasil, o negro "tinha contra si todo o peso da ordenação jurídica e militar do sistema, e, com isto, todo o peso da estrutura de dominação e operatividade do Estado" (MOURA, 1988, p. 22).

Junto ao poder estatal e jurídico, os intelectuais da época em muito contribuíram para construir a ideia de passividade dos negros frente à escravização e à "benevolência" dos senhores de escravos (MOURA, 1988, p. 22). A narrativa criada na ficção e nos primeiros romances da época não abordava como os africanos lutaram contra um duro sistema estatal estruturado e sustentado para obter os lucros da venda de mão de obra escrava (MOURA, 1988). As inúmeras estratégias de luta e de resistência da população negra não foram abordadas nos escritos de sociólogos e historiadores da época (MOURA, 1988).

A resistência do africano à dominação escravocrata, inclusive, foi utilizada pelo sistema político para construir a imagem do negro "descartada de sua dimensão humana" (MOURA, 1988, p. 23). À medida que o negro resistia, criavam-se imagens e narrativas que o situavam fora da norma instituída - a do homem branco europeu ocidental. É essa suposta não normatividade do negro que passa a ser usada como elemento para descrevê-lo como irracional, fazendo com que os discursos sobre ele se construam sob a noção de "patologia social" e "biológica" (MOURA, 1988, p. 23).

A mulher africana, nessa realidade, além de ser utilizada como força de trabalho e sofrer constante violência física, também vivencia intensa violência sexual, sendo usadas como

[64] Munanga acredita que a "identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico, sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra os inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos etc." (MUNANGA, 1994, p. 17 e 18). A sociedade escravocrata criou duas identidades (GUIMARÃES, 2003, p. 99) para identificar as pessoas escravizadas: "africanas" e "negros". "O negro tinha um lugar e esse lugar era o da escravidão".

prostitutas para a geração de renda entre os escravocratas (NASCIMENTO, 1978). Segundo Nascimento (1978), a lógica familiar herdada de Portugal se tornou mais violenta para a mulher negra que, ainda hoje, pela sua condição de pobreza e pelo desamparo, está situada em condição de maior desproteção em relação à violência doméstica e à "agressão sexual" (NASCIMENTO, 1978, p. 61).

O "mito da democracia racial" nasce, pois, do violento projeto de estupro sistemático das mulheres africanas e indígenas, com o objetivo de "clarear a população", gerar renda para os escravocratas e limitar o crescimento da população negra no país (NASCIMENTO, 1978, p. 62). O ideal que foi vendido –até hoje sustentado por pessoas e instituições –, a ideia de que raças diferentes conviveriam em plena harmonia, nada mais era do que a tentativa de sustentar a supremacia e manter os privilégios da raça branca (NASCIMENTO, 1978).

Muito embora os registros da época descrevam que a relação entre as mulheres negras e os homens brancos eram consensuais através do "intercasamento" (NASCIMENTO, 1978, p. 62), Abdias Nascimento (1978) destaca que a "mulata" foi usada para exemplificar que as relações entre as raças no Brasil aconteciam de forma harmônica e saudável. Porém, seu status social marginalizado mostrava exatamente o contrário do que o "mito da democracia racial" tentava construir: "a mulata tornou-se só objeto de fornicação, enquanto a mulher negra continuou relegada à sua função original, ou seja, o trabalho compulsório. Exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social" (NASCIMENTO, 1978, p. 62).

> A quem interessava, pois, a construção da narrativa de que os africanos eram acomodados? A quem interessava a construção do povo negro sob a ideia de submissão? Clóvis Moura (1988) ressalta intelectuais como Gilberto Freyre e Oliveira Vianna, os quais contribuíram sobremaneira para a construção da ideia de que, no Brasil, na época da escravização, vivíamos em plena harmonia racial e que aqui as relações eram construídas com senhores de escravos gentis e escravizados conformados e passivos. A imagem do "bom colonizador" e o "mito da democracia racial" são argumentados nos trabalhos de Freyre através de narrativas que classificam o branco como o civilizado e o ideal e o negro como o marginal e o selvagem (MOURA, 1988). Já Oliveira Vianna colabora com essa construção à medida que defende o autoritarismo do Estado brasileiro e a perpetuação das oligarquias (MOURA, 1988; NASCIMENTO, 1978).

A romantização das estratégias coloniais dos portugueses fez com que o período não fosse problematizado tendo em mente a contradição, a violência e as desigualdades que o compunha (MOURA, 1988). Assim, o racismo também é evidenciado na produção do conhecimento científico quando reforça, nas produções intelectuais do período da escravização,

o branco colonizador como a norma, seja ela de civilidade, de poder, de beleza ou de educação (MOURA, 1988). Ao negro, caberiam exatamente as características opostas. Essa realidade passa a mudar quando, após a Segunda Guerra Mundial, a UNESCO realiza uma série de pesquisas no Brasil para compreender a "democracia racial" que se dizia existir por aqui, a qual era defendida nas produções dos pensadores brasileiros da época (MOURA, 1988). Os resultados das investigações, porém, apontaram para inúmeras desigualdades e conflitos e para o quanto os brasileiros eram preconceituosos. A tão propagada "democracia racial" seria apenas uma "ideologia arquitetada para esconder uma realidade altamente conflitante e discriminatória no nível de relações interétnicas" (MOURA, 1988, p. 30).

É a UNESCO também que, diante de uma realidade muito diferente da contada na história, passa a patrocinar uma série de investigações científicas realizadas por intelectuais, como Florestan Fernandes e Octávio Ianni (MOURA, 1988). Segundo Clóvia Moura (1988), eles trazem novas leituras sobre a realidade dos negros no Brasil, especialmente ao mobilizarem novas perspectivas teórico-metodológicas para o debate. É a partir daí que novos "nódulos de resistência" são criados em diversos setores através de "entidades negras de reivindicação" (MOURA, 1988, p. 31). Inicia-se, assim, a promoção de novos fluxos de resistência que passam a construir uma história para além da contada pelo protagonismo e pelo ponto de vista dos escravocratas (MOURA, 1988).

Embora esses estudos tenham sido importantes para confrontar o "mito da democracia racial" brasileira, Aparecida Bento (2014) aponta falhas no sentido de que os autores não realizaram reflexões mais amplas sobre o papel desempenhado pelos brancos para a perpetuação de privilégios e desigualdades. A ótica de análise da autora se centra nas produções de Florestan e Octavio Ianni, que, mesmo indignados com a violência sofrida pelos negros, não discutem a responsabilização dos brancos. Não racializar as desigualdades e os privilégios acabou fazendo com que essas produções também atribuíssem inferioridade ao negro, abordando o negro como "problema social" (BENTO, 2014, p. 49). A respeito disso, Bento (2014, p. 49) afirma: "não podemos chamar de omissão o papel da elite branca de 'virar as costas ao negro', tendo em vista que ela virou as costas sim, mas sem deixar de carregar consigo toda a riqueza produzida em quase quatro séculos de trabalho escravo".

Assim como o que é denunciado por Aparecida Bento (2014), Frantz Fanon (2008) argumenta que, durante séculos, as identidades negras e seus corpos foram manipulados e "alienados" a partir de um ideal branco, dominante e colonizador. Essa alienação ocorreu, dentre outras coisas, através da linguagem e da cultura. Fanon (2008), através de uma análise sobre sua própria situação, reflete que o negro é "sobredeterminado pelo exterior" (FANON,

2008, p. 108). Essa perspectiva impõe um problema ao negro: “branquear ou desaparecer” (FANON, 2008, p. 95).

No ilusório projeto de “democracia racial” brasileira, o lugar oferecido aos negros se constituiu pela imposição de “se tornarem brancos” (NASCIMENTO, 1978, p. 93). Esse processo foi alicerçado na alienação identitária e no apagamento de referentes culturais, históricos e sociais africanos com vistas ao enaltecimento dos referentes culturais europeus e brancos, os quais se classificavam como modelo universal de civilização. Para Nascimento (1978), a negação da memória africana impulsionada pela pressão social fez com que negros e mulatos fossem mantidos às margens, na periferia.

As múltiplas formas e nuances da violência racista e a suposta ideia de *democracia racial* propagada historicamente são elementos que, na visão de Nilma Lino Gomes (2005), dificultam a construção de uma identidade racial negra positiva no Brasil. A população negra é constantemente obrigada a “negar a si” para sobreviver diante da supremacia branca ou ter oportunidade de alcançar determinados espaços de poder dominados pelos brancos. Por meio dessa complexidade, as identidades negras também devem ser consideradas no sentido político, para além das dimensões simbólicas e subjetivas. Cabe ressaltar que, além do papel da família e dos grupos na formação diversa e múltipla das identidades negras, a escola deve assumir esse papel, levando em conta a complexidade social e educacional que envolve a questão (GOMES, 2005). A escola se configura, ainda hoje, como um lugar em que os modelos e os referentes brancos são perpetuados e que uma história única é contada: a do branco colonizador (GOMES, 2005).

Kabengele Munanga (1994) propõe que, para compreender a constituição das identidades negras, deve-se ir além do critério racial, sendo necessário se debruçar sobre elementos e fatores históricos, psicológicos, sociais e políticos (MUNANGA, 1994). Gomes (2005) parte da leitura e do diálogo com Munanga para afirmar que a identidade não é algo imutável, pois se trata de uma construção social possibilitada pelo contato com os outros nas redes de relação e de proximidade. A identidade “indica traços culturais que se expressam através de práticas linguísticas, festivas, rituais, comportamentos alimentares e tradições populares referências civilizatórias que marcam a condição humana” (GOMES, 2005, p. 41).

Diante da lógica supremacista de poder e proposição da universalidade da identidade racial branca, Sodré (2017) destaca o papel da linguagem para demarcar territórios e operar como ferramenta de potência diante do corpo. Esse corpo é problematizado e interpretado como possuidor de uma dimensão própria, um ambiente de forças, e não apenas como instrumento passivo. O corpo assume um “código linguístico” (posição 2097, *Kindle*) que faz com que os

sujeitos reconheçam sua corporeidade tanto através de si mesmos quanto através de uma corporeidade coletiva.

A linguagem, nesse sentido, é elemento de potência, que permite, nas demarcações da identidade e da diferença, "existir para o outro" (FANON, 2008, p. 33). Para Fanon (2008, p. 33), falar é "assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização". Os deslocamentos que fizeram os negros se apoderarem de outras linguagens e silenciar as suas originárias também demarcavam o lugar ao qual deveriam permanecer. É isso o que nos mostram os estudos de Fanon, nos quais o autor discorre sobre as experiências de chegada dos Antilhanos a Paris e o processo de adaptação ao francês como língua oficial. Mesmo possuindo o domínio da linguagem e se expressando corretamente, os Antilhanos observavam os franceses usando o "*petit-nègre*"[65] para se comunicarem com eles. Para Fanon (2008), a atitude significava que os negros deveriam permanecer nos seus lugares de origem. Essa reflexão também se torna possível quando o autor mostra casos em que, quando os negros falavam perfeitamente o francês e estudavam a língua, assumiam um lugar de "quase brancos" na classificação da *branquitude*[66] (FANON, 2008).

Stuart Hall (2003) busca uma interpretação sobre as identidades e a cultura negra na contemporaneidade a partir do debate de que o "pós-moderno" desloca e reposiciona os entendimentos sobre cultura, quebrando divisões rígidas entre cultura erudita e cultura popular. Embora seja perceptível o surgimento de "estratégias culturais para fazer diferença" (HALL, 2003, p. 339) a partir do deslocamento de posições de poder e da criação de espaços para a valorização da diferença, há que problematizar o quanto esses espaços ainda são poucos, dispersos e "cuidadosamente policiados e regulados" (HALL, 2003, p. 339). Para o autor, a "cultura popular negra" se caracteriza pela "contestação" e, embora carregue elementos de contraditoriedade, não pode ser interpretada de maneira simples através de oposições binárias, como foi tradicionalmente construída (HALL, 2003, p. 339).

A cultura negra tem colocado em debate discursos diferentes, além de "outras formas de vida e tradições de representação" (HALL, 2003, p. 342). Esses novos discursos e linguagens podem ser observados nos "estilos" e nas músicas que refletem a cultura e a vida e no uso do corpo, que assume um papel de se portar como "tela de representação" (HALL, 2003, p. 342). Entendendo que as fronteiras e as oposições binárias que marginalizam e segregam a cultura

[65] Uma forma simplificada, colonial, do francês, que suprime algumas palavras.

[66] Nos baseamos em autores como Muller, Bento, Cardoso, Piza e Schucmam para tecer uma abordagem sobre a construção da identidade racial branca no Brasil – elaborada sob a supremacia política, social e econômica. Essa identidade foi calcada e alicerçada no benefício de privilégios decorrentes das desigualdades e das segregações impostas pelo racismo estrutural e institucional. Adiante, desdobraremos o conceito.

negra são políticas, sociais e simbólicas, e não genéticas, pode-se inferir que "o momento essencializante é fraco porque naturaliza e des-historiciza a diferença, confunde o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genético" (HALL, 2003, p. 345).

O "corpo" como lugar de "afirmação geopolítica" está presente no pensamento negro, que o defende como elemento fundamental no processo de construção de conhecimento, em uma clara crítica ao eurocentrismo e ao cientificismo (BERNARDINO-COSTA *et al*, 2018, p. 11). Reafirma-se, assim, que as sensações, as percepções corpóreas e a experiência corporal também devem ser interpretadas como fontes de conhecimento. O corpo é um lugar epistêmico onde a própria existência se configura como "um ato de qualificação epistêmica". (BERNARDINO-COSTA *et al*, 2018, página 11).

O corpo é, pois, um elemento que atravessa todo esse capítulo, interpretado como um lugar de enfrentamento, construção de epistemologias e de metodologias de existência. É um símbolo e uma ferramenta de confrontação e emergência de saberes a partir de uma lógica que confronta a *colonialidade*.

4.1 "Raça" como categoria política de luta e resistência

Tomada como uma categoria política e de problematização, a raça aciona a memória para questionar o histórico da escravização, a negação da cidadania à população negra e o racismo estrutural que sustenta e estabelece as hierarquias de poder e configura a organização político-social no Brasil (GOMES, 2005). O termo raça se torna um caminho fundamental para refletir e problematizar as naturalizações do preconceito racial em nossa sociedade, assim como um elemento para entender a estruturação e a organização do pensamento que fundamenta a divisão binária entre "negros" e "brancos" (GOMES, 2005), principalmente no sentido de expor que as neutralidades diante desse debate são perigosas e irresponsáveis.

Bernardino-Costa *et al*. (2018, página 08, *Kindle*) consideram que, no Brasil, o racismo foi construído como um "princípio constitutivo" para determinar a vida e/ou a morte dos sujeitos, além de ser usado para legitimar quem pode e quem não pode formular um "conhecimento científico legítimo" (BERNADINO-COSTA et al, 2008, página 08).

Almeida (2018) interpreta o racismo como formas de discriminação – conscientes ou não – que se baseiam na noção biológica da raça e resultam na concessão de privilégios ou desvantagens para os sujeitos, de acordo com o grupo racial do qual façam parte. Não se trata de práticas isoladas, mas de uma série de atos que marginalizam e privilegiam grupos raciais nas diferentes esferas de poder político, econômico e social.

Para Gomes (2017, p. 98), o racismo é um "sistema de dominação" e de desumanização que atua diretamente na hierarquização e classificação racial de pessoas através da ideologia de que existem raças superiores e inferiores. Audre Lorde (2019) diz que o racismo se sustenta na ideia de que uma raça é superior às outras e, tomada como universal, assumiria o direito à dominação. Gonzalez (2020, p. 43) entende o racismo como elemento discursivo que opera sob critérios de exclusão: todo aquele que é excluído não é considerado como sujeito, e passa a assumir o lugar de objeto.

Nilma Lino Gomes (2005, p. 46) argumenta que, no Brasil, o racismo começa pelo corpo, nasce e se fundamenta no físico. Visualiza-se o negro "pela aparência e/ou atributos físicos da sua origem africana" (GOMES, 2005, p. 46). O ponto de tensionamento da autora vai adiante e coloca em debate, além da marginalização dos corpos negros, a erotização e a maneira como, no imaginário popular, os corpos negros foram sendo construídos pelo sentido da força e da virilidade (GOMES, 2005).

Na visão de Silvio de Almeida (2018, p. 77), "ser branco" ou "ser negro" são construções sociais atreladas ao poder e ao acesso às escalas de privilégio. Não somente a cor da pele e os traços físicos determinam quem é branco e quem é negro, mas sim todo um complexo de "desvantagens sociais e as circunstâncias histórico-culturais" (ALMEIDA, 2018, p. 77). A ideologia e a supremacia branca são arquitetadas em contradições, em que afirmar-se branco significa não assumir uma identidade, mas "atribuir identidade aos outros e não ter identidade. É uma raça que não tem raça" (ALMEIDA, 2018, p. 78).

Uma noção importante para ampliar e aprofundar a discussão sobre o racismo é problematizar que, para além de uma prática individual ou de grupos isolados, o racismo se desenvolve e ganha força pela lógica e pelo funcionamento das instituições (ALMEIDA, 2018). As desigualdades e os preconceitos raciais são perpetuados não apenas por casos isolados de grupos ou de sujeitos em práticas individuais, mas, principalmente, pela lógica de funcionamento das instituições geridas pelo grupo dominante do poder. No caso, esse grupo é composto por pessoas brancas que naturalizam e reproduzem lógicas de dominação ao fazerem uso dos instrumentos de domínio que têm nas mãos. Assim, mantêm seus privilégios e asseguram seus lugares nas hierarquias do poder (ALMEIDA, 2018).

Almeida (2018) entende que o racismo estrutura o funcionamento das instituições e, à medida em que elas moldam, fabricam e inserem os sujeitos na lógica social e política, constroem privilégios, aprofundam desigualdades e naturalizam as disparidades raciais. O racismo pode ser compreendido como um processo de dominação baseado na raça para

estruturar privilégios à soberania branca. Ele decorre da estrutura social e "se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica" (ALMEIDA, 2018, 50).

O *racismo institucional* (ALMEIDA, 2018) é garantido pela hegemonia de poder do grupo dominante, o qual mantém o controle das instituições e a dominação racial, defendendo seus interesses através da determinação de regras, padrões e condutas, configurando uma ordem social estabelecida. Almeida (2018, p. 47) entende que "a imposição de regras e padrões racistas por parte da instituição é de alguma maneira vinculada à ordem social que ela visa resguardar". As instituições agem condicionadas às estruturas sociais, o que nos leva a perceber que o racismo, os preconceitos e as discriminações que elas expressam fazem parte dessa estrutura, sendo naturalizados e reproduzidos pela lógica social (ALMEIDA, 2018).

Dentro desse complexo sistema que estrutura o racismo, Adilson Moreira (2019, p. 99) se atém ao papel da televisão na construção de sentidos sobre a *branquitude* "como um tipo de capital cultural, e a negritude como elemento de inferioridade moral". Ao analisar processos de injúria racial, o autor verificou que os casos reproduzem discursos que são construídos pela televisão acerca das características da negritude[67]. A investigação de Moreira mostrou que há uma perpetuação de dominação dos referentes da cultura hegemônica branca em relação à cultura negra e que os estereótipos raciais são historicamente utilizados na manutenção da inferioridade cultural (MOREIRA, 2019).

Ainda sobre a televisão e a construção dos sentidos sobre a *branquitude*, precisamos abordar que os modelos estéticos foram construídos nesse ambiente, especialmente a partir dos programas infantis da década de 1980 e 1990, com apresentadoras loiras como *Xuxa*, *Angélica*, *Eliana* e as *Paquitas* (PONTES GOMES, 2020). O padrão de beleza, então, foi propagado por meio da ideia hegemônica e europeia de que, para ser bonita, a mulher precisava ter os cabelos loiros, lisos e a pele clara. Larisse Pontes Gomes (2020) reflete que esse modelo e a referência estética fizeram parte da rotina de inúmeras crianças negras, gerando desconforto, não reconhecimento e "ódio" à própria estética. Essa é uma experiência que carrega ainda mais sofrimento no ambiente escolar, também responsável por disseminar referências e padrões estéticos brancos, como já ressaltamos.

Gonzalez (1988b) preconiza que o racismo se constitui como uma estratégia que países europeus usavam em suas colônias para internalizarem o sentimento de "superioridade" do colonizador. O "racismo por exploração" (GONZALEZ, 1988b, p. 72) presente nas

[67] Cardoso (2017, p. 47) diz que o termo *negritude* faz referência "ao ativismo negro dos anos 1970, representado pelo Teatro Experimental do Negro. Trata-se de uma alusão ao negro que se aceita por inteiro em termos corporais e culturais".

colonizações germânica e holandesa acredita que negro seria qualquer pessoa que tivesse ancestrais negros. Dessa forma, mesmo diante dos estupros das mulheres negras, afirmavam que eram contra a miscigenação racial, pois a superioridade do colonizador resultaria da pureza do sangue branco, cabendo aos grupos não brancos a segregação (GONZALEZ, 1988b).

Gonzalez (1988b, p. 72) diz que, na América Latina, o racismo se baseou na noção de "denegação". Foi firmado principalmente pela teoria da miscigenação, do convívio apaziguado e romantizado entre as raças brancas e negras, originando o "mito da democracia racial". Esse tipo de racismo, que a autora entende como estratégia própria da colonização luso-espanhola, baseia-se na "alienação dos discriminados" (GONZALEZ, 1988b, p. 72). É um racismo denominado por Gonzalez (1988b, p. 73) como "sofisticado", pois consegue manter indígenas e negros subordinados a uma lógica disseminada pelas instituições que, para serem sujeitos, precisariam assimilar os valores e os preceitos ocidentais brancos, fazendo-se reféns da "ideologia do branqueamento" (GONZALEZ, 1988b, p. 73).

> 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 segregação da própria raça, da própria cultura (GONZALEZ, 1988b, p. 73).

Esse racismo "silencioso" propagando ainda hoje no Brasil, que pressupõe universalidade e igualdade de acesso e amparo às leis e aos direitos e que coloca a discriminação racial para o campo do privado (SCHWARCZ, 2012), é reflexo e fruto legítimo da estratégia colonial do "racismo por denegação", como reflete Gonzalez (1988b, p. 72). A alienação do negro, nesse tipo de racismo, consiste em fazê-lo acreditar em sua inferioridade por crer que vive numa lógica social em que a discriminação racial não existe e que as desigualdades não são fruto de um projeto que se perpetua desde a colonização para justificar privilégios, desigualdades e poderes historicamente constituídos (GONZALEZ, 1988b).

Rogéria Costa de Paula (2010, p. 117) vai além quando propõe uma reflexão sobre o que denomina "performance de raça". Para a autora, a raça é uma construção que atua classificando os sujeitos dentro de modelos pré-concebidos sobre o que é e o que se espera de "ser negro". São concepções que partem do senso comum e marcam "os corpos negros e corpos brancos, não" (COSTA DE PAULA, 2010, p. 188). Assim, o branco não é obrigado a se racializar para fazer parte de uma lógica social, mas o negro sim. O local racializado criado para o negro é o espaço das desigualdades e das assimetrias. Dessa forma, a construção da categoria social "negro" atribuída aos sujeitos desde a época da colonização precisa ser

colocada em discussão (COSTA DE PAULA, 2010). “Negar a raça”, nesse sentido, constituiria, como acredita a autora, um exercício de negar uma identidade que é construída, que é imposta, uma vez que “as teorias das raças visaram não só colonizar os indivíduos por causa da cor/pele, mas principalmente, posicioná-los como um tipo específico de Outro, o qual justifica sua própria opressão porque é sinônimo de inferioridade intelectual, feiura e sexualidade animalesca” (COSTA DE PAULA, 2010, p. 90).

A raça se mantém firme como um potente marcador de diferenças porque é usada para justificar binarismos classificatórios e construir hierarquias. Lilia Schwarcz (2012, p. 31) assevera que a raça e o sexo foram utilizados como parte de um projeto ocidental de naturalização das diferenças, presente em saberes produzidos desde o século XIX. Compreender raça, gênero, classe e sexo como categorias articuladas permite desnaturalizar classificações que levam em conta atributos físicos, morais e intelectuais e outros tipos de classificações rígidas que universalizam e generalizam sujeitos. Raça, na visão de Schwarcz (2012), deve ser compreendida como uma construção histórico-cultural que forma representações sociais e influencia as hierarquias sócio-políticas. (SCHWARCZ, 2012, p.30).

Diante da série de argumentos que permitem a complexificação do emprego do termo *raça* e da compreensão das relações raciais no Brasil, acreditamos que a discussão sobre raça e produção de *racismo estrutural* e *institucional* também precisa contemplar problematizações que reflitam sobre o poder e o controle discursivos, a quem é destinada a legitimidade de fala e as falas que são constantemente silenciadas (KILOMBA, 2010; 2019). Bernardino-Costa *et al.* (2018) argumentam que as epistemologias negras são silenciadas por não terem validade frente ao julgamento branco, que, sob um olhar instrumentalista e positivista, defende a existência de um conhecimento ideal, padronizado e permeado por lógicas, regras e leis comprovadas.

A quem cabe usufruir do privilégio da fala? A quem é dado esse consentimento? Esses questionamentos se impõem quando problematizamos as políticas de silenciamento impostas pelo *colonialismo* (KILOMBA, 2010). A *máscara* era um instrumento que os colonizadores obrigavam os sujeitos escravizados a usarem durante o trabalho na plantação (KILOMBA, 2010). Além de evitar que os negros comessem os produtos que colhiam, a máscara carregava uma analogia ao tornar a boca o principal instrumento de opressão: a boca era cerrada à força para silenciá-los e oprimi-los, retirando deles o direito de falar. O negro é construído como alteridade, um “antagonista do eu” (p. 174) – o branco – e vai sendo representado e naturalizado no imaginário como “a representação mental do que o sujeito branco não quer parecer” (KILOMBA, 2010, p. 175).

As construções binárias como modo de formatar a identidade negra se mostram, nesse caso, na analogia entre o "falar" e o "silenciar", em que o negro é construído pelo processo de negação. O direito à fala pertence a quem merece ser ouvido e é legitimado para tal. Assim, segundo Grada Kilomba (2010), a máscara representa o silenciamento e demarca, de modo decisivo, a *branquitude* como um lugar simbólico de privilégios, especialmente o privilégio de falar, de comunicar, de controlar a comunicação (KILOMBA, 2019). Como é possível analisar essas máscaras diante do racismo estrutural e institucional brasileiro? Djamila Ribeiro (2017) sinaliza a emergência de criar ferramentas para enfrentar os silêncios institucionais e as opressões estruturais vivenciadas pela população negra no Brasil.

Dessa forma, problematizar as legitimidades conferidas aos grupos que estão no poder torna-se necessário. A autora complementa que "não poder acessar certos espaços, acarreta não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços" (RIBEIRO, 2017, p. 37). Isso significa a continuação da universalização de um modelo de construção e validação do conhecimento pautado na hierarquização do saber, sendo considerado conhecimento aquilo que é produzido pela lógica hegemônica de poder e como senso comum os conhecimentos e saberes ancestrais e de grupos em situação desigual de poder.

O Movimento Negro, ao ressignificar o termo *raça* como categoria política de luta, atua na educação e na emancipação dos sujeitos negros (GOMES, 2017). Propõe que a raça seja compreendida como uma construção social e como categoria política de resistência, possibilitando, dessa forma, que novos conhecimentos e compreensões sobre as relações étnico-raciais sejam construídas no Brasil "em conexão com a diáspora africana" (GOMES, 2017, p. 38). O Movimento Negro, como "ator social coletivo", age com grande destaque no processo de reivindicação dos direitos de cidadania da população negra, como defende Nilma Lino Gomes (2017). A autora reflete sobre as inúmeras conquistas dessa organização no tocante à educação, que foi um "direito conquistado pela população negra ao longo dos séculos" (GOMES, 2017, p. 25), além de mostrar que a resistência e a luta pela efetivação de direitos é uma constante para a população negra no Brasil (GOMES, 2017).

A luta pela cidadania encabeçada pelo *Movimento Negro* começa por colocar em confronto a construção da raça como instrumento de dominação e de inferiorização a partir da ressignificação do termo, que ganha uma leitura política e afirmativa, sendo entendido "como potência de emancipação, e não como uma regulação conservadora" (GOMES, 2017, p. 21). Na resistência para a ressignificação da história da população negra, a ideia de raça problematizada sob outra perspectiva passa a ser compreendida como uma construção social exercida pela *colonialidade*, algo que "coloca em xeque o mito da democracia racial" (GOMES,

2017, p. 22).

A questão racial passa a ser abordada como "trunfo, e não como empecilho para a construção de uma sociedade democrática, onde todos reconhecidos na sua diferença, sejam tratados igualmente como sujeitos de direitos" (GOMES, 2017, p. 22). Isso permite que a interpretação dos contextos e das relações de poder seja amparada por uma perspectiva reflexiva sobre como o processo de racialização criou, sustentou e perpetuou desigualdades sociais, econômicas, de representatividade política e de acesso aos direitos básicos. Gomes (2017, p. 21) afirma que "o racismo brasileiro opera não somente na estrutura do Estado, mas também na vida cotidiana de suas próprias vítimas".

Quando a ideia de raça é ressignificada politicamente pelo *Movimento Negro*, passa-se a problematizar concepções naturalizadas sobre a inferioridade da população negra e incita-se que a raça seja usada afirmativamente como construção social, fazendo com que o *mito da democracia racial* seja confrontado (GOMES, 2017). O *Movimento Negro* e o *Movimento de Favelas* são destacados por Lélia Gonzalez (2020) em virtude do papel crucial que desenvolveram na luta antirracista, mobilizando, inclusive, sujeitos e organizações não negras para discutir a estrutura e os efeitos da discriminação racial na sociedade brasileira.

4.*2 Branquitude*: a construção e a manutenção de privilégios através da beneficiação do racismo

Historicamente, as discussões sobre as relações raciais no Brasil se centralizam no negro e na invisibilização do branco como um grupo importante nesse debate. Construídos desde a colonização como uma raça superior, universal e supremacista, os brancos raramente são convocados a se pensar como raça e, principalmente, a problematizar que se beneficiam, de diferentes formas e em diferentes níveis, da estrutura de desigualdades raciais (BENTO, 2014; CARDOSO, 2017; SCHUCMAN, 2020).

A *branquitude* se refere a uma posição de poder na qual os sujeitos brancos são situados e que lhes configura, simbólica ou materialmente, vantagens e acesso a determinadas oportunidades (SCHUCMAN, 2020, p.60). Esses benefícios foram construídos historicamente desde a época da colonização e do imperialismo, e até hoje configuram posições de poder e acesso à determinados privilégios (SCHUCMAN, 2020, p. 61).

Na definição de Bento (2014), podemos compreender a *branquitude* como

> [...] um dispositivo que reproduz desigualdades profundas entre brancos e não brancos no Brasil, em nossos valores estéticos e em outras condições cotidianas de vida, em que os sujeitos brancos exercem posições de poder sem

> tomar consciência desse habitus racista que perpassa toda a nossa sociedade (BENTO, 2014, p. 71).

Bento (2014) usa lentes psicanalíticas para demonstrar como o processo de "branqueamento" foi inventado pela "branquitude" para manter e perpetuar sua supremacia a partir de uma ideia de que o branco seria o "modelo universal de humanidade" (BENTO, 2014, p. 37), o padrão a ser seguido e desejado por outros grupos que, na classificação dessa mesma *branquitude*, não poderiam ser considerados humanos. Lourenço Cardoso (2017, p. 48) define *branquitude* como a identidade racial branca, que carrega consigo como principal característica a "vantagem racial".

Ao colocar a identidade branca e sua formação histórica no debate, podemos problematizar o racismo muito além do âmbito particular, compreendendo que ele é a base que estrutura o funcionamento das instituições sociais (ALMEIDA, 2019; SCHUCMAN, 2020). Colocar a identidade branca em discussão também possibilita a sua desconstrução como suposta norma. O privilégio branco pode ser percebido na vantagem que esses sujeitos assumem dentro da hierarquia de classes, como defende Schucman (2020):

> A maioria dos brancos tem vantagens tanto com a opressão racial quanto com o racismo, pois são os mecanismos racistas que fazem com que a população branca tenha vantagem no preenchimento das posições da estrutura de classes que comportam os privilégios materiais e simbólicos mais desejados. Além disso, os brancos têm privilégios menos concretos, mas que são fundamentais no que se refere ao sentimento e à constituição da identidade dos indivíduos, tais como honra, status, dignidade e direito à autodeterminação (SCHUCMAN, 2020, p. 66).

Analisar a construção da ideia de raça no Brasil também passa pela ruptura do silêncio sobre como a *branquitude* brasileira se beneficiou, construiu e perpetuou privilégios e lugares sociais de distinção, sustentando a lógica colonial de categorização e hierarquização das diferenças por meio de maciça segregação e inferiorização da população negra (BENTO, 2014).

O medo de perder os privilégios e de ser "dominada" pela população negra e mestiça – que, em 1972, correspondia a um percentual de 55% – fez com que a elite brasileira branca e europeia – que importou inúmeras teorias raciais de seus países de origem – desenvolvesse projetos para "extinguir progressivamente o negro brasileiro" (BENTO, 2014, p. 47). Essa extinção encontra no "branqueamento" da população uma estratégia que poderia resolver inúmeros problemas enfrentados pela elite da época. Segundo Bento (2014), a *branquitude*

opera no Brasil diante de uma "projeção sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios" (BENTO, 2014, p. 39).

A teoria do *branqueamento*, como mostra Bento, passa a ser mais disseminada no período da industrialização. No período, a população negra constituía maioria e, assim, foi construída como ameaça não só pelo "medo do diferente, mas o medo do diferente que poderia monopolizar os postos de trabalho" (BENTO, 2014, p. 52). É então que os discursos sociais e os estudos produzidos na época passam a construir o negro como despreparado para compor a sociedade de classes ou como "trânsfuga que manipulava sua condição racial para poder ascender" (BENTO, 2014, p. 52).

Os textos da época constroem uma narrativa colocando a ascensão social do negro e o branqueamento como sinônimos, mostrando a obrigatoriedade de branquear como forma de existência e condição de ocupação de postos de trabalho, como explica Aparecida Bento (2014). Assim, constrói-se a falsa ideia do *branqueamento* como "problema do negro" (BENTO, 2014, p. 51), decorrente de seu desejo de ascender socialmente (BENTO, 2014). Na realidade, o *branqueamento* foi uma estratégia criada pela *branquitude* para se proteger da ameaça de perder seus privilégios e seu poder de mando, tendo em vista que os sujeitos negros constituíam a maioria da população naquele momento (BENTO, 2014, p. 52).

Uma outra estratégia de marginalização e exclusão da população negra, em virtude do medo da *branquitude*, foi a política de imigração europeia desenvolvida no país e que trouxe para cá quase 4 milhões de imigrantes num período de 30 anos, número equivalente à população africana que aqui foi escravizada[68] (BENTO, 2014, p.32). Os imigrantes europeus chegaram ao Brasil e ocuparam os postos de trabalho mesmo tendo as mesmas instruções que os negros, os quais foram excluídos por serem considerados "inaptos" para o trabalho pela elite branca (BENTO, 2014). Havia todo um processo de exclusão social, cultural, econômica e política que "impedia a inserção e a ascensão do negro na sociedade de classes" (BENTO, 2014, p. 50).

Ampliando a discussão sobre a identidade racial branca, Cardoso (2017, p. 33) distingue dois tipos de branquitude: i) "a *branquitude crítica*, na qual o sujeito ou grupo branco se manifesta publicamente contra o racismo"; e ii) a "*branquitude acrítica*, em que o sujeito ou grupo branco se considera naturalmente superior aos negros" (CARDOSO, 2017, pp. 37- 38). Em ambos os casos, os sujeitos se beneficiam do racismo e do funcionamento das instituições,

[68] De acordo com Guimarães (2003), os povos africanos escravizados em toda a América "vieram da África ocidental e da África meridional, hoje Congo, Angola, Moçambique, Zaire e, subindo a costa ocidental, a Nigéria, o Níger e Golfo de Benin" (GUIMARÃES, 2003, p. 99).

cujos postos de trabalho são preenchidos majoritariamente por pessoas brancas. Ser branco, portanto, representa uma "vantagem racial" em relação ao sujeito negro (CARDOSO, 2017).

Como forma de assegurar e manter o sistema de vantagens sociais e de privilégios, a *branquitude* costuma criar mecanismos de proteção (BENTO, 2014). Um desses mecanismos é denominado por Bento (2014) de "pactos narcísicos". O conceito faz referência à série de

> [...] alianças, pactos e contratos inconscientes, por meio dos quais os sujeitos se ligam uns aos outros e ao conjunto grupal, por motivos e interesses superdeterminados. Esse acordo inconsciente ordena que não se dará atenção a um certo número de coisas: elas devem ser recalcadas, rejeitadas, abolidas, depositadas ou apagadas. Mas enfatiza que, ao possuir um ar de falsidade, elas possibilitam um espaço onde o possível pode ser inventado (BENTO, 2014, p. 46).

Os "pactos" realizados entre pessoas brancas são compostos por uma série de estratégias para manter posições de poder e justificá-las. O branco se utiliza de sua posição para proteger um outro sujeito branco (BENTO, 2014, p. 46). Juntos, selecionam temas, conteúdos e questões que serão problematizadas ou silenciadas. Esses "pactos" são importantes para a manutenção da ordem social, uma vez que a soberania branca configura as regras e as normas de funcionamento da sociedade (BENTO, 2014).

A problematização da *branquitude* também passa pela divisão racial do trabalho e pela organização territorial das regiões/cidades brasileiras (GONZALEZ, 2020). Lélia Gonzalez (2020) entende que alguns dos legados da escravização foram a organização da população negra geograficamente localizada em regiões periféricas e subdesenvolvidas e a divisão racial do trabalho. A manutenção da ordem hegemônica branca tem no princípio racial um dos "mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema da estratificação social" (GONZALEZ, 2020, p. 35). Nessa divisão, a população negra sempre é a que está em maior desvantagem. Brancos e negros pobres sofrem abusos das políticas capitalistas. No entanto, os brancos, em termos de opressão racial, beneficiam-se da estrutura que exclui os negros dos melhores postos de trabalho (GONZALEZ, 2020). A autora complementa afirmando que "a maioria dos brancos recebe seus dividendos do racismo, a partir de sua vantagem competitiva no preenchimento das posições que, na estrutura de classes, implicam as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas" (GONZALEZ, 2020, p. 35).

A supremacia da *branquitude* nas relações raciais e na configuração do funcionamento das organizações também é justificada pela mídia, pois ela reproduz significados simbólicos que enaltecem a identidade racial branca como a norma (CARNEIRO, 2011; GONZALEZ,

1984; hooks, 2019; BORGES, 2016). A ordem social é mantida com a ajuda das narrativas dos meios de comunicação que, cotidianamente, situam os brancos em posições de poder e de destaque e a população negra como a representação imagética das desigualdades sociais, econômicas e políticas.

4.3 Gênero, raça e colonialidade como categorias indissociáveis

Decisões epistêmico-metodológicas são necessárias para justificar nosso caminhar investigativo. Compreendendo as realidades concretas em que as sujeitas comunicantes desta pesquisa se encontram, não há como deixar de problematizar as *interseccionalidades* de gênero, raça, classe social e localização territorial que as atravessam. Em 1984, o racismo, o sexismo e as desigualdades de classe já eram apontados nas investigações de Lélia Gonzalez como opressões que operavam em conjunto na vida de mulheres negras, configurando imensos abismos e desigualdades sociais para essa parcela da população (GONZALEZ, 1984).

No contexto norte-americano, a jurista Kimberlé Crenshaw (2002) cunhou o conceito de *interseccionalidade*, ao identificar que as discriminações de raça e de gênero operavam de modo indissociável na experiência de mulheres negras. Assim, chamou a atenção para a necessária ressignificação das práticas tradicionais dos Direitos Humanos no sentido de que os processos de subordinação de determinadas populações, como é o caso das mulheres negras, fossem considerados "mutuamente e não de uma maneira excludente" (CRENSHAW, 2002, p. 08). A "interseccionalidade" mostra que, em termos de discriminação, determinados grupos têm a experiência das opressões de forma sobreposta e indissociável, a exemplo dos efeitos das opressões de raça e gênero na vida de mulheres negras. (CRENSHAW, 2002).

No Brasil, Carla Akotirene (2019) se aproxima do conceito proposto por Crenshaw e, ao chamar feministas decoloniais latino-americanas para o debate, aprofunda a discussão na tentativa de problematizar os efeitos da lógica colonial na articulação e na perpetuação das experiências intercruzadas de discriminação. A "colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005) é confrontada no sentido de identificar como o capitalismo e as políticas estatais de morte, controle e vigilância de determinadas populações agem na construção de desigualdades no acesso a políticas públicas de cidadania (AKOTIRENE, 2019). Ao manter a ordem social inalterada, aprofundam as divisões entre os que detêm o poder e os que estão destituídos dele. As três autoras nos ajudam a identificar que, quando as discriminações são problematizadas de forma entrecruzada, as mulheres negras, sobretudo as que possuem pele mais escura, são as que se encontram em situação de intensa vulnerabilidade social (GONZALEZ, 1984; CRENSHAW, 2002; AKOTIRENE, 2019).

Além da ideia de raça, a categoria gênero também é construída na modernidade e opera como um sistema de divisão, hierarquização e classificação populacional (LUGONES, 2014). A imposição do "sistema de gênero" (LUGONES, 2014, p. 942) promovida pelo colonialismo europeu provoca profundas mudanças na organização social de povos colonizados e, de maneira desproporcional, afeta de forma mais violenta as mulheres colonizadas. Ao se debruçar analiticamente sobre as sociedades pré-colombianas, Lugones (2020, p. 72) versa sobre o papel da imposição do gênero como principal elemento "na desintegração das relações comunais e igualitárias, do pensamento ritual, da autoridade e do processo coletivo de tomada de decisões, e das economias". A autora considera que gênero e a "colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005) formam uma relação mútua, indissociável. O gênero é uma construção da "modernidade colonial" para classificar as populações, assim como o critério racial (LUGONES, 2014, p. 935). Lugones (2020) adverte sobre a necessidade de problematizar como o conceito de gênero, reduzido ao controle do sexo, produz a dominação de gênero.

> Para entender essa redução e a estrutura de racialização e o enegrecimento, precisamos pensar em que medida a organização social do "sexo" pré-colonial inscreveu a diferenciação sexual em todos os âmbitos da vida, inclusive no saber e nas práticas rituais, na economia, na cosmologia, nas decisões de governo interno e externo da comunidade (LUGONES, 2020, p. 73).

O gênero, pensado e produzido a partir de um contexto euro-americano, é imposto em sociedades colonizadas e tomado como categoria analítica até hoje nos estudos feministas (OYEWUMÍ, 2004). A noção de gênero é abordada como principal elemento para explicar as desigualdades de subordinação das mulheres (OYEWUMÍ, 2004). No entanto, essa realidade é criticada por intelectuais africanas e latino-americanas, assim como por intelectuais brasileiras. Isso porque o gênero, quando separado da raça e da classe, invisibiliza as nuances dos sistemas de dominação e opressão. Além disso, o gênero, como construção sociocultural e como produto da *colonialidade*, não era um elemento considerado nas divisões sociais das sociedades pré-coloniais, tanto na África quanto em países da América Latina (LUGONES, 2014; 2020; CURIEL, 2020; OYEWUMÍ, 2004; BAKARE-YUSUF, 2013).

Ao contrapor o modelo analítico do feminismo hegemônico, pautado no gênero, Oyewumí (2004) explica que, nas famílias Iorubás, o critério de antiguidade, ou seja, a idade cronológica dos membros, é o elemento que define a organização familiar. Os papéis assumidos pelos sujeitos nessas sociedades são "fluidos" e "situacionais" (p. 06), diferentemente do gênero, que é "estático" e "fixo" (OYEWUMÍ, 2004, p. 06). Ampliando a discussão, Bakare-Yusuf (2013) compreende a categoria mulher como uma criação colonial que reproduz a

dominação patriarcal ao invisibilizar o poder exercido por mulheres que assumem papel central em determinadas sociedades. Em algumas sociedades africanas, por exemplo, a mulher desempenha protagonismo em diversas instâncias, a saber: religiosas, políticas e econômicas. A autora considera errada a argumentação de que a divisão sexual – antes da construção e da imposição europeia de gênero – se constituía como elemento de organização das sociedades africanas (BAKARE-YUSUF, 2013).

A noção de público e privado usada para sustentar a categoria de gênero – segundo a qual os homens comporiam a esfera pública pelo status de autoridade e a mulher a esfera privada, ou seja, do cuidado da casa – também não se constitui uma realidade nos contextos africanos (OYĚWÙMÍ, 2004). Dessa forma, Oyěwùmí (2004) mostra como a modernidade, o capitalismo e a industrialização foram realidades que permitiram o surgimento do estado-nação e, com ele, as disparidades identificadas pela construção de categorias sociais e de gênero.

Com a expansão da Europa e a consolidação da hegemonia euro-americana, o conhecimento passa a ser racionalizado sob a forma do "eurocentrismo" (QUIJANO, 2005). Com isso, essa produção intelectual passou a ser dotada de legitimidade, como se representasse a única forma de conhecimento, silenciando os demais saberes produzidos para além da Europa. É nesse período que a discussão sobre gênero coloca o masculino no centro do poder, constituindo um "ethos europeu", um lugar de privilégio e "consagrado na cultura da modernidade" (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 01). Nesse sentido, Yuderkys Miñoso (2014), feminista latino-americana, defende que as epistemologias feministas ajudam a explicar que pertencer a determinado gênero afeta diretamente a produção do saber. Fugir da invisibilização e dos "silenciamentos epistêmicos" são atitudes possibilitadas pela emergência de epistemologias que partem da experiência concreta e que investigam a "colonialidade e o racismo como epistêmes, intrínseca a modernidade e seus projetos libertadores e sua relação com a colonialidade de gênero" (MIÑOSO, 2014, p. 10).

A construção da ideia de gênero propõe o conceito como universal e ganha força nos contextos europeu e norte-americano pela noção de "família nuclear". Oyèrónké Oyěwùmí (2004, p. 02) reconhece a luta e a legitimidade das feministas euro-americanas. No entanto, coloca em debate o fato de que o movimento não problematizou o gênero a partir de sua "construção sociocultural" (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 02), o que também coloca em xeque a universalidade da categoria "mulher", assim como os elementos de subordinação que as atravessam.

A família generificada atribui papéis de gênero ao masculino e ao feminino. Ao homem, é atribuída a função de chefe da casa, responsável pelo sustento da família. À mulher,

a função do cuidado e do trabalho doméstico, subordinada ao marido. É dentro dessa lógica da família nuclear que o papel da esposa é caracterizado como a "mulher feminina" (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 04).

Embora essa família tenha sido legitimada como universal, ela não o é. A categoria identificada pelo movimento feminista hegemônico faz relação às divisões e subordinações do gênero porque, nessa realidade familiar, "raça" e "classe" não eram variáveis que apareciam como elementos de opressão nas famílias brancas (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 05). "O gênero é o princípio organizador fundamental da família, e as distinções de gênero são a fonte primária de hierarquia e opressão dentro da família nuclear" (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 04).

A crítica desenvolvida pelas mulheres de países africanos e latino-americanos decorre da necessidade de compreender e problematizar o gênero junto ao contexto social, observando outros sistemas de hierarquia que se interseccionam. Oyěwùmí (2004, p. 06) entende como um desafio observar a categoria mulher de modo mais profundo, pois percebe que as categorias e os papéis precisam ser "fluidos e situacionais", diferentemente da classificação e da categorização de gênero realizada por colonizadores europeus, que se fundamenta na rigidez e na estaticidade.

A partir de suas realidades de experiência com a colonização, as mulheres latino-americanas e africanas teorizam sobre as interseccionalidades como uma maneira de mudar a perspectiva de problematizar o gênero e para propor novos marcos teóricos para a luta feminina (MENDOZA, 2014).

É assim que, ao discutir os determinismos e as generalizações que acompanham os estudos sobre as opressões de mulheres, Bakare-Yusuf (2003, p. 09) denuncia que o perigo das classificações dicotômicas decorre de aceitar naturalizações sem problematizá-las. Isso é o que acontece, por exemplo, na "versão dual dos papéis sexuais da identidade [, que] assume diferenças inatas entre os sexos" (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 07, adaptado), atribuindo que questões como a "percepção, o emocional e o intelectual" (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 07) são características determinadas naturalmente. Como tentativa necessária para fugir de narrativas generalistas, a autora compreende que ser mulher é uma experiência vivida individualmente, de um corpo que vive e experimenta o mundo e que só adquire significado "quando colocado em um contexto biocultural e histórico" (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 11).

Bakare-Yusuf (2003, p. 12) propõe que a "fenomenologia existencial" ajuda a desnaturalizar status, noções e categorizações, permitindo problematizar "o que cada cultura faz com os corpos". Também faz com que a discussão se volte a complexificar que, diante de

tamanha pluralidade cultural, qualquer generalização sobre gênero no continente africano se torne problemática.

Autoras latino-americanas, como a argentina María Lugones (2014), também desenvolvem críticas ao feminismo hegemônico e universalista que ignorou o debate sobre como as relações raciais, sociais e de gênero se entrecruzam e podem ser mutuamente excludentes, de modo a segregar e a marginalizar as mulheres negras, pobres, latinas e do terceiro mundo. Pensar essas categorias em conjunto permite não incorrer no risco de silenciar violências. Além disso, ajuda a problematizar o modo como a *colonialidade do poder* (QUIJANO, 2005) foi responsável por fabricar a ideia de raça e a dicotomia entre homem/mulher, em que o homem heterossexual e branco assume a posição de poder mais alta da hierarquia social (LUGONES, 2014; QUIJANO, 2005).

A crítica de Lugones (2020, p. 73) repousa no fato de que os feminismos do século XX debatem as relações de gênero através de um "sentido branco de ser mulher", deixando em segundo plano as reflexões sobre como as questões de etnia, raça e classe colocavam as mulheres em situação de múltiplas opressões. As mulheres não brancas eram vistas como inferiores e não humanas, "marcadas como fêmeas, mas sem as características da feminilidade" (LUGONES, 2020, p. 74). À mulher branca, couberam os estereótipos de fragilidade, inferioridade mental e a responsabilidade pela perpetuação da raça através da reprodução.

Yuderkys Miñoso (2014) acredita que um feminismo descolonial e antirracista se constitui como uma aposta epistêmica que visibiliza a luta de mulheres que estão à margem e que se preocupam em teorizar e problematizar sobre as matrizes das múltiplas opressões às quais estão submetidas, para além de um pensamento europeu. A reflexão se desenrola para analisar o modo como o poder atua em diferentes grupos subalternos, observando que essa opressão também se desenvolve a partir da dominação pelo conhecimento – o "saber-poder" – que legitima determinadas vozes (MIÑOSO, 2014). Assim, é fundamental o caminho que traz ao debate saberes que surgem de outras geografias e que provocam "*fraturas epistemológicas*" (MIÑOSO, 2014, p. 08).

No Brasil, esse novo marco teórico e civilizatório é mencionado nos estudos de Djamila Ribeiro (2016) a partir da necessidade de discutir sobre o feminismo negro interseccional. A invisibilidade histórica ofertada à luta desempenhada pelas mulheres negras, constituiu-se como um entrave para que essas mulheres se tornassem sujeitas políticas. A *interseccionalidade* permite perceber como as opressões de gênero, raça e classe, por exemplo, combinadas e cruzadas, colocam as mulheres negras em situação de "inexistência". A autora defende que é preciso repensar a categoria "mulher" de modo crítico e não universal,

especialmente em uma construção que configure "outras possibilidades de ser mulher" (RIBEIRO, 2016, p. 100).

Luiza Bairros (2014, p. 182) dialoga com Ribeiro (2016) ao dizer que o "conceito mulher" foi fabricado em premissas sobre o "sexo biológico e a construção social de gênero" (BAIRROS, 2014, p. 182). Para a autora, as tentativas de reinvenção da categoria mulher acabam por incorrer nas mesmas opressões patriarcais, estereótipos e categorizações binárias. A autora adverte sobre o perigo de generalizar as experiências de opressão feminina, mostrando que as opressões sexistas precisam ser investigadas "em diferentes contextos históricos e culturais" e que elas dialogam com a "posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontos" (BAIRROS, 2014, p. 184).

A "experiência de ser mulher" é construída histórica e socialmente (BAIRROS, 2014). As diferenças se mostram quando partimos do questionamento sobre os locais onde as opressões emergem, assim, há "diferentes formas da experiência de ser negro (vivida através do gênero) e de ser mulher (vivida através da raça)" (BAIRROS, 2014, p.186). A experiência, segundo Bairros (2014), é um elemento que atua na construção de conhecimento e permite observar os espaços em que transitam os "corpos periféricos" (BAIRROS, 2014, p. 186).

É nesse sentido que, para Ribeiro (2016, p. 101), a *interseccionalidade* permite compreender que as opressões não podem ser hierarquizadas. Elas são parte de uma estrutura que precisa ser rompida. Diante das opressões operadas pela *branquitude* e pelo patriarcado, as mulheres negras reivindicam "existência", a condição de serem sujeitas (RIBEIRO, 2016).

Ao escrever sobre o racismo e o sexismo na cultura brasileira, Lélia Gonzalez (1984, p. 231) mostra o quanto os efeitos da "culpabilidade branca" afetam as mulheres negras de forma violenta. São essas mulheres que estão em postos de trabalho mais informais ou nos empregos domésticos. Ao mesmo tempo em que cuidam do lar e da família das mulheres brancas, também são as chefes de suas famílias, "segurando a barra familiar praticamente sozinha" (GONZALEZ, 1984, p. 231), isso porque os homens da família, "são objeto de perseguição policial sistemática" e, em alguns casos, encontram-se encarcerados (GONZALEZ, 1984, p. 231).

Problematizar a interseccionalidade de opressões ajuda a construir teorizações que levem em consideração diferentes contextos e processos múltiplos e indissociáveis de discriminação sofridos por mulheres negras, brasileiras, nordestinas, do Maranhão. A configuração familiar e a percepção/experiência/vivência da condição de ser mulher negra também precisam trazer para o debate os efeitos cotidianos da *colonialidade*, das políticas capitalistas e racistas, do desemprego estrutural e das desigualdades regionais e territoriais

(AKOTIRENE, 2019), entre outros elementos contextuais da vida e da formação política dessas sujeitas.

4.4 Intelectualidade, acesso à educação e epistemologias negras

Os dados que trouxemos no capítulo de contextualização desta investigação mostram as profundas disparidades econômicas, políticas e sociais entre negros e brancos no Brasil e no Maranhão. As falas das coprodutoras desta investigação também ajudam a perceber os inúmeros desafios que mulheres negras enfrentam para terem acesso à educação e chegarem à universidade.

No Brasil, o acesso à educação pelos negros não é atravessado apenas por questões de classe. Sueli Carneiro (2005) destaca que o sistema educacional brasileiro foi arquitetado de forma a assegurar privilégios de raça e de classe. A autora faz uso do conceito "epistemicídio", cunhado por Boaventura de Souza Santos, para ajudar na compreensão de como os dispositivos de poder estão organizados e formatam os ambientes educacionais[69] para que reproduzam e naturalizem as desigualdades raciais. Essa ação faz com que a capacidade intelectual da população negra seja constantemente questionada e que ela não se reconheça no espaço escolar.

> O epistemicídio se realiza através de múltiplas ações que se articulam e se retroalimentam, *relacionando-se tanto com o acesso e/ou a permanência no sistema educacional*, como com o rebaixamento da capacidade cognitiva do alunado negro (CARNEIRO, 2005, p. 114, grifos meus)

A escola, ao silenciar a problemática da discriminação racial no Brasil e ao promover a "exclusão social dos negros" (CARNEIRO, 2005, p. 09), acaba por naturalizar desigualdades raciais ao despolitizar a discussão racial e ao favorecer o "embranquecimento do poder" (CARNEIRO, 2005, p. 113). O silêncio aparece como tática para a dominação dos sujeitos negros, incutindo neles o sentimento de inferioridade em relação ao branco (CARNEIRO, 2005). A escola como instrumento de controle e de normalização dos sujeitos negros é apontada por Gonzalez (2020, p. 39) como um ambiente em que as crianças negras são constantemente classificadas como "indisciplinadas, dispersivas, desajustadas e pouco inteligentes". É um local onde o racismo se manifesta em diversos aspectos.

[69] A autora compreende a educação como mecanismo de ascensão ao poder e de supressão de desigualdades para a população mais vulnerável (CARNEIRO, 2005).

A escola também é o lugar em que muitas crianças têm o primeiro contato com o racismo, principalmente o racismo estético (GOMES, 2002; 2003). A escola reproduz e impõe o modelo estético branco como um ideal hegemônico dos corpos desejáveis. As crianças negras, distantes desse ideal, têm seus corpos deslocados dessa dinâmica e passam a odiar suas aparências estéticas (GOMES, 2002; 2003). Junto a isso, os currículos escolares – também coloniais – contam uma história única: a do branco superior e a do negro incapaz, de capacidade cognitiva duvidável. (KILOMBA, 2019)

Sueli Carneiro (2005) assevera que, na passagem da época colonial para a República, a escola funcionou como instrumento para perpetuar o privilégio branco e para excluir negros e imigrantes. Um dos principais elementos para essa marginalização foi o uso da língua portuguesa como oficial, já que, naquele período, pouca parcela da população dominava o idioma.

Lélia Gonzalez (1988b) discute que mesmo que o português que falamos no Brasil tenha forte influência africana no ritmo tonal e em diversas palavras – o que faz com que a autora entenda que nossa língua deveria se chamar "pretoguês" e não português –, assim como há heranças africanas presentes na nossa música, dança, culinária e nas crenças, essa influência ainda é pouco abordada, especialmente nos livros escolares (GONZALEZ, 1988b). O *epistemicídio* das heranças africanas na nossa cultura acontece também na própria classificação que os colonizadores portugueses vão impor a essas influências, as quais eles classificam e categorizam como "cultura popular ou folclore nacional", e não como conhecimentos e epistemologias da população negra (GONZALEZ, 1988b, p. 70).

Quem também reflete sobre a existência de um padrão branco e colonial de produção do conhecimento que sustenta e reproduz privilégios brancos é bell hooks (1995). No texto "Intelectuais negras", a autora conta sua experiência pessoal de resistir ao anti-intelectualismo presente nas comunidades negras diante das sistemáticas e intensas exclusões no ambiente escolar, as quais se ampliam quando mulheres negras disputam espaço no ambiente universitário.

Os estudos de hooks (1995), realizados com alunas negras da Universidade de Yale, mostram que, pelo sentimento de não lugar e não pertencimento ao espaço universitário e pelo fato de que o conhecimento produzido por essas mulheres sempre é colocado à prova e sob suspeita, as estudantes acabavam abandonado o curso justamente no momento final, no Trabalho de Conclusão de Curso.

A vida acadêmica, nos moldes coloniais, também carrega consigo o isolamento, a solidão e o distanciamento para que a produção flua (hooks, 1995). Essa é uma realidade que

as mulheres, especialmente as negras, não vivenciavam, porque a elas o trabalho intelectual sempre esteve em segundo plano: vinha após a realização dos trabalhos domésticos e do cuidar, da casa, dos irmãos mais novos, dos companheiros, da família (hooks, 1995). Junto a isso, as mulheres negras, situadas em maior desigualdade e vulnerabilidade social, não possuíam ambientes propícios de moradia para usufruir do trabalho solitário. Além disso, o isolamento, nos moldes como é pensado, também significa o distanciamento das comunidades que nutrem essas mulheres não só emocionalmente, mas que também são espaços importantes para a produção e o compartilhamento de conhecimentos (hooks, 1995).

O modelo positivista de produção e de validação do conhecimento – baseado em metodologias rígidas e em generalizações objetivas que exigem que o pesquisador se distancie dos valores, das crenças e das particularidades de cada contexto em relação às geografias, à raça, ao gênero, à classe e ao sexo – fez com que as mulheres negras, que elaboram seus conhecimentos a partir de suas experiências e vivências coletivas e individuais e da relação de proximidade entre pesquisador e objeto, fossem excluídas da tradição sociológica até a década de 1970, como afirma Patrícia Hill Collins (2019). A estratégia criada pelas sujeitas para que elas pudessem produzir e disseminar seus conhecimentos dentro da academia foi possibilitado mediante o uso de referências positivistas, a fim de serem validadas como agentes do conhecimento (COLLINS, 2019). Ao tempo em que precisavam conhecer e utilizar esses conhecimentos como referência, também "tiveram que pôr em xeque essa estrutura que lhes dava legitimidade" (COLLINS, 2019, p. 409).

Nesse sentido, hooks (1995) compreende que muitas mulheres negras são levadas a desenvolver o trabalho intelectual muito mais pelo sentimento de dever do que essencialmente por uma escolha pessoal. O dever de falarem de temas silenciados, de deixarem de ser objetos e se tornarem sujeitos de investigação, muitas das vezes, conduz essas mulheres a essa escolha. É algo que reflete a própria experiência na decisão pela vida acadêmica. Como exemplo, hooks (1995, p. 456) comenta: "no meu caso voltei-me para o trabalho intelectual na busca desesperada de uma posição oposicional que me ajudasse a sobreviver a uma infância dolorosa".

Não se trata de não conhecer ou estudar as epistemologias dominantes. As intelectuais negras têm o domínio delas, mas entendem a dimensão da experiência como elemento fundamental para pensar sobre suas investigações e sobre quais metodologias serão utilizadas (hooks, 1995; COLLINS, 2016; 2019). As experiências de mulheres negras acadêmicas que problematizam dimensões e condições históricas de trabalho, de lugar social e das relações de

opressão compartilhadas entre grupos se transformam em sabedoria coletiva, que gera elementos para a reivindicação de conhecimento (COLLINS, 2016; 2019; hooks, 1995).

O conhecimento que nasce da experiência vivida também é abordado nos estudos da intelectual latino-americana Ochy Curiel (2020). Na visão da autora, a experiência favorece a formação da consciência diante dos sistemas de opressão que atravessaram suas vidas desde o nascimento. Mais que objetos de investigação, as mulheres "deveriam investigar sua vida" (p. 131). Romper com o "privilégio epistêmico" sobre o qual Collins (2019) reflete inicialmente também significa "que a subalternidade precisa deixar de ser objeto e passar a ser sujeito do conhecimento" (CURIEL, 2020, p. 132).

Ao construir as bases sobre as "epistemologias feministas negras", Collins (2019) aborda que a produção desse conhecimento se dá dentro de um contexto de dominação marcado por suspeitas, vigilância constante e subjugamento. Essa "reivindicação do conhecimento" surge a partir da leitura e interpretação que as mulheres negras fazem do sistema social, político e econômico de dominação. Assim, elas ultrapassam a leitura de categorias analíticas e chegam à reflexão sobre as realidades vividas (COLLINS, 2019; 2016). Diante disso, Curiel (2020. P. 132, grifos meus) afirma: "não é necessário dizer que somos negras, pobres, mulheres, trata-se de *entendermos por que somos racializadas, empobrecidas e sexualizadas* [...] essas condições *foram produzidas pela colonialidade*".

As leituras que as mulheres fazem dos sistemas de dominação e das lógicas coloniais que atravessam suas vidas fazem com que elas abordem outras realidades e outras formas de perceber as desigualdades, as exclusões e as segregações que não somente através das lentes do poder hegemônico (COLLINS, 2016). Essa consciência construída por mulheres negras decorre, então, das experiências de vida, as quais são tomadas como fonte de conhecimento e de sabedoria, tanto a nível coletivo quanto individual (hooks, 1995; CURIEL, 2020; COLLINS, 2016; 2019). Se interpretamos o sistema de dominação sob uma ótica interseccional, a "sabedoria" se torna uma importante ferramenta de sobrevivência, resistência e existência para povos subordinados (COLLINS, 2019).

As "epistemologias feministas negras" nascem e se sustentam, pois, diante de um contexto de dominação. Elas buscam confrontar conhecimentos que são legitimados e criados através de "privilégios epistêmicos" brancos (COLLINS, 2019, p. 112), os quais perpetuam tanto as lógicas de opressão e de subordinação como a "validação do conhecimento" (COLLINS, 2016, p. 112). Os princípios que regem o pensamento feminista negro confrontam lógicas positivistas de produção do conhecimento porque abrem espaço para que as vozes

insurgentes teorizem sobre si, sobre suas realidades cotidianas e, assim, reivindiquem a produção de outras metodologias, outros arranjos teórico-metodológicos.

Sendo assim, as epistemologias negras são elaboradas através de quatro princípios básicos, destacados nos estudos de Collins (2019). São eles: **1.** "experiência vivida como critério de significado" (p. 410); **2.** "o uso do diálogo nas reivindicações de conhecimento" (p. 416); **3.** a "ética do cuidar" (p. 419) e a **4.** "ética da responsabilidade social" (COLLINS, 2019, p. 423)". A maneira como a "emoção, a ética e a razão" se entrelaça se constitui também como elemento fundamental no processo de construção da pesquisa (COLLINS, 2019, p. 423).

> Abordo o pensamento feminista negro como *parte de um contexto de dominação*, não como um sistema de ideias desligado da realidade política e econômica. Ademais, apresento o *pensamento feminista negro como um conhecimento subjugado* por meio do qual as afro-americanas há muito tempo buscam encontrar espaços e epistemologias alternativas para validar nossas autodefinições (COLLINS, 2019, p. 429, grifos meus).

A lógica sexista, patriarcal e capitalista está arquitetada para minar as possibilidades de mulheres ocuparem espaço em ambientes intelectuais. O trabalho desenvolvido por mulheres negras, por sua vez, segundo hooks (1995), ameaça o "*status quo*" porque, além de denunciar o sexismo, denuncia o racismo nas produções intelectuais. Fazer parte do ambiente acadêmico para as mulheres negras significa um trabalho de resistência ativa e constante.

Quando Maldonado (2011, p. 07) dispõe sobre o conceito de "cidadania científica", ele fala que a abertura dos sujeitos para "investigar, experimentar, criar, projetar, planejar, programar e produzir conhecimento deve ser nutrida por concepções e projetos que apresentem possibilidades de novas configurações educativas, acadêmicas, investigativas e políticas". Essa cidadania científica foi negada como direito para a população negra, que teve suas produções científicas, literárias e artísticas marginalizadas, esquecidas e segregadas como referência na lógica supremacista de produção de conhecimento (MOURA, 1988; 1994).

No entanto, a resistência dessa população frente aos espaços que lhe foram negados potencializou estratégias e táticas elaboradas por mulheres negras para construir conhecimento a partir de suas experiências e vivências. A produção de *cidadania científica comunicacional* na práxis é uma realidade desenvolvida pelas mulheres negras, as quais foram construindo um caminho através da disputa, da reivindicação e da ocupação de espaços. Assim, vozes foram ampliadas a partir de outros espaços até chegar ao acadêmico, através do fortalecimento coletivo a partir de cada avanço individual (COLLINS, 2016; 2019; hooks, 2017). Dessa maneira, mesmo na época da escravização, escritoras abolicionistas negras denunciavam em

seus poemas e contos as atrocidades cometidas contra a população africana (EVARISTO, 2009; MOURA, 1994; SANTANA, 2019). E o fizeram a partir de uma ótica ético-política que não separa o conhecimento das vivências, das memórias e das histórias que constituem os sujeitos (COLLINS, 2019; EVARISTO, 2009).

Collins (2016), ao mesmo tempo em que denuncia a marginalidade destinada ao pensamento feminista negro dentro da produção sociológica supremacista, revela, longe de qualquer romantização, o quanto estar à margem faz com que as mulheres negras desenvolvam percepções e leituras sociais muito mais amplas e profundas. hooks (2017) mostra que o fortalecimento de uma consciência crítica negra vai muito além da esfera acadêmica. A resistência e a construção da cidadania científica negra também perpassam, principalmente, o terreno da cultura. A cultura é o espaço no qual se torna possível "*entablar diálogos críticos con personas pobres, sin información, pertencientes a las clases marginales negras, que a su manera piensan acerca de la estética*" (hooks, 2017, pp. 107-108).

Os espaços de subalternidade criados para as mulheres negras são construídos levando em consideração as "imagens de controle" (COLLINS, 2019) que, elaboradas pelo poder hegemônico branco e heteropatriarcal, ajudam a reproduzir as opressões de raça, gênero, sexualidade e classe, situando as mulheres negras, seus comportamentos, seus corpos e suas sexualidades sob constante vigilância (COLLINS, 2019). Junto a essas imagens, os estereótipos criam estigmas que causam profundas marcas na autoestima e no reconhecimento de si e fabricam desvantagens estruturais, a fim de que as sujeitas negras não alcancem posições de destaque e não sejam compreendidas como sujeitas políticas, intelectuais e construtoras de conhecimento legítimo.

Nos próximos dois tópicos, abrimos espaço para refletir sobre duas *imagens de controle* em relação à condição da mulher negra que foram muito abordadas não só pelas sujeitas da pesquisa do Maranhão – na fase sistemática desta investigação – como também na fala das mulheres com as quais tivemos contato na cidade de *Barcelona* – compondo os arranjos metodológicos da investigação[70]. Tais imagens são: a imagem da mulher "negra raivosa" (TATE, 2018) e a imagem da mulher negra *hipersexualizada* (GONZALEZ, 1984). O quadro de análise que sustenta essa parte do texto é composto pelo diálogo e pela aproximação de

[70] Durante a escrita da tese, buscamos conhecer, nos aproximar e participar de reuniões, eventos e palestras ministradas por mulheres negras. Em Barcelona, durante as atividades do doutorado sanduíche, participamos de atividades do coletivo *Afrofeminista* e, por meio dele, pudemos nos aproximar e entrevistar algumas mulheres/militantes brasileiras negras que vivem em *Barcelona,* compondo um campo importante para a investigação. Buscamos, assim, uma abordagem *transmetodológica* tentando compreender a condição de ser mulher negra em diferentes contextos, ainda que de maneira não tão aprofundada, tendo em vista que o foco central da tese são as escritas digitais das mulheres negras das cidades de *Codó* e *Imperatriz*, no *Maranhão*.

intelectuais negras, militantes de movimentos sociais e estudantes universitárias do Maranhão – sujeitas comunicantes que fazem parte desta investigação e que são corresponsáveis pelas decisões teórico-metodológicas tomadas. As falas das sujeitas comunicantes aparecem por meio de citação direta.

4.4.1 Do estereótipo de mulher "negra raivosa" à "*descolonização da raiva*"[71]

O estereótipo da mulher "negra raivosa" (TATE, 2019) é uma *imagem de controle* (COLLINS, 2019) cunhada pela ordem colonial para categorizar mulheres negras que lutam contra os sistemas de opressão e de dominação. Ao levantarem suas vozes – silenciadas, vigiadas e controladas – e se oporem a discursos coloniais, as mulheres negras são constantemente julgadas como "barraqueiras", como se estivessem sempre na defensiva e tivessem a dificuldade de serem objetivas (TATE, 2019).

As desigualdades que colocam as mulheres no topo da pirâmide como as que mais são afetadas pelos contrastes de acesso à educação, a postos de trabalho dignos e como as maiores vítimas de violência doméstica geram um forte adoecimento psíquico, causado também pela solidão (PACHECO, 2013; 2008). Solidão que se sustenta no imaginário que cobra dessas mulheres força física e emocional, porque não é oferecida a elas a possibilidade de demonstrar fraqueza. E também a solidão frente a uma construção de sexualidade heteropatriarcal e colonial que categoriza e classifica as mulheres negras como objeto sexual (GONZALEZ, 1984), destinadas a aventuras, e não a um relacionamento sério e duradouro (PACHECO, 2013; 2008).

Audre Lorde (2019) afirma que seu processo de silenciamento durou quase uma vida toda. As palavras não ditas pelo medo de ser rejeitada geraram adoecimentos corporais. O câncer de mama do qual foi vítima a fez visualizar todas as vezes que engoliu a raiva, que se transformou em veneno e que só causou mal a ela mesma, ao seu próprio corpo. Tão vítima da construção branca de uma raiva que o "negro precisa assumir" sobre si, sobre sua estética, sobre seu corpo, sobre seu lugar no mundo e sobre sua intelectualidade (LORDE, 2019, p. 169).

Viver sob constante vigilância – realidade cotidiana para as mulheres negras – significa que, muitas vezes, o silêncio é assumido como um "lugar seguro" (LORDE, 2019, p. 168), uma vez que externalizar a raiva pode significar, muitas vezes, a morte discursiva,

[71] Em referência ao que é problematizado no artigo de Shirley Anne Tate, intitulado "Descolonizando a raiva: a teoria feminista negra e a prática nas universidades do Reino Unido". In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; et al. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. Edição do Kindle.

expressa na segregação e no apagamento. O silêncio, muitas vezes, significa "continuar existindo", ainda que seja uma existência dolorosa pelo não dito, não verbalizado, não colocado para fora (LORDE, 2019). É exatamente sobre a necessidade de desconstruir essa ideia que Lorde (2019) e Tate (2019, página 212, *Kindle*) compreendem que "a raiva não deve e, de fato, não pode ser ignorada" (TATE, 2019, p. 212, *Kindle*).

A raiva permite expor injustiças, perceber como se arquitetam os sistemas de dominação e de opressão e como o poder é utilizado para marcar e classificar corpos discursiva e imageticamente como superiores e inferiores (LORDE, 2019; TATE, 2018). Numa construção binária que elege o branco como o modelo ideal e positivo e coloca o negro como o marginal, animalesco, inferior, Lorde (2019) diz que sua reação para reagir ao racismo é a raiva. A raiva permite enxergar coisas que estavam escondidas e sanar a culpa que as mulheres negras sentem ao denunciar o racismo e as injustiças que as atravessam:

> Mulheres que reagem ao racismo são mulheres que reagem à raiva; a raiva da exclusão, do privilégio que não é questionado, das distorções raciais, do silêncio, dos maus-tratos, dos estereótipos, da postura defensiva, do mau julgamento, da traição e da cooptação (LORDE, 2019, p. 167).

A raiva da exclusão e da segregação nutre as mulheres negras no exercício de confrontar o feminismo hegemônico, na tentativa de se colocarem como sujeitas do conhecimento e de suas próprias histórias (LORDE, 2019; TATE, 2018). A construção colonizadora e racializante dos sujeitos vai, em contrapartida, entender que esse sentimento nada mais é que a falta de objetividade da mulher negra, construídas e classificadas como "raivosas" que não conseguem controlar os impulsos e que precisam ser silenciadas e apagadas (TATE, 2018; LORDE, 2019).

O estigma de mulher negra como "raivosa" também acompanha a culpa. Acontece que é uma prática comum e historicamente formulada que grupos oprimidos assumam o dever de serem mais flexíveis, uma quase obrigação de ensinar sobre suas opressões para os seus opressores (LORDE, 2019). Audre Lorde (2019) esclarece esse ponto quando fala que, comumente, coloca-se o racismo como um problema do negro. Cabe a ele falar sobre, educar, ensinar, fazer refletir, como se acabar com o preconceito racial estivesse nas mãos dos negros e não em uma mudança estrutural e organizacional da sociedade, a qual é hegemonicamente dominada pelos brancos desde os espaços de poder totalizadores (LORDE, 2019). Assim, isenta-se o branco de pensar como o lugar social da *branquitude* ajuda a perpetuar lógicas de dominação e de acesso a privilégios (LORDE, 2019; BENTO, 2014). Nesse sentido, "espera-

se que mulheres negras usem sua raiva unicamente a serviço da salvação e do aprendizado alheios. Mas agora é passado" (LORDE, 2019, p. 168).

Quando Anne Tate (2018) provoca, no título do seu texto, a necessidade de "descolonizar a raiva", propõe outras reflexões sobre esse sentimento. A raiva, apesar de gerar angústia, medo e a dor física também é um importante elemento de reflexão, de ação, de tomada de consciência, de resposta às desigualdades e às injustiças sociais (LORDE, 2019). Descolonizar, nesse sentido, significa ir além da ótica colonial que separa e classifica o mundo em dois polos antagônicos, o bom e o mau, o positivo e o negativo. Tate (2018, p. 222-223) defende que a "dor institucional" também pode ser agenciadora, gerar crítica.

A dor também é um elemento de agência para Dai Sombra[72] (2020) quando entende que todo o seu trabalho na luta antirracista e contra a colonialidade ajuda a compreender as lógicas que fazem com que essa dor, se calada, torne-se ainda maior. Toda vez que se movimenta, a dor se torna mais amena não só para ela, mas também para outras mulheres que a acompanham nessa jornada:

> O pouco que eu faço tá fazendo uma transformação positiva, sim, porque eu consigo sentir, nessa minha companheira que tá do lado, que o sorriso dela, a *dor dela é mais amena, e a minha dor é mais amena* porque estamos em conjunto (DAI SOMBRA, janeiro de 2020, Barcelona, grifos meus).

Quando Dai (2020) reflete sobre a dor e a raiva que se transformam em luta e em partilha, vai ao encontro do que Lorde (2019) defende quando diz que a liberdade de uma mulher só é conquistada quando a sua semelhante também não for mais prisioneira. A raiva é descolonizada quando se transforma em potência de luta, de vida e de tomada de consciência (LORDE, 2019; TATE, 2018).

> Não sou livre enquanto qualquer outra mulher for prisioneira, ainda que as amarras dela sejam diferentes das minhas. E não sou livre enquanto uma pessoa de cor permanecer acorrentada. Nem é livre nenhuma de vocês (LORDE, 2019, p. 169).

Dai Sombra (2020), na sua experiência como mulher negra, brasileira e imigrante, também fez uso de estratégias epistemológicas para construir um caminho de existência na lógica da colonialidade. Para ela, apropriar-se da linguagem do colonizador foi uma tática utilizada como defesa para provocar uma ruptura frente às constantes vigilâncias e controles que sofre na Espanha por estar fora do padrão hegemônico europeu:

[72] Ativista, professora de capoeira, militante do Movimento de Mulheres Negras. Carioca que vive em Barcelona há 19 anos.

> Então o primeiro processo foi *aprender o máximo que eu posso a língua, porque eu só consigo me defender através da linguagem*. Então, daí veio a minha... O meu interesse muito grande em *poder aprender o espanhol, e consequentemente depois o catalão*. Porque eu quero entender a linguagem pra eu poder me defender em cima dessa linguagem. (DAI SOMBRA, janeiro de 2020, grifos meus).

A defesa por meio da linguagem, também refletida por Fanon, constituiu-se como um dos pontos para os quais as falas da roda de conversa "*ser mujer negra en españa*"[73] convergiram em comum. Dominar o espanhol e aprender o catalão foi uma das estratégias mais citadas por mulheres negras e imigrantes para enfrentarem os mecanismos de poder, sobretudo o poder policial. Uma delas comentou que, quando é parada pela polícia nas ruas – algo que é constante, dependendo do lugar em que esteja - falar o catalão com os policiais demarca uma possível diferença no tratamento. É uma ferramenta para *confundir o colonizador*. Assim, a raiva e a dor gerada pelo tratamento colonial podem gerar agência e enfrentamento ao colocar o colonizador no lugar da dúvida, da confusão. Confundir o colonizador-opressor é uma estratégia epistemológica de sobrevivência e de existência. O que compreendemos como um *jogo discursivo de resistência*.

A raiva assume potência para denunciar e desnaturalizar opressões. A raiva se expressa na fala, como um desejo de não mais se calar diante da dominação e das desigualdades e de fazer com que a dor que ela gera não seja sentida apenas pelos corpos sobre os quais o poder age de forma mais castradora (LORDE, 2019). A dor da raiva, para Lorde (2019), transforma-se em poder porque, mesmo quando afeta os corpos fisicamente, ela é transformada em condição de reflexão e de redefinição da vida e do trabalho para construir "um futuro de diferenças fecundas e de uma terra que sustente as nossas escolhas" (LORDE, 2019, p. 171).

A raiva impulsiona a ação (LORDE, 2019, p. 49). Quando exposta, colocada para fora, permite uma transformação afetiva de uma raiva que controla, inferioriza e estereotipa para a reflexão sobre como essa raiva pode se transformar em poder, em acionamento e ressignificação de discursos, de modelos. Permite a criação de outras performatividades. Cria outros agenciamentos através da luta contra a injustiça racista ao:

> [...] nomear a dor psicológica institucional como raiva contra a injustiça permite produzir agência, ação e solidariedade. Ao chamar essa dor de raiva, procuro me afastar da velha escravidão dos séculos inspirada no sofrimento da "mulher negra raivosa" no qual estou envolta nas instituições de ensino superior britânicas (TATE, 2018, pp. 222-223).

[73] Roda de conversa promovida pelo coletivo *Afrofeminista*, de Barcelona, em alusão ao mês da consciência negra, em outubro de 2019. O evento contou com o depoimento de mulheres brasileiras imigrantes e espanholas nativas.

A raiva, quando se potencializa no "erótico" (LORDE, 2019), a classificação mais pura do amor, da alegria e do "poder", permite que os afetos sejam problematizados sob uma outra ótica, a de produção de conhecimento sobre si, de autocuidado, de aceitação e de reconhecimento (LORDE, 2019). Permite enxergar que, quando esse movimento de libertação acontece, deixamos de ser submissas e obedientes e passamos a não mais aceitar as opressões que sofremos por sermos mulheres e as mulheres negras por serem mulheres e negras (LORDE, 2019).

O erótico, tal como é compreendido nos estudos de Lorde (2019), é o sentimento mais profundo, razão pela qual está ligado à "autoconsciência" (p. 67), "à completude" e à "intensidade" (LORDE, 2019, p. 68). É o lugar em que a mulher negra encontra potência para se expressar para além do controle e da vigilância, para além da *colonialidade* que diz que ela deve odiar o seu corpo, a sua aparência e que o conhecimento que produz não é válido (LORDE, 2019; TATE, 2018; COLLINS, 2019; GOMES, 2017).

4.4.2 A sexualização da mulher negra

> E assim, *a sexualização, ela chegou muito cedo para mim, entendeu? Porque aconteceram alguns assédios na época que eu era mais nova.* Então*, acabou que eu pensei assim, com pensamento eu só fui feita para o sexo, sabe?* (ANA, agosto de 2019, *Imperatriz*, grifos meus).

A fala de Ana atravessa e complementa os relatos das outras 10 mulheres com as quais tivemos contato e algum tipo de vivência durante a produção desta investigação, tanto em *Codó* e *Imperatriz* quanto em *Barcelona.* A hiperssexualização do corpo faz com que muitas mulheres tenham, em alguns momentos da vida, buscado "esconder" os próprios corpos com o uso de roupas "mais compridas" e "mais folgadas" para fugir dos olhares e comentários assediadores. A sexualização da população negra, principalmente da mulher negra, tem início no período da escravização quando a igreja, ao condenar a sexualidade, projetava no negro a imagem da sexualidade promiscua. (BENTO, 2014, p. 49).

A sexualização da mulher negra e sua condenação pelo catolicismo europeu é refletida durante depoimento por Mirla[74] (2019) em aproximação com o que é teorizado por Apareica Bento (2014), quando discorre sobre as relações raciais entre colonizadores e colonizados na época da escravização. Mesmo que em outra época e em outro contexto, quando rememora o período em que precisou migrar de Salvador para Santa Catarina a trabalho, ela nos oportuniza

[74] Cantora e ativista. Mulher negra da Bahia que vive em Barcelona há 5 anos.

perceber, de forma interseccional, como as opressões operam. Mulher negra, nordestina e migrante, Mirla planejou viver um ano em Santa Catarina, mas os intensos olhares de ódio e os inúmeros casos de racismo sofridos por ela fizeram com que regressasse para Salvador uma semana depois da chegada.

Os olhares, ao mesmo tempo em que sexualizavam seu corpo, acompanhavam o ódio por aquele corpo estar ocupando aquelas ruas. Um corpo que, como sentia Mirla, era apenas um corpo, sem um sujeito dotado de caráter, credibilidade e afetividade o constituindo.

> Pra mim foi muito duro andar naquelas ruas, sabe, ser tratada da maneira como eu era tratada ali, por uma semana, sabe, *todo ódio, em todos os lugares que eu ia, toda falta de respeito, toda sexualização, desvalorização do meu corpo, sabe, toda a falta de credibilidade que senti***.** Então, eu voltei pra Salvador, que também vivia uma situação de racismo ali, mas não comparada a que eu passei em Santa Catarina. E aí lá eu passava um racismo também, mas era um racismo como... um racismo que ele está na televisão, na estrutura da sociedade, né? Que a sociedade colonialista, uma sociedade que é a sociedade brasileira, né, a sociedade patriarcal (MIRLA, fevereiro de 2020, *Barcelona*, grifos meus).

Lélia Gonzalez (1984, p. 226) assegura que os estereótipos construídos para a mulher negra estão por toda parte, mas é nos meios de comunicação que imagens classificatórias da mulher negra como "cozinheira, faxineira, trocadora de ônibus ou prostituta" são reproduzidas como naturais. A autora defende que o lugar nos qual nos situamos é determinante na nossa interpretação sobre as opressões racistas e sexistas. No caso das mulheres negras, a combinação entre as opressões racista e sexista "produz efeitos violentos" (GONZALEZ, 1984, p. 224).

Gonzalez (1984, p. 228) cita o período de carnaval para mostrar a intensa sexualização da mulher negra e o acionamento do mito da democracia racial que, segundo ela, opera de forma mais violenta sobre a mulher negra. É nesse período que a mulher negra ganha *status* de "rainha", mas o "endeusamento" e a exaltação máxima se desfazem quando essa mesma mulher volta ao seu "cotidiano normal" como "empregada doméstica", o que se configura como uma outra face dos estereótipos e do preconceito para com a mulher negra (GONZALEZ, 1984, p. 228). Essa dupla face também permite compreender melhor duas atribuições dadas a essas mulheres: a "mulata" e a "negra" (GONZALEZ, 2020, p. 44)[75]. A primeira, destinada ao sexo, de corpo escultural. A segunda, é a força do trabalho, a trabalhadora da casa (GONZALEZ, 2020).

[75] Lélia Gonzalez interpreta que "o processo de exclusão da mulher negra é patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: 'domésticas' ou 'mulatas'. O termo 'doméstica' abrange uma série de atividades que marcam seu lugar natural. [...] Já o termo 'mulata' implica a forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada 'produto de exportação', ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais" (GONZALEZ, 2020, p. 44).

O que Gonzalez aborda sobre a dupla face da construção da mulher negra pela hegemonia branca também é problematizado por Jhullyane, mulher negra moradora de Imperatriz, quando ela explana, a partir de sua experiência, como é ser uma mulher sexualizada e detentora do padrão "ideal" de "ser negra":

> Agora a partir da minha experiência, *eu sempre digo que sou a "morena comercializada/exportação" tenho os traços negros "os lábios grossos, o cabelo crespo, o corpo avantajado, a bunda grande, os peitos avantajados," mas tudo isso numa escala estética que sociedade impõe, os traços finos e corpo ideal, ou seja, a combinação perfeita pra se tornar uma mulher exótica, com a parcela de negritude na medida certa*. Me chamar de morena, parda ou mulata entre tantos outros termos pejorativos, que qualquer um que conheça a história dos negros nesse país, sabe que isso não passa de uma tentativa de apaziguar o preconceito e racismo, com uma tapinha nas costas e dizer que somos todos iguais, quando na verdade, não é assim" (JHULLYANE, outubro de 2019, *Imperatriz*, grifos meus).

As mulheres negras que não detêm o "padrão" ideal da negritude construído pelos brancos são humilhadas em virtude dos traços raciais que compõem seus corpos. Gonzalez (1984) cita o papel que programas de rádio e músicas desempenharam para fazer dos corpos das mulheres negras de pele escura um objeto de chacota e de humilhação. A "nêga do cabelo duro", por exemplo, foi uma música cantarolada durante muito tempo como uma forma de depreciar, fealdar e marginalizar os cabelos crespos (GONZALEZ, 1984, p. 234).

Moreira (2019, p. 98) cunhou o termo "racismo recreativo" para falar sobre como os meios de comunicação, sobretudo a televisão, criam "significações culturais sobre grupos minoritários", constituindo-se como locais de "divulgação de representações cotidianas da negritude em nossa cultura" (MOREIRA, 2019, p. 98). A construção desses significantes, produzidos pelo grupo racial dominante, influenciam inúmeras pessoas, criam e naturalizam representações: "a televisão é um lugar de legitimação de vários outros aspectos responsáveis pela reprodução da hegemonia social de pessoas brancas. Um sistema de opressão como o racismo não opera isoladamente" (MOREIRA, 2019, p. 100).

A televisão, segundo Moreira (2019), representa a negritude da mesma forma como a imprensa o fez historicamente, na expressão de um "humor" que varia de acordo com o gênero. As mulheres negras são, na maior parte das vezes, representadas como muito sexualizadas e infantilizadas. Esses estereótipos criados para a mulher negra ajudam a refletir sobre a invisibilidade delas e a construção de "imagens de controle" (COLLINS, 2019), imagens negativas que auxiliam na perpetuação do imaginário de que "apenas pessoas brancas podem ocupar posições sociais de destaque" (MOREIRA, 2019, p. 101).

Sobre a representação homogênea da negritude apontada por Moreira, especialmente

propagada com a ajuda da televisão brasileira, cremos na necessidade de problematizá-la a partir de um ponto de tensionamento da "performance de raça", já citada neste texto (COSTA DE PAULA, 2010). A ideia de uma negritude única carrega consigo uma estratégia e armadilha colonial de controle, supressão e inferiorização das diferenças. Segundo Magdalene Ang-Lygate (2012), esperar que a população negra compartilhe as mesmas experiências sobre ser negro também é uma prática racista e de proteção para a *branquitude*. A autora entende que as histórias das mulheres não brancas dentro da experiência da negritude e do racismo são particulares, sobretudo porque negritude e racismo não são categorias homogêneas.

hooks (2017) acredita que a crítica ao essencialismo cultural sob uma perspectiva racial afroamericana tem permitido perceber como a mobilidade social provocou alterações na experiência coletiva negra e como o impacto do racismo na vida das pessoas negras é potente para desafiar "*los paradigmas coloniales imperialistas de la identidad negra, que representan a la negritud como un solo bloque, lo cual refuerza y apuntala la supremacia branca"* (hooks, 2017, p. 103).

A *hipersexualização* precoce do corpo de mulheres negras pode causar, como destaca a experiência de Cris Barbosa (2020)[76], um efeito de não praticar o autocuidado. A atitude de não amar a si em sua totalidade por achar que, se assim o fizesse poderia ser mais assediada e mais sexualizada, acompanhou a vida de Cris durante muito tempo, o que a inibia inclusive de usar maquiagem. Hoje, um pouco mais madura e depois de trocar experiências com outras mulheres, passou a praticar o autocuidado como uma ferramenta política de autoconhecimento e de autoamor de modo mais frequente.

> Eu passei a me cuidar exatamente pelas amizades que eu tenho aqui. Antes era como assim, antes era passar uma maquiagem, botar uma roupa que eu achava bonita e deu. *Só que eu também via que era muito sexualizada no Brasil, né? Eu com 16 anos já tinha peito e tal, era magrelinha e era super sexualizada.* Então se eu passasse... Eu entrava nos lugares, nas boates, com 16 anos, porque ninguém achava que... Alta, né? Ninguém achava que eu era menor. Só que tudo isso, né? *Teve uma sexualização, não um autocuidado.* E hoje em dia eu vejo, *tento mudar isso, porque como eu não criei isso dentro de mim, eu não tenho isso*. É uma coisa que eu tenho que fazer todos os dias, que eu ultimamente não tinha feito, porque minha vida tá meio de cabeça pra baixo. Mas eu aprendi muito com as meninas daqui: Cris, olha esse creme aqui, não isso faz... Sabe, elas passaram a me ensinar muita coisa de como um creme ou outro faz bem pra pele (...) aí a questão até da tatuagem, fazer uma tatuagem que acha bonita, que acha sexy e tal, aí é diferente, *tu tem um autocuidado de não ser sexualizado. Então às vezes eu não passo maquiagem, não passo nada de maquiagem, nada, nada, nada!* E assim eu tô bem, eu tô me cuidando, tô pegando sol na minha cara, maquiagem às vezes faz mal também, o máximo que eu... passei uma basezinha, mentira! Eu lembrei agora

[76] Mestre em Biologia. Mulher negra de Porto Alegre que vive em Barcelona há 5 anos.

> que eu passei a basezinha, aí eu faço cílios, assim, que eu gosto (CRIS, fevereiro de 2020, *Barcelona*, grifos meus).

As construções epistêmicas que estabelecemos neste capítulo permitem argumentar que as "imagens de controle" (COLLINS, 2019) funcionam como dispositivos da "colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005) para o exercício constante da vigilância sobre as mulheres negras, a fim de mantê-las em um lugar de subalternidade na ordem social. No acesso à educação, nos postos de trabalho e no acesso às políticas de cidadania, as mulheres negras estão localizadas no topo das desigualdades (GONZALEZ, 1984; 2011; 2020; CARNEIRO, 2011; 2019). Problematizar a condição da mulher negra latino-americana também passa por questionar como as opressões de raça, de gênero, de classe, dos efeitos da *colonialidade* e da exploração capitalista fabricam uma estrutura que as confere múltiplas desvantagens (GONZALEZ, 1984; CARNEIRO, 2011; AKOTIRENE, 2019).

Neste capítulo, também destacamos a necessidade de compreender os contextos que atravessam as sujeitas negras, tendo em vista que cada contexto carrega consigo uma realidade de opressão diferente. Desmistificando a ideia de que as desigualdades no Brasil se referem exclusivamente às disparidades de classe, autores e intelectuais antirracistas trazem para o debate que a raça é o elemento que cria, aprofunda, sustenta e estrutura as demais desigualdades, e não o contrário (CARNEIRO, 2019).

Dentro da discussão sobre a ideia de raça, destaca-se a atuação do *Movimento Negro* que, historicamente, vem cobrando, exigindo, denunciando e criando espaços de visibilidade, existência e acesso da população negra, principalmente em relação à educação (GOMES, 2017; CARNEIRO, 2019; GONZALEZ, 2020). As reflexões que realizamos neste capítulo problematizam, ainda, o papel da mídia e de alguns meios de comunicação – em especial a televisão – na elaboração de estereótipos sobre a população negra, ao mesmo tempo em que também constrói a ideia de que a raça branca é a norma e modelo universal (GONZALEZ, 1988; MOREIRA, 2019; CARNEIRO, 2019; hooks, 2019). Compreender o papel da comunicação na reprodução do racismo, do privilégio branco e da marginalização das mulheres negras é um movimento essencial para pensar como a estruturação das desigualdades raciais ganhou força, legitimidade e foi solidificada durante os séculos.

Tendo isso em mente, no próximo capítulo, refletiremos sobre o acesso a políticas de cidadania pela população negra, em especial as mulheres negras, bem como sobre as estratégias de enfrentamento, denúncia e construção de espaços de existência comunicativa para autodefinição e nomeação de opressões.

5 AMPLIAÇÕES E DESCOLAMENTOS DO CONCEITO DE CIDADANIA

> *"A gente tem tanta força, a gente tem que buscar essa força todos os dias, porque senão não nos seria dado, a gente não teria escolhido esse caminho digamos, que ele, meu pai é meio espírita. Então a gente escolheu, ele fala isso, que ele escolheu esse caminho, que a gente tá aqui na terra pra aprender, a gente tem muita compaixão no nosso coração e muita força. É isso que a gente tem que ter de principal, não é todo dia que consegue. Me deixa muito triste também por isso. Que é a questão da depressão, questão da universidade, eu vejo que teve muita influência disso. Questão de se aceitar, chorava muito, sempre me achei feia, horrorosa, andava de camisetão, porque eu me achava feia, andava com o cabelo preso e de camisetão. Eu não falava alto, minha letra era pequenininha, porque tudo em mim eu achava feio. Eu queria ser Paquita quando eu era bem guriazinha, eu queria ser Paquita. Aí meu pai disse: "tu ainda não pode ser, mas um dia talvez". Isso nunca saiu da minha mente também. E na escola também quando eu tava no, quando eu tava no colégio, uma professora ela falou pra mim, que eu tirei uma nota ruim em biologia, aí ela: tu é mulher, negra, estudante de escola pública, tu vai tirar essa nota? Tipo, ela me deu um xixizão assim, porque é verdade, mas é toda hora isso, entendeu? Toda hora é isso, tem que ser... Tenho que sempre tá melhor, tem que estudar mais, tem que se dedicar mais. Não pode nunca deixar uma desculpa, de que ah, oh, tá sendo desleixada, oh, só podia ser, oh a roupa que tá usando"* (CRIS, fevereiro de 2020, *Barcelona*).

Desde que nascemos, somos inseridos numa lógica territorial, cultural, política, social e de hierarquização racial, a qual é permeada por símbolos e signos e regida por instituições que estruturam, narram e formatam visões de mundo, modelos e modos de comportamento, de conduta e ditames do que é viver em sociedade e de como essas sociedades instituem suas próprias lógicas, hierarquias, esferas e microesferas de poder. Hopenhayn (2013, p. 05), nos seus estudos sobre cidadania, aborda três linhas necessárias para compreender o conceito: a *liberal,* ligada aos direitos civis e políticos; a *republicana*, que faz referência ao sentido e ao sentimento de pertença; e a *social-democrata*, que diz respeito aos direitos econômicos, sociais e culturais. O autor adverte que, com a virada do século, a aceleração da globalização, a crise de representatividade do estado-nação e o impacto das novas tecnologias, entram em ação novos aportes ao entendimento de cidadania, sobretudo problematizando as identidades e a questão da diferença.

Um primeiro alargamento da cidadania fora possível, segundo Hopenhayn (2013) e Gurza Lavalle (2003), quando os direitos civis passam a se desdobrar em direitos políticos, e em seguida, em direitos sociais. Embora a cidadania pressuponha que os sujeitos sejam iguais entre si em relação aos direitos que possuem, não há uma universalidade que determine o que são esses direitos e as obrigações. Inclusive, esse status universal é apontado como elemento que possibilitou a subordinação política e a integração social. Sendo assim, acreditamos que a

universalidade pode funcionar como justificativa para o silenciamento das diferenças, algo que impulsiona desestabilizações necessárias do conceito para problematizar as cidadanias contemporâneas (GURZA LAVALLE, 2003). É o que temos problematizado sobre o silenciamento e a invisibilidade das mulheres negras, por exemplo, seja no feminismo hegemônico e branco, seja na construção heteropatriarcal e colonial das lógicas sociais.

As novas forças e demandas sociais tendem a problematizar a legitimidade, os interesses e as prioridades no processo de "criação e regulação de direitos associados ao *status* de cidadão" (GURZA LAVALLE, 2003, p.80).

> A redefinição do papel do Estado e sua consequente retração no plano da intervenção social, adicionada as crescentes limitações fiscais da ação pública compõem um panorama crivado de restrições não apenas para a ampliação da cidadania, senão também para a preservação de sua substância já cristalizada em direitos (GURZA LAVALLE, 2013, p. 80).

Essas forças funcionam, para Gurza Lavalle (2003), como *constrangimentos* que dificultam a reflexão sobre a universalidade da cidadania, ainda que estejamos vivenciando uma época em que é potente a abertura ao reconhecimento das diversidades e das diferenças.

Diante disso, o autor aponta dois fatores fundamentais para a desestabilização e para ampliação do conceito de cidadania. O **primeiro** é ligado a aspectos políticos e econômicos e dispõe sobre a fragilidade de intervenção do Estado. Como refletir sobre a universalização da cidadania diante de um contexto da emergência do reconhecimento da diferença? O **segundo** fator, ligado a aspectos culturais, reflete as mudanças socioculturais, a política da diferença e a diferenciação cultural que começa a se efetivar através de diversas forças civis associativas. Mesmo que ainda se precise avançar muito no sentido do reconhecimento das diferenças, o autor destaca que a centralidade que a cidadania alcançou nas últimas décadas do século XX pode estar ligada ao alargamento do seu perfil semântico, indo além de um estatuto jurídico.

Gurza Lavalle (2003) nos permite refletir que a *igualdade* que sustenta o conceito de cidadania foi construída no plano do simbólico no sentido de alicerçar uma comunidade imaginada que legitimaria o papel do estado-nação e criaria uma espécie de homogeneização, disponibilizando padrões ideais e suprimindo as diferenças.

O autor destaca a ambiguidade do conceito: de um lado, propõe-se um elemento de redução da desigualdade; de outro, atua uma homogeneização forçada das diferenças. É assim que, na desestabilização da cidadania, precisamos observar que

> […] não há mais imperativos de supressão da diferença como condição de estabilização do próprio Estado; antes, é a plena consolidação do Estado que parece ter aberto as portas para negociar em novos termos a questão da diferença […] observam-se hoje inúmeras experiências de adequação institucional dessa categoria às exigências dos novos tempos. Diferentemente da rigidez apontada na literatura, a cidadania tem mostrado extraordinária flexibilidade na incorporação de formas não tradicionais de representação de interesses e na ampliação de sua substância mediante o reconhecimento de direitos específicos (GURZA LAVALLE, 2003, p. 90).

Rego (2008, p. 149), ao fazer um percurso histórico sobre a constituição da cidadania, estabelece duas premissas principais a serem analisadas. A **primeira** designa o "status social de cidadão" e reflete a integração dos sujeitos aos ditames econômicos, políticos e sociais de uma nação. Em seguida, a **segunda** premissa, também ligada a uma dimensão de pertença territorial, encaixa os sujeitos dentro de um "ordenamento jurídico de um Estado" (p. 149). Assim, o conceito tradicional de cidadania foi construído com base em um padrão normativo de inserção dos sujeitos dentro de uma lógica de interdependência ao estado-nação. No entanto, nessa lógica, não eram oferecidos mecanismos para que esses sujeitos fossem totalmente incluídos nas lógicas e nem que tivessem a dimensão e a consciência de seus direitos e de como efetivá-los, fazendo com que alguns grupos detivessem mais privilégios em detrimento de outros (REGO, 2008).

É necessário destacar que não trabalhamos com a ideia redutora de exclusão. Fundamentando-nos em autores como Gurza Lavalle (2013) e Rego (2008), compreendemos que a lógica de exclusão tem uma dimensão que deve ser entendida da seguinte maneira: nem todos os sujeitos são incluídos nas mesmas lógicas e podem até ser excluídos de determinadas lógicas para serem incluídos em outras. Assim, tentando fugir de visões binárias e redutoras, pensamos numa dimensão de cidadania que se configure de modo mais amplo, para além de lógicas jurídicas, mas que também se constitua de uma ampla visão do social e dos atravessamentos culturais, identitários, políticos, midiáticos e comunicacionais.

É imperativo analisar que, na contemporaneidade, as novas mediações sociais, que têm os sujeitos como coparticipantes, problematizando hierarquias, lógicas sociais e a narrativa dos meios tradicionais de comunicação, impulsionaram a ampliação e a indagação de novas reflexões que se propõem a romper com os silenciamentos sobre questões étnicas, raciais e de gênero, complexificando os discursos e incentivando a interrogação de normas instituídas, de hierarquias sociais e da normatização construída pelas instituições. Esse movimento leva Hopenhayn (2013) a identificar que o exercício da cidadania na contemporaneidade desvela um caráter problemático e de assimetrias, mas também põe em evidência temáticas que antes não

faziam parte da agenda como assuntos protagonistas. Gurza Lavalle (2003, p. 81) aborda que o "sentido e o alcance funcional da cidadania" têm sido revistos no sentido de ressignificar o lugar político, as exigências e os reclamos da contemporaneidade. A igualdade e a diferença devem ser entendidas como termos que transbordam a cidadania, indo além das desigualdades e das diferenças legítimas, eleitas como toleradas e aceitas como forças reprodutoras da sociedade.

Hopenhayn (2013) provoca um tensionamento ao abordar como o exercício de cidadania na contemporaneidade, e em solo latino americano, encontra-se vulnerabilizado pela impossibilidade de convergência entre o projeto coletivo do Estado e os anseios dos cidadãos. Essa *cidadania vulnerabilizada*, que não se efetiva num projeto de assistência e nem de garantibilidade de direitos estatais, faz com que os sujeitos busquem em outros espaços, como a esfera privada, o âmbito local e o individual, o seu espaço autonomia. O autor destaca que, durante muito tempo, a cidadania estava ligada à organização coletiva para os reclamos e, através do trabalho, eram decididos os direitos e deveres dos cidadãos. Então, quando o trabalho perde sua centralidade e entra em crise, as condições para o exercício da cidadania também são repensadas.

A *cidadania vulnerabilizada*, no modo como é pensada pelo autor, também diz respeito à realidade de grupos étnicos e raciais, os quais não têm suas necessidades básicas satisfeitas e são marginalizados cultural e socialmente, além de sofrerem processos de aculturação. Há que se colocar em xeque, portanto, o espaço e as demandas dos grupos periféricos na lógica da cidadania e de acesso aos direitos instituídos (HOPENHAYN, 2013).

As questões trazidas por Gurza Lavalle (2003) e Hopenhayn (2013) justificam a necessidade de se pensar na desestabilização da cidadania, de modo a entender que o exercício da cidadania vai muito além de direitos jurídicos, de lógicas normativas e institucionalizadas. Ambos os autores nos permitem compreender que a *universalidade* e a *igualdade,* tão propagadas no sentido positivo dos termos, acabaram por reduzir, silenciar e excluir os sujeitos que se situam fora dos padrões propostos e das normas instituídas, fazendo com que as diferenças culturais não sejam valorizadas nem preservadas e que essa igualdade que se propunha totalizadora não chegue aos grupos menos favorecidos socialmente. Gurza Lavalle (2003) viabiliza uma reflexão sobre até que ponto os direitos de cidadania são imparciais e representativos. Complementamos o pensamento do autor inserindo no debate que, a partir do momento em que as diferenças são suprimidas e os espaços da necessária afirmação cultural não são problematizados, não avançamos no sentido de nos desprendermos de uma lógica

colonizadora, de poderes desiguais e do necessário movimento de *reterritorialização*[77] assumido não num sentido de fechamento para perspectivas e diálogos, mas com o objetivo de conhecer de onde se fala e o porquê se defende determinadas pautas e bandeiras.

Gurza Lavalle (2003) adverte que as forças desestabilizadoras da cidadania requerem perceber que o que se propõe universal é, por vezes, excludente e que tais mudanças de pontos de vista permitem perceber que as demandas dos sujeitos são específicas e diferenciadas. Assim, o autor defende a necessidade do "reconhecimento do direto às diferenças", da "diversificação de temas, interesses e problemas" (p. 82). O autor complementa enfatizando que é preciso repensar os "processos institucionais de produção da cidadania" (GURZA LAVALLE, 2003, p.82), num movimento que possibilite fugir de reducionismos, de homogeneizações e dos perigosos silenciamentos das demandas e das reivindicações cidadãs. No entanto, é salutar que haja um equilíbrio entre a cessão aos universalismos e às diferenças, de modo que as diferenças não sejam inseridas nas agendas sem serem problematizadas e refletidas de modo crítico e questionador, pois podem se tornar espaços de igualdade, padronizações, formatações e novas exclusões (GURZA LAVALLE, 2003; HOPENHAYN, 2013).

A expansão da cidadania requer trabalhar na perspectiva da flexibilidade, na ressignificação da concepção, na visão dos direitos específicos. É nesse sentido que Hopenhayn (2013), ao propor novas visões sobre o conceito de cidadania, coloca em debate que as negociações precisam se efetivar em zonas intermediárias, fazendo emergir os micro e os macrocontextos, ao que acrescentamos as *microrresistência*s e os *micropoderes*, criados e efetivados pelos cidadãos em suas lutas cotidianas. O autor destaca que as *questões de cidadania* se traduzem "cada vez menos em demandas 'agregáveis' em grandes sindicatos e em partidos políticos, e cada vez mais em temas da vida cotidiana e do mundo simbólico". (HOPENHAYN, 2013, p. 08).

5.1 Estado, direitos e a luta político-cidadã da população negra

A discussão sobre a ampliação da cidadania também está atrelada aos deslocamentos

[77] Com base em questões trazidas durante o III Colóquio Internacional de Investigação Crítica em Comunicação, que aconteceu na Unisinos, nos dias 23 a 25 de maio de 2018. O autor trabalha o sentido da *reterritorialização* como um movimento necessário para o exercício da *decolonização* do pensamento/conhecimento, na valorização das diferenças culturais e de um pensamento que emerja do Sul. Para isso, faz-se necessário conhecer de onde viemos, para onde vamos, o que defendemos, movimentos também possibilitados pela linguagem, como demarcadora de diferenças e pertenças territoriais.

sobre a política de direitos humanos. Boaventura de Sousa Santos (2010) questiona o princípio de universalidade dos direitos humanos compreendendo que tal efeito engendra localismos globalizados, provocando uma hierarquização da globalização. A configuração de uma globalização que seja trans-hegemônica e cosmopolita aciona a necessidade de perceber os direitos humanos como "multiculturais". Ou seja: as condições culturais devem ser tomadas como um elemento fundamental para debater os direitos humanos e a globalização nos países mais pobres. A atual política emancipatória precisa problematizar e exigir o debate sobre os direitos humanos a partir de um "projeto cosmopolita insurgente" ao invés de um "localismo globalizado". (SANTOS, 2010, p. 70).

Kymlicka (1996) aborda a diversidade cultural por meio dos processos imigratórios, familiares e individuais, problematizando a incorporação de culturas que detinham autogovernos e estavam territorialmente ligadas a um Estado maior. Ao chegarem a um novo país, esses sujeitos se unem a "grupos étnicos" e lutam pela alteração das leis das novas sociedades das quais fazem parte, de modo que essas leis sejam mais maleáveis e reconheçam as diferenças culturais. O objetivo é buscar mais integração à realidade social em que se encontram, e não criar nações separadas e autogovernadas. Frente ao que é tensionado pelo autor, somos levados a problematizar de que modo as sociedades incorporam – ou estão incorporando –, historicamente, grupos étnicos e raciais, pensando no sentido que é fornecido às instituições coletivas, e de que modo percebem as identidades e as aspirações que os atravessam.

A experiência multicultural requer que as diferenças sejam problematizadas a partir de um debate que envolva os grupos raciais, étnicos e os movimentos sociais. Só o argumento da diversidade, segundo Kymlicka (1996), não é suficiente para garantir e justificar os direitos dos grupos diversos, sendo fundamental observar e ter em mente os distintos sentidos de cultura e multiculturalismo.

A equidade entra em discussão pela necessidade de ser tratada para além da tradução dos direitos destinados a cada grupo. Ela também precisa ser uma estratégia e um procedimento de tomada de decisões que dialoguem com a definição e a interpretação dos direitos. A equidade é um elemento potente para construir caminhos de escuta e de conhecimento das demandas de grupos étnico-raciais marginalizados (CEPAL, 2000). Trata-se de um objetivo possibilitado quando se tem acesso aos direitos políticos, sociais e civis que sustentam a noção de cidadania, o que acende o debate sobre a necessidade de representação política heterogênea e traz à tona dinâmicas de discussão sobre as diferenças e as diversidades culturais. A inequidade está ligada também à questão da pertença territorial, ou seja, para muitos dos sujeitos migrantes e para

moradores de bairros, estados e cidades periféricas, o lugar que se habita pode também ser um espaço de exclusão (CEPAL, 2000).

Pinto (2006), ao fazer uma reflexão sobre as discussões dos direitos de cidadania na América Latina, narra que durante décadas a sociedade civil foi vista distante dos diálogos com o Estado e da implementação de políticas públicas sociais. Até o início do século XX, havia certa visão de fragilidade que também marcava a ausência da sociedade civil nessas discussões e decisões.

A população que habitava os países latino-americanos era, em sua maioria, pobre, rural e migrava para as cidades em busca de oportunidades de trabalho. Não havia espaço de análise nem de mobilização por parte dos grupos, de modo que, durante muito tempo, o Estado se lançou como protagonista e promotor do desenvolvimento econômico e social e como força que garantiu a redemocratização que alguns países do continente vivenciaram. Pinto (2006) ainda destaca o caso brasileiro, em que, durante longos períodos, os movimentos sociais foram marginalizados e deturpados em suas atividades de ação, sobretudo no período da ditadura, quando esses movimentos foram silenciados sob o perigo de viabilizarem o processo de redemocratização no país (PINTO, 2006).

É somente a partir da segunda metade do século XX que esse cenário muda e, no Brasil, a sociedade civil passa a emergir como organização que promoveria o diálogo entre o Estado e os grupos sociais, o que se pode perceber na formulação da Constituição Federal de 1988. É importante ressaltar que as organizações de sociedade civil não são homogêneas, pois elas possuem particularidades constitutivas. Nas palavras de Pinto (2006, p. 653), "a sociedade civil é, em si, a forma de organização da própria sociedade, na qual cada indivíduo encontra sua pertença como cidadão de direito". Buscando ser incluída nas lógicas sociais e ajudando a problematizar novas formações sociais, a sociedade civil levanta a bandeira de atuar num processo de inclusão e de exercício de cidadania que se baseia no "direito a ter direitos". A sociedade civil tem como função lutar pelo exercício efetivo dos direitos sociais, bem como pela facilitação do entendimento de quais direitos são esses, como acompanhá-los e como tomar consciência sobre eles. O não conhecimento desses direitos acaba por se constituir como um dos entraves ao exercício de cidadania (PINTO, 2006, p. 654).

Os novos cenários de participação política são constituídos, segundo Pinto (2006, p. 655), por "conselhos, conferências, orçamentos participativos, nos quais as ONGs têm voz ativa como representantes de parcelas da sociedade civil ou como assessoras de movimentos sociais". As ONGs assumem o papel de construção e mobilização pelos direitos, sendo constituídas também por movimentos identitários. Elas lutam pela ampliação da cidadania através da

construção de redes, ramificações e novas territorialidades, o que possibilita questionar se os espaços de participação política têm se tornado mais efetivos. Ao que defende a autora, as ONGs funcionam como um canal, uma ponte interlocutora entre os governos e os grupos, possibilitando que as políticas públicas cheguem a determinados grupos sociais.

> As ONGs estão buscando construir novos espaços de discussão pública, de luta por direitos e cidadania para as camadas menos organizadas do país, portanto, poder-se-ia afirmar que as ONGs têm potencial para ser um dos instrumentos importantes no fortalecimento da sociedade civil (PINTO, 2006, p. 666).

Tratando-se de participação, resistências e ressignificação nas formas de compreender e fazer política, cabe destacar o modo como os movimentos sociais e os atores foram conquistando lideranças ao mobilizarem uma nova visão sobre a sociedade e suas demandas, sobretudo destacando os elementos do *afeto* e das *emoções* como caminhos constitutivos dos reclamos e das lutas. Alonso (2009) destaca que os novos movimentos sociais funcionam como importantes agentes de pressão social e não podem ser definidos por classe, postos ocupados no mercado de trabalho nem por atividades, mas sim por formas e estilos de vida. Ressalta que as novas mobilizações sociais, neste momento em que se discute a necessidade de uma cidadania mais ampla e flexível, não possuem bases sociais demarcadas e fechadas, pois "os 'novos sujeitos' não seriam, então, classes, mas grupos marginais em relação aos padrões de normalidade sociocultural. Isto é, poderiam vir de todas as minorias excluídas" (ALONSO, 2009, p. 60).

Para além de leis e estruturas, os novos movimentos sociais, como destaca Gurza Lavalle (2003), ocupam-se de complexificar uma mudança cultural que dê conta de uma nova sociedade que se vive, lutando pela democratização social. Aproximando-se do que propõe Gurza Lavalle (2003) quando trabalha a necessidade de ampliação da cidadania, Alonso (2009), ao problematizar a configuração e a organização dos novos movimentos sociais e dos atores que deles fazem parte, destaca a luta desenvolvida no sentido de ir contra a normatização e a colonialidade na tentativa de ampliação do debate sobre a valorização das diferenças culturais.

A universalidade tão propagada como totalizante não se trataria de uma realidade específica das culturas ocidentais? Para transpor as fragilidades do universalismo, há uma necessidade premente de estabelecer debates transculturais. A compreensão de que as culturas não são monolíticas permite perceber a incompletude e as problemáticas que as atravessam, assim como os diferentes entendimentos sobre a dignidade humana, possibilitando entender que "*todas las culturas poseen ideas sobre la dignidade humana pero no todas conciben la*

dignidade humana como equivalente a los derechos humanos" (SANTOS, 2010, p. 71).

A noção monolítica da cultura trazida por Santos (2010) é importante para discutirmos a hegemonia do poder baseada na apropriação da ideia biológica de raça usada para justificar a colonização e a escravização (MUNANGA, 2003). A construção da suposta convivência pacífica e harmoniosa entre europeus e africanos no território brasileiro, sustentada por todo um aparato político, administrativo, científico e literato (MOURA, 1988) leva à elaboração de políticas que se dizem universais, mas que, na verdade, sempre negaram ao negro o acesso aos direitos de cidadania. É nesse sentido que Boaventura de Sousa Santos (2010) argumenta que o debate sobre a emancipação dos direitos humanos precisa levar em conta o questionamento se esse conceito é universal ou ocidental.

Os novos cenários de participação política dos quais fala Pinto (2006) precisam colocar em evidência o papel crucial desempenhado pelo *Movimento Negro* (CARNEIRO, 2019; GOMES, 2017). Em 1978, diversas entidades brasileiras antirracistas se uniram para articular a criação de um "Movimento Unificado Contra a Discriminação Étnico-Racial" (GOMES, 2017, p. 32). É assim que surge o "Movimento Negro Unificado", instância que reúne entidades em diversas regiões do país e desenvolve estratégias e metodologias de atuação política, representação, proteção e luta pelos direitos de cidadania da população negra (GOMES, 2017).

Entre as lutas encabeçadas pelo *Movimento Negro* brasileiro, destaca-se a participação de representantes da organização nas audiências de elaboração da Constituição de 1988 (CARNEIRO, 2019). A participação ativa e de protagonismo do *Movimento Negro*, pautando algumas das principais reivindicações, configurou alguns avanços importantes assegurados por lei. No documento, o racismo se torna "crime inafiançável e imprescritível" (CARNEIRO, 2019, posição 3394, *Kindle*) e a liberdade de culto religioso é assegurada através do "inciso 1º do artigo 215," que diz que o Estado deve assegurar a manifestação das culturas populares de indígenas e afro-brasileiros (CARNEIRO, 2019, posição 3548-3553, disponível no *Kindle*).

Embora a Lei garanta esse direito, no Brasil, as religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé, são constantemente julgadas e perseguidas por religiões cristãs, com destaque para algumas denominações protestantes. Carneiro (2019, posição 3463, disponível no *Kindle*) cita ainda o capítulo III, inciso XX da Constituição, responsável pela "proteção do mercado de trabalho da mulher", dispondo incentivos específicos para incluir e tentar equiparar as diferenças entre homens e mulheres de forma a superar "desigualdades salariais e de ocupação que as mulheres em geral e as negras em particular enfrentam no mercado de trabalho" (CARNEIRO, 2019, posição 3471, disponível no *Kindle*).

Mais de 20 anos depois, o acesso aos direitos de cidadania pela população negra se mostra muito distante do que é proposto e assegurado no documento (CARNEIRO, 2019). As mulheres negras continuam no topo das desigualdades no Brasil, com ocupações de trabalho precárias, maiores dificuldades de acesso e permanência no sistema de ensino e se encontram em maior situação de vulnerabilidade em relação à violência.

Mesmo classificando como avanços os pontos mencionados, Carneiro (2019) denuncia o que não saiu do papel e está no patamar do "ideal". Assim, reflete sobre a ausência de uma dimensão racial comprometida a garantir, à população negra, direitos que ainda hoje são negados. São direitos que se propõem como universais, mas que demarcam e rememoram que a cidadania plena não é pensada nem destinada à população negra (CARNEIRO, 2019).

> Eu deveria falar de ausências e esquecimentos, porém no percurso que aí arrolei só há um esquecimento essencial a ser registrado: *o da implementação da própria Constituição-Cidadã naquilo que ela concerne à questão racial.* Talvez para que lembremos, negros e negras, que a *plena cidadania não se destina a descendentes de escravos* (CARNEIRO, 2019, posição 3493, disponível no *Kindle,* grifos meus).

Gomes (2017) traça uma importante linha histórica sobre a conquista de direitos de cidadania a partir da luta e da resistência do *Movimento Negro*. Em todo o país, a luta era pela garantia dos direitos básicos da vida humana, entre eles o principal: **o acesso à educação**. No ano de 2001, a participação do Movimento Negro numa conferência da ONU contra o "racismo, a discriminação racial, a xenofobia e formas correlatas de intolerância" (GOMES, 2017, p. 34) fez com que o Brasil reconhecesse internacionalmente a existência de racismo institucional em nosso território. Junto a um momento em que o Movimento Negro passou a politizar ainda mais a discussão sobre a raça, o "racismo acadêmico" entrou na pauta de luta e de reivindicação com a criação da "Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN)" (GOMES, 2017, p. 35). A ABPN é uma instituição atuante que todos os anos realiza o Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros (Copene), importante espaço para o debate e a divulgação de trabalhos e pesquisas acadêmicas sobre questões raciais no Brasil (GOMES, 2017).

A aprovação da Lei de número 10.639/03, em 9 de janeiro de 2003, alterando a Lei de número 9394, de 20 de dezembro de 1996, que faz referências às diretrizes e bases da educação nacional, tornou obrigatório o ensino sobre a "História e cultura Afro-brasileira" no currículo oficial (CARNEIRO, 2019, posição 3442, *Kindle*). Também fruto da intensa luta do Movimento Negro na exigência do cumprimento de direitos de cidadania, a aprovação da Lei significou, como defende Carneiro, o "reconhecimento e valorização da participação dos afro-brasileiros

na história do país, bem como para resgatar os valores culturais africanos" (CARNEIRO, 2019, posição 3442, disponível no *Kindle*).

Em 2012, a aprovação da Lei 12.711 de 29 de agosto demarca uma das mais importantes conquistas da população negra. A lei foi responsável pela garantia de cotas raciais e sociais em universidades federais e instituições de ensino técnico e nível médio (GOMES, 2017). Junto a ela, em 2014, a Lei de 12.900, de 9 de junho, dispunha sobre a reserva de 20% das vagas em concursos públicos para a população negra (GOMES, 2017, p. 37).

Desde a década de 1970, o Movimento Negro assume papel de protagonismo na luta, na denúncia e na cobrança de direitos sociais para a população negra do Brasil (GOMES, 2017; CARNEIRO, 2019). Somado aos avanços importantes na área da educação, Gonzalez (2020) ressalta também a atuação do Movimento Negro Unificado (MNU) no desenvolvimento de uma consciência político-democrática antirracista e anticolonialista em diversas regiões do país. As mulheres negras desenvolveram papéis fundamentais na luta, na articulação e na direção do *Movimento Negro*, especialmente na ampliação das pautas, revelando a necessidade do desenvolvimento de uma consciência política que também atravessasse questões de gênero e de classe (GONZALEZ, 2011; CARNEIRO, 2019).

É certo que as tecnologias de poder e de opressão avançam e se disseminam em outras esferas à medida que a luta e a resistência cidadã cobram direitos e conseguem ter acesso a eles, mas há que se destacar a articulação e a agência de sujeitos – em torno de coletivos ou não – na busca pela efetivação de seus direitos. A luta de resistência e de práxis cidadã é, então, uma luta constante, com a permanente ressignificação de táticas na construção de outras performances, outros saberes, outras epistemologias.

Gomes (2017) reconhece a luta pela cidadania desempenhada pelo Movimento Negro brasileiro, o qual ela descreve como um

> [...] ator político que produz, constrói, sistematiza e articula saberes emancipatórios produzidos pelos negros e negras ao longo de sua trajetória na sociedade brasileira. Tais ações têm como foco a população negra, mas não se restringem a ela. *Visam a construção da sociedade e da educação como espaços/ tempos mais igualitários, democráticos e justos para todos* (GOMES, 2017, p. 38, grifos meus).

Os "saberes emancipatórios" (GOMES, 2017, p. 38) produzidos pelo Movimento Negro em ações educacionais e culturais de fortalecimento da população negra são identificados na trajetória de vida de *Mirla* (2020), cantora brasileira residente em *Barcelona-Espanha*, que destaca a importância do Movimento Negro de *Salvador – BA* na sua formação

político-cidadã e identitária. O primeiro contato que *Mirla* teve com a música foi através do *hip hop*, gênero musical marcado por forte influência afro-americana que a ajudou a perceber e a refletir sobre as opressões vividas e a valorizar e fortalecer suas identidades raciais e de gênero.

Foi essa a estratégia de sobrevivência que *Mirla* encontrou para entender, identificar, desnaturalizar e nomear as opressões. Consciente da estrutura e das formas de atuação dos sistemas de dominação, aos poucos ela começou a desenvolver estratégias para desestabilizar o controle e a vigilância sobre seu corpo. Assim, a insegurança, que marcava a sua configuração de sujeita, foi substituída pelo exercício do auto-amor, potente ferramenta de enfrentamento e de resistência:

> Assim... eu acredito que *o Movimento Negro de Salvador em mim, teve uma ajuda muito, muito grande, né?* De criança, via todas essas opressões e tal, e eu achava isso normal, todo mundo passava mesmo, e não via como nada que ferisse minha autoestima. Ou seja, *feria minha autoestima, mas feria inconscientemente, porque eu acabava criando capas, né?* Por exemplo, *eu, de criança, eu tentava muito parecer com meus irmãos [homens], porque eu acreditava que parecendo com meu irmão eu estava um pouco mais livre, né?* Então eu *me vestia como homem,* eu não usava roupa de mulher, porque *eu achava que eu era muito feia pra usar a roupa de mulher, tinha muita vergonha do meu cabelo*. Então, uma vez eu alisei meu cabelo escondido de minha mãe, meu cabelo quebrou muito, então eu sempre andava com o cabelo muito amarradinho, cheio de creme, sabe, muito creme, assim, muito esticado pra trás, pra que ninguém visse realmente como era meu cabelo, né? *E isso era a marca da sociedade em que eu vivia, a forma que o meu eu encontrou pra sobreviver dentro dessa... dessa realidade de opressão, né?* Então com o Movimento Negro, com uns 12 anos o hip hop também*, porque com 12 anos eu entrei no rap, eu acho que me fizeram um pouco refletir, sobre essa opressão que eu sempre vivi.* Acredito que foi através disso, através desses movimentos artísticos, e o Movimento Negro, que faziam alguns projetos na comunidade que eu nasci, foi que eu comecei a entender alguns tipos de violência (MIRLA, fevereiro de 2020, *Barcelona*, grifos meus).

O processo emancipatório de *Mirla* se desenvolve quando começa a desnaturalizar as violências racistas e os estereótipos que exerciam controle social sobre o seu corpo e sua imagem como mulher negra. Durante muito tempo, por não fazer parte do padrão estético hegemônico, escondeu seu corpo e tentou apagar seus traços estéticos. A escola se constituiu como um ambiente em que as discriminações raciais exerceram muita violência na vida da sujeita. Foi nos espaços alternativos, mobilizados através de projetos do Movimento Negro baiano, que *Mirla* começou a ter uma outra percepção de si como sujeita.

Frente ao que foi discutido neste tópico, o depoimento da sujeita ajuda tanto a identificar as violências que a imposição de uma história única e universal pode produzir na vida de determinados grupos, como também evidencia estratégias e metodologias de

sobrevivência e de existência dos sujeitos diante dos complexos sistemas de opressão. Os espaços de fortalecimento encontrados pela sujeita foram mobilizados pela luta coletiva de movimentos organizados que, constantemente, reivindicam acesso à educação e às políticas de emancipação social para a população negra. A arte – no caso, a música – mais que ser um símbolo de emancipação possibilitou que *Mirla* desenvolvesse uma estratégia de amar e assumir sua negritude como estratégia de enfrentamento e resistência política.

Outras e novas formas de elaboração política também precisam atravessar e colocar em evidência as metodologias criadas e compartilhadas pelo Movimento de Mulheres Negras no Brasil. Desde a década de 1980, mulheres negras compõem a esfera política promovendo debates, denunciando desigualdades e mobilizando articulações e formações políticas importantes para pautar as realidades contextuais da América Latina e do Caribe (GONZALEZ, 2011; CARNEIRO, 2019). Isso é feito partir da leitura interseccional dos sistemas de opressão, a saber: a raça, o gênero, a classe e as políticas capitalistas.

5.2 Direitos de cidadania e as mulheres negras no Brasil

Embora significativos, os avanços do *Movimento Negro* não foram suficientes para pautar a desigualdade de gênero (CARNEIRO, 2019; GONZALEZ, 2011). O papel das mulheres e o poder decisório diante das lutas realizadas demonstraram que as reivindicações precisavam ser problematizadas também a partir das intersecções entre gênero e raça. Vale destacar as articulações e os movimentos estimulados por mulheres negras do Brasil em articulação com movimentos de mulheres na América Latina (CARNEIRO, 2019; GONZALEZ, 2011). Carneiro (2019) entende a década de 1980 como o início das articulações de mulheres negras para questionar desigualdades entre negras e brancas e contra a "cidadania de terceira categoria", destinada à população negra (CARNEIRO, 2019, posição 2446, *Kindle*).

Diante da invisibilização da dimensão de raça e gênero, tanto no feminismo hegemônico quanto no Movimento Negro, as mulheres negras colocaram em pauta a reflexão sobre como, para elas, as opressões operam em conjunto entre a raça, o gênero e a classe (CARNEIRO, 2019).

> O ser mulher negra na sociedade brasileira se traduz na tríplice militância contra os processos de exclusão decorrentes da condição de raça, sexo e classe, isto é, por forças das contradições que o ser mulher negra encerra, recai sobre elas a responsabilidade de carregar politicamente bandeiras históricas e consensuais do Movimento Negro, do Movimento de mulheres e somar-se aos demais movimentos sociais voltados para a construção de outro tipo de

> sociedade baseada nos valores de igualdade, solidariedade, respeito à diversidade e justiça social (CARNEIRO, 2019, posição 2483, *Kindle*)

Nesse sentido, Gonzalez (2011), quando reflete sobre a organização das mulheres negras no Brasil, afirma que essa articulação parte do Movimento Negro e não do Movimento de Mulheres, sobretudo pelo "esquecimento" e pelo fato de que o feminismo hegemônico não deu a devida importância para as questões raciais como uma pauta fundamental para a compreensão das desigualdades. Ao colocarem a questão racial em pauta em articulações conjuntas com o movimento de mulheres brancas, as mulheres negras eram constantemente rechaçadas (GONZALEZ, 2011). Por esse motivo, as mulheres negras brasileiras vão encontrar importante articulação com mulheres do "Movimento Étnico" (GONZALEZ, 2011), colocando em evidência a exclusão de mulheres negras e indígenas frente ao feminismo hegemônico (GONZALEZ, 2011).

Quando o Movimento Negro no Brasil passa a interseccionalizar

> [...] raça, classe, sexo e poder, desmascara as estruturas de dominação de uma sociedade e de um Estado que veem como natural o fato de que quatro quintos da força de trabalho negra sejam mantidas aprisionadas em uma espécie de cinturão socioeconômico que lhes "oferece e oportunidade" de trabalho manual e não qualificado (GONZALEZ, 2011, p. 18).

Sueli Carneiro (2019, posição 2467, *Kindle*) ressalta que um "novo posicionamento político" foi encabeçado pelas mulheres como estratégia de atuação. A criação de organizações voltadas para esse fim foi uma realidade a partir de 1988, com o surgimento do *Instituto da Mulher Negra – Geledés* (CARNEIRO, 2019). O Instituto coloca em pauta a necessidade de pensar a mulher negra dentro dos movimentos feministas e o papel desempenhado por elas dentro das comunidades de pertença (CARNEIRO, 2019). A luta pela cidadania por parte de mulheres não brancas vai muito além da mobilização produzida pelo feminismo branco sobre as assimetrias e contradições sociais entre homens e mulheres. A resistência das mulheres negras é pensada a partir das desigualdades históricas decorrentes das desigualdades de gênero, e das exclusões, subordinações e marginalizações operadas pelo racismo (CARNEIRO, 2019).

Lélia Gonzalez (2011, p. 19) também destaca a importância da década 1980 para a construção de "novos horizontes" dentro do feminismo. A autora menciona a criação de redes como o "Taller de Mulheres das Américas", que colocava como protagonismo a luta contra o racismo e o patriarcado a partir de um panorama anti-imperialista. Gonzalez também menciona a "DAWN/MUDAR", rede aberta para o debate étnico e racial na configuração de novos prismas para a luta de mulheres na América Latina (GONZALES, 2011, p. 19).

O combate concreto ao racismo é a principal bandeira de luta das mulheres negras, justificada também pelo contexto mundial em que mais de dois terços dessas mulheres são afetadas pelo racismo e por práticas xenófobas (CARNEIRO, 2019, posição 2493, *Kindle*). Sueli Carneiro (2019, posição 2495, *Kindle*) afirma que a luta pela plena cidadania das mulheres negras tem como ponto crucial a eliminação do racismo e a aplicação de leis nacionais e internacionais que criminalizem qualquer discriminação de ordem racial. Por meio da nova identidade política baseada no binômio "mulher e negra", as dimensões de gênero e raça criam "novos contornos para a ação política feminista e antirracista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial como também a questão de gênero da sociedade brasileira" (CARNEIRO, 2019, posição 2499, *Kindle*).

É diante de toda essa organização e articulação que pensa em novos contornos políticos que o movimento das mulheres negras traz para a agenda do Movimento Negro questões de violência racial que não eram tratadas de modo mais complexo (CARNEIRO, 2019).

> A ação política das mulheres negras vem ampliando também a agenda política do movimento negro ao considerar como prioridade temas que historicamente têm sido pouco tratados pelo movimento negro. Ao trabalhar essas questões, o movimento de mulheres negras revela novos aspectos da violência racial cuja magnitude se desconhecia (CARNEIRO, 2019, posição 2548, *Kindle*).

As discussões sobre questões raciais avançam especialmente a partir de 1995, com a "Articulação de Mulheres Brasileiras Rumo a Beijing". No processo preparatório para a "IV Conferência Mundial sobre a Mulher, ação para a igualdade, desenvolvimento e paz" (CARNEIRO, 2019, posição 2525, *Kindle)*, um relatório organizado pelo governo brasileiro disponibilizava dados que confrontavam a lógica da democracia racial. No documento, foram levantadas práticas discriminatórias no mercado de trabalho, que iam desde o processo de admissão até a remuneração, demonstrando a "desigualdade na participação da mulher no mercado de trabalho e no processo produtivo", principalmente das mulheres negras (CARNEIRO, 2019, posição 2531, *Kindle*).

O relatório ainda trazia questões sobre dificuldades de acesso à saúde e à educação pela população negra, em especial pelas mulheres negras, além de denunciar a esterilização em massa das mulheres negras como estratégia de redução populacional (CARNEIRO, 2019). Esse processo resulta do aprimoramento de técnicas de biotecnologia e engenharia genética a serviço de "práticas eugênicas" (CARNEIRO, 2019, posição 2564, *Kindle*).

A articulação de mulheres na América Latina passa, então, a pautar os efeitos da globalização, do capitalismo e do neoliberalismo no processo de "feminização da pobreza"

(CARNEIRO, 2019, posição 2569, *Kindle*). Assim, redes de apoio foram criadas com mulheres do Caribe e de países da América Latina para a participação em fóruns internacionais. Dois deles foram essenciais para a construção de documentos sobre a realidade dessas mulheres. O primeiro foi o "Foro de mar del Plata", conferência preparatória para a "Conferência de Benjing", em que mulheres de 16 países da América Latina criaram um documento com reivindicações sobre educação, saúde, direito de participação política, direitos de habitação e contra a reprodução de estereótipos racistas nos meios de comunicação (CARNEIRO, 2019, posição 2574, *Kindle*).

Tratava-se da construção de um projeto político plural em que a diversidade seria uma "forma de alcançar níveis de desenvolvimento e de participação social e política" (CARNEIRO, 2019, posição 2580, *Kindle*). O outro momento foi em 1944, no Cairo, mais precisamente a "Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento", na qual uma carta de mulheres negras brasileiras cobrava direitos de cidadania e definição de políticas de emprego, saúde, educação, habitação e que as desigualdades fossem averiguadas através de perspectivas de etnia, gênero e classe (CARNEIRO, 2019, posição 3794, *Kindle*).

5.3 Considerações sobre cidadania comunicativa a partir de uma perspectiva de raça e de gênero

Em tópicos anteriores, os direitos civis, sociais e políticos foram discutidos com base em estudos e argumentos de intelectuais negros que denunciam desigualdades e a falta de efetividade desses direitos para o exercício de uma plena cidadania para a população negra brasileira. Nesse debate, os meios de comunicação precisam ser problematizados tanto como potenciais mecanismos para o contato com a cidadania quanto como estruturas reprodutoras da ordem social excludente.

A necessária ampliação e flexibilização do conceito de cidadania também passa pela discussão do conceito para além de regras e preceitos eminentemente jurídicos. A cidadania deve ser entendida como potência de reconhecimento e de construção do sentimento de pertença. Dessa forma, é fundamental discutir sobre as dimensões cultural e multicultural que atravessam a constituição do(s) conceito(s) de cidadania(s) (CORTINA, 2005).

A cidadania é conceito norteador e mediador, fundamentado no reconhecimento e na identificação dos sujeitos. Adela Cortina (2005, p. 31) defende que a cidadania estabelece uma "relação política" dos sujeitos que fazem parte de uma determinada comunidade. Assim, constrói mecanismos e simbologias para que esses sujeitos se identifiquem e se reconheçam

como pertencentes a uma mesma lógica social. Esse vínculo político também acaba por se tornar parte da constituição identitária dos sujeitos, como aduz a autora.

No sentido do que é exposto por Cortina (2005), a cidadania está intimamente atrelada ao reconhecimento e à identificação. Assim, questões trazidas por Sueli Carneiro (2019) e Lélia Gonzalez (1988b; 2011) para problematizar o exercício de cidadania pela população negra no Brasil abordam questionamentos que precisam fundamentar os processos de análise. Para além das cidadanias nacionais, as articulações políticas na luta pelo exercício de direitos é o que elabora os sentimentos de reconhecimento e de pertença (CARNEIRO, 2019).

Para além dos direitos assegurados pela Constituição, a cidadania também é produzida na articulação política e nas gramáticas educomunicativas que são construídas nessas interconexões. “Novas gramáticas de participação” (BORGES, 2020, p. 46) e de “elaboração do político” (BORGES, 2016, *online*, n/p) permitem que sujeitos situados diante de assimetrias de poder possam se unir em torno de reivindicações comuns, e não necessariamente em torno de pertenças e reconhecimentos territoriais nacionais (CARNEIRO, 2019). Na organização política das mulheres negras brasileiras, por exemplo, importantes articulações com o “Movimento Étnico” e com movimentos de mulheres negras e racializadas latino-americanas possibilitaram que muitos direitos interseccionais envolvendo raça, gênero e classe fossem colocados na pauta política (GONZALEZ, 2011; CARNEIRO, 2019).

Numa visão ampla, a cidadania está relacionada aos processos sociais, comunicacionais e culturais e à dinâmica social que configura a vivência dos sujeitos. Se interpretamos a cultura como um espaço de luta e de poder tal como é problematizado por García-Canclini (1999), precisamos entender a cidadania muito além de lógicas jurídicas. Outras dimensões devem ser incluídas a essa reflexão, principalmente a comunicação e a cultura, pois a comunicação, seja ela midiática ou cotidiana, é uma dimensão da cidadania (CORTINA, 2005; MONJE *et al*, 2009).

Ampliando o escopo da reflexão sobre o conceito de cidadania, torna-se necessário problematizar o principal deles: o *direito à comunicação*. É assim que Monje et al. (2009), buscando problematizar uma noção de cidadania comunicativa, nos levam a entender que as mídias são dimensão constitutiva e configuradora da realidade social, de modo que falar em cidadania comunicativa requer a observação da comunicação e da cidadania numa sociedade em midiatização. A mídia atua ofertando lugares de referência, de identificação e de reconhecimento para os sujeitos e valida as interações sociais, as práticas de consumo e os modelos pelos quais os sujeitos serão vistos em sociedade.

Ao promovermos deslocamentos na compreensão tradicional do conceito de cidadania, não podemos deixar de estabelecer um debate denso e complexo sobre as possibilidades e os entraves de produção e do exercício de cidadania comunicativa a partir das interseccionalidades de raça, gênero, classe e território. Problematizar as exclusões e a sobreposição de opressões é fundamental para compreender quais sujeitos são privilegiados e quais estão em desvantagem na lógica de funcionamento das instituições. A perspectiva racial dentro da discussão sobre a cidadania permite identificar que os sujeitos excluídos das lógicas de cidadania não só perdem no acesso aos níveis mínimos de direitos que lhe são negados como também na qualidade desses direitos (CARNEIRO, 2019).

Dentre as "novas formas" de exercitar a cidadania, está a "maior igualdade no intercâmbio comunicativo, no consumo cultural, no manejo da informação e no acesso aos espaços públicos" (CEPAL, 2000, p. 305). O cidadão reivindica participação no processo de comunicação, no manejo e no acesso à informação buscando, através do "diálogo midiático", novas formas de organização, de visibilização de demandas e de exercício de vozes. As forças democráticas também dialogam e estão interligadas com o uso e o acesso à informação e à comunicação. Informação e comunicação são forças capazes de "expandir a possibilidade de ser cidadão" (CEPAL, 2000, p. 305). Garretón (1995) entende que a democracia política é uma ponte para que os direitos e as formas clássicas de cidadania possam ser exercidos.

A compreensão da mídia como uma dimensão da cidadania e como um dos "outros" que constituem as identidades dos sujeitos destaca o modo como ela interfere na construção do espaço público contemporâneo (BONIN, 2011b). Esse espaço é reconfigurado pelas tecnologias, de modo que possibilita novos aportes para o exercício da cidadania, como destaca a autora. Esse espaço público deve ser entendido como uma "autorepresentação do novo social" (p.154), no favorecimento da visibilidade e de projeções do que os sujeitos sociais são e do que almejam ser. O espaço público é, assim, ambiente de visibilidade em contraponto às formas de exclusão. Os sujeitos, utilizando-se desses espaços, constroem formas de se visibilizarem, de se apresentarem e também de se diferenciarem. É a partir daí que, segundo Bonin (2011b), a cidadania se articula cada vez mais com a "questão da afirmação das diferenças, políticas de reconhecimento e de promoção da diversidade cultural" (BONIN, 2011b, p. 154).

Pensar em novos formatos de participação e de inserção em espaços públicos, assim como nas novas configurações midiáticas diante de sujeitos autônomos, participativos, plurais e exigentes também é um exercício de confrontar e problematizar quem são esses sujeitos que alcançam e ocupam lugares de visibilidade comunicacional. Que sujeitos têm suas narrativas historicamente contadas nos meios de comunicação? Que narrativas são constantemente

reproduzidas e naturalizadas pelos meios de comunicação acerca da população negra e da mulher negra, por exemplo? Desestabilizar a construção branca, ocidental, colonial e urbana da noção tradicional do conceito de cidadania também requer um movimento fundamental de tensionamento: a cidadania comunicativa tem problematizado as intersecções de raça, gênero, classe e território na compreensão das estratégias e metodologias comunicacionais criadas pelos homens e mulheres em posição desigual de poder e historicamente marginalizados?

Borges (2012, p. 184) problematiza que a mídia atua na construção de "linhas divisórias" que localizam e situam a população negra como fora do lugar diante do padrão hegemônico. Dessa forma, a mídia atua tanto na homogeneização de características e imagens sobre essa população, enquadradas e projetadas de forma negativa, quanto no aprisionamento dos sujeitos em categorias pré-estabelecidas, cristalizadas.

No capítulo anterior, Adilson Moreira (2019) e Rogéria Costa de Paula (2012) nos ajudaram a compor quadros de análise sobre como a televisão atua como instrumento de poder para que a *branquitude* seja narrada como um padrão ideal de raça, estética e moral, e a negritude seja construída como o seu antônimo (MOREIRA, 2019). Lélia Gonzalez (1984) é outra autora abordada no capítulo para tensionar a figura da mulata, mulher negra hipersexualizada que ganha os holofotes televisivos no período do carnaval.

Estudos desenvolvidos anteriormente e, já abordados neste texto, apontam que as construções televisivas e ficcionais desenvolvem um papel importante na definição sobre o que é ser mulher negra e o lugar que ela deve ocupar socialmente (CARNEIRO, 2011). A televisão ainda é um meio de comunicação de massa que corrobora para perpetuação de imagens negativas sobre a mulher negra, como também defende hooks (2019).

Corrêa e Bernardes (2019, p. 236) desenvolvem discussões sobre as representações imagético-televisivas na construção da negritude como categoria marginal, reforçando também a divisão racial do trabalho. Numa análise sobre produções publicitárias, as autoras apontam tanto para o "*fenômeno do negro único"* – um único negro colocado nas produções audiovisuais como se fosse representante e respondesse por toda uma raça – quanto para a prática de situar pessoas negras sempre em espaços do trabalho pesado – obras, construções, fábricas – retirá-las dos espaços de afetividade. Na publicidade, quando são retratadas histórias de famílias ou relacionamentos afetivos, majoritariamente são pessoas brancas que ocupam o lugar de protagonismo (CORRÊA; BERNARDES, 2019, p. 236).

Os meios de comunicação, para Garretón (1995), são instrumentos para o exercício da cidadania em diferentes campos. Para o autor, hoje o poder é destinado a quem tem maior controle sobre o espaço de comunicação. Os meios de comunicação tornam possível aos

sujeitos o contato direto com a cidadania, pois é através desses meios que se conhece os pressupostos de "liberdade, igualdade e qualidade de vida que não eram conhecidas" (GARRETÓN, 1995, p. 05). O acesso e o manejo de meios de comunicação traduzem novas formas e possibilidades de produção e do exercício de cidadania, mas também revelam práticas de controle e de vigilância constantes dentro desses espaços. Há que se problematizar o controle exercido pelos sujeitos que detêm esse poder.

O controle e a vigilância operados pelos meios de comunicação atuam assegurando a ordem social por meio da reprodução dos "pactos narcísicos" dos quais Aparecida Bento (2014) fala. É nesses espaços que a *branquitude* constrói mecanismos para assegurar os seus privilégios e de seus pares e para perpetuar classificações coloniais, em que a raça e o gênero são categorias que conferem subalternidade a determinados sujeitos e vantagens a outros. Os meios de comunicação atuam em conformidade com pressupostos da *colonialidade*, hierarquizando grupos e marginalizando a narrativa de outros a favor do capital, como defende Rosane Borges (2020).

Assim, a produção de cidadania comunicativa pela população negra brasileira está intimamente ligada a processos de organização e de mobilização político-social encabeçados por organizações da sociedade civil, como o *Movimento Negro* (GOMES, 2017; CARNEIRO, 2019), o Movimento de Mulheres (GONZALEZ, 2011; CARNEIRO, 2019) e a atuação de produtores audiovisuais, jornalistas, intelectuais e blogueiras negras (BORGES, 2020; GOMES, 2017) na construção de mídias alternativas (MOURA, 1994) que, desde a década de 1980, constroem outras narrativas (MOURA, 1994; GOMES, 2017), além de promoverem o direito à comunicação e à informação para a população negra (MOURA, 1994; BORGES, 2020; GOMES, 2017).

A imprensa negra, na visão de Nilma Lino Gomes (2017), desenvolve um papel fulcral na visibilização das demandas da população negra, principalmente as voltadas para o quesito educacional, mecanismo básico para o câmbio social (CARNEIRO, 2005). O direito de assumir a fala na posição de sujeitos (hooks, 2019) e, assim, narrar, escrever e potencializar a própria história faz com que grupos e coletivos negros se unam para produzir comunicação alternativa (BORGES, 2020), lutando, dessa forma, pela garantia dos direitos específicos ao campo da comunicação. Homens e mulheres negras vêm, historicamente, atuando na construção de metodologias e formas de comunicar para além da soberania imposta pelos meios de comunicação ocidentais desde o século XIX (MOURA, 1994; BORGES, 2020; GOMES, 2017).

Cristina Mata (2006) entende que a cidadania comunicativa estabelece íntima relação com as referências identitárias e com a busca pela igualdade, perpassando todos os dispositivos que promovem a desigualdade. Roseane Borges (2020, p. 46) argumenta sobre a disputa pelo direito de comunicação e de expressão da fala encabeçada pela população negra que, além de pautar novas agendas de conteúdo informacional, atua na construção do que ela denomina como "novas gramáticas" comunicacionais, desestabilizando as estruturas de sistemas de comunicação que atuaram maciçamente na exclusão e no silenciamento de vozes negras (BORGES, 2020, p. 46).

Os deslocamentos do conceito de cidadania atravessam a estruturação da sociedade civil em movimentos que ampliam discussões sobre os fenômenos locais, o Estado nacional e a integração regional para promover o debate sobre a sociedade e a estruturação dos deveres e direitos de cidadania (GARRETÓN, 2005). Pensando no papel da sociedade civil na reconfiguração dos imaginários sociais e políticos e na construção de "novas gramáticas" comunicacionais, Borges (2020, p. 42) ressalta o papel de mulheres negras, jovens e territorialmente localizadas nas periferias das cidades que têm construído, por meio de recursos tecnológicos, espaços de resistência e de visibilidade comunicativa para denunciar, formar, reivindicar e mobilizar discussões sobre gênero, raça, classe e etnia como alguns dos marcadores que estruturam profundas desigualdades na sociedade brasileira.

Compreendemos que o direito à comunicação pode ser uma ponte ou um entrave ao exercício e à própria tomada de conhecimento dos direitos de cidadania. O direito à comunicação é intrínseco ao desenvolvimento das sociedades, além de ser caminho fundamental para o exercício de protagonismo e de autonomia de fala dos sujeitos. A noção de cidadania comunicativa é interpretada por Monje et al. (2009, p. 185-186) como o "reconhecimento da capacidade de ser sujeito de direito e de demanda no terreno da comunicação pública. Trata-se de uma noção complexa que envolve várias dimensões". Esse sujeito protagonista e consciente de seus direitos, principalmente do direito à comunicação, não só reivindica espaços de fala como os constrói. Assim, disputam narrativas através da construção de mecanismos e de espaços midiáticos que os visibilizem. Nesse sentido, as mídias negras no Brasil

> [...] vêm desempenhando papel vital na árdua tarefa de deslocar e implodir imaginários, entendidos aqui, de forma abreviada, como um repositório de imagens do qual nutrimos nossas formas de percepção do mundo. Mais: elas vêm se mostrando com fôlego para pautar setores expressivos da esfera pública com potência para transformar as narrativas que produzem em discursos circulantes que se fixam na cadeia comunicativa e, assim, promovem o laço social (BORGES, 2020, p. 46).

As estratégias de enfrentamento criadas pelas mídias negras têm conseguido provocar fissuras importantes no tecido comunicacional tradicional e na reorganização das pautas que circulam e/ou ganham visibilidade na "esfera pública" (BORGES, 2020, p. 40). No entanto, acreditamos que o caminho para a construção de outras composições imagéticas e de linguagem, assim como para demarcar um espaço discursivo na posição de sujeito para as pessoas negras, é longo e precisa provocar desestabilizações no próprio conceito de cidadania comunicativa.

Quando Cortina (2005) fala sobre uma cidadania de "caráter cosmopolita" diante das inúmeras composições identitárias que atravessam o cotidiano das cidades, nos perguntamos: como pensar numa cidadania cosmopolita sem dimensionar os efeitos do capitalismo e de políticas neoliberais na vida e na reprodução de desigualdades de raça, de gênero e de classe? Como pensar em cidadãos do mundo quando muitos sujeitos são constantemente marcados e lembrados da sua posição social na hierarquia hegemônica? O cosmopolitismo, em alguma medida, não reforça a "colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005) ocidental de impor classificações e categorizações sobre o mundo? É possível, para sujeitos situados historicamente em lugares de subalternidade, considerarem-se ou serem vistos como universais? Como os sujeitos podem se pensar universais diante de uma soberania branca, ocidental e capitalista que estrutura, coordena e direciona o funcionamento das organizações e instituições sociais?

O deslocamento que argumentamos necessário para pensar a "cidadania comunicativa" em perspectiva *racial* e de *gênero* perpassa pela confrontação da "colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005) no controle dos meios de comunicação (BORGES, 2012), na configuração da linguagem e de suas ferramentas de exclusão baseadas em discriminações raciais e de gênero (CARNEIRO, 2011; 2019; GONZALEZ, 1984; 2011). A *cidadania comunicativa* em *perspectiva racial* e *de gênero* também passa pela reinvindicação que as políticas de Direitos Humanos assegurem e protejam grupos em que as opressões operam em intersecção (CRENSHAW, 2002; GONZALEZ, 1984; CARNEIRO, 2011; 2019).

Lélia Gonzalez (1984) argumenta que o racismo é uma construção discursiva que opera sob o signo da exclusão e que é perpetuado e naturalizado pelas instituições sociais e pelos meios de comunicação. Como é fundamentado por meio da linguagem e do discurso, desenvolve-se como uma tecnologia de opressão e de subordinação que é constantemente aprimorada. Além do discurso, o racismo também opera através de imagens que controlam e

situam o corpo negro em determinados lugares sociais de subordinação (COLLINS, 2019; KILOMBA, 2019).

Dessa forma, problematizamos que há modelos e hierarquias do falar ligados ao gênero (hooks, 2019) presentes na imposição de um determinado modelo de "fala correta" ligada ao feminino, além de impor temas que podem ou não ser falados pelas mulheres, subordinando a fala e a situando num lugar de dependência e não autonomia (hooks, 2019). Junto às hierarquias do falar, há a imposição do silêncio relacionada à raça (KILOMBA, 2019). Desde o período da escravização, a fala da população negra era violentada e controlada por meio de instrumentos coloniais como as "máscaras", que impediam que os escravizados se alimentassem do que colhiam nas plantações (KILOMBA, 2010). A máscara também pode ser dimensionada como um símbolo do projeto de silenciamento (KILOMBA, 2019; 2010). Quando interseccionamos a raça e o gênero, as mulheres negras são as maiores vítimas das armadilhas coloniais do silenciamento, estando estrategicamente posicionadas para inexistirem como sujeitas do discurso (RIBEIRO, 2016).

Diante dos argumentos, ampliar o debate sobre a cidadania também significa realizar uma interpretação racializada sobre o acesso, a permanência e as desigualdades na apropriação de direitos, sobretudo do direito a comunicar, de exercer protagonismo discursivo e de falar na posição de sujeito (hooks, 2019).

Compreender que os meios de comunicação repetem, asseguram e naturalizam a lógica e a ordem social (CARNEIRO, 2011; 2019; GONZALEZ, 2011; MOREIRA, 2019; BORGES, 2020; hooks, 2019; LORDE, 2019) e que os algoritmos de redes sociais digitais constantemente são alvos de denúncias sobre a reprodução da discriminação racial em relação a determinados grupos historicamente marginalizados (SILVA, 2020) possibilita, por exemplo, ampliar o debate sobre as condições de produção de cidadania comunicativa. Isso possibilita rupturas nos discursos que não demarcam as diferenças nem os desafios, aspectos cruciais no processo de construção de espaços de comunicação entre negros e brancos.

5.4 A população negra e a práxis de cidadania comunicativa

"Foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de libertação" (GONZÁLES, 2011, p. 18). Quando Lélia fala de resistência e libertação, reflete sobre a luta da população negra como tática de sobrevivência e produção de cidadania, o que sempre esteve ligada à práxis dessa população. Falamos em direitos e do acesso a eles, mas, por vezes, nos

esquecemos de realizar uma leitura racial de como esses direitos foram negados e usados como forma de alienação dos negros para a perpetuação da ordem colonial e a manutenção do privilégio dos brancos.

Clóvis Moura (1994, p. 182) denomina de "cultura de resistência" a maneira como os negros se utilizaram de todos os aspectos culturais para construírem resistência contra a opressão e a alienação. A cultura africana – subalternizada e marginalizada pelo processo de dominação cultural branco, ocidental e cristão – vai ser transformada e apropriada como ferramenta de "autodefesa intelectual" para os negros diante da dominação social e econômica. No processo de "quilombagem", "negros rebeldes encontravam em alguns de seus padrões culturais elementos de proteção social" (MOURA, 1994, p. 182).

Na luta de resistência identitária negra no Brasil, Moura (1994, p.186) destaca o importante papel desempenhado pelo grupo "Quilombaje" (p. 235), fundado em 1980 em São Paulo, no desenvolvimento de uma série de atividades para falar da cultura e da beleza negra. Entre as principais delas, está a publicação dos "Cadernos negros" (p. 186), com poemas e contos, espaço de visibilidade para autores negros invisibilizados na literatura oficial. É nessa época também que surgem os institutos de beleza afro, que vão ocupar lugar de destaque na "Revista Ébano", meio de comunicação para a valorização da estética afro, em atuação nos anos de 1980 e 1981 (MOURA, 1994, p. 238).

Gomes (2017, p. 30) também menciona como importante para abordar a resistência cidadã negra por meio da arte e da cultura o *Teatro Experimental Negro* (TEM – 1944/1968). Segundo a autora, o teatro buscava alfabetizar pessoas comuns – como "operários, funcionários públicos, moradores de favelas", etc. – fazendo com que esses sujeitos pudessem refletir sobre "o espaço ocupado pela população negra no contexto nacional". A formação de atores e dramaturgos negros tinha como objetivo principal "contestar a discriminação racial". A autora destaca ainda a importância do *Jornal Quilombo* (1948-1950), que teve relevante papel na cobrança de ensino gratuito e acessível para as crianças do Brasil (GOMES, 2017, p. 30).

A cultura como ferramenta e tecnologia de resistência e como práxis de cidadania comunicativa também é estratégia tática de luta contra a invibilização e a segregação de produções de pessoas negras, especialmente nas décadas de 1980 e 1990 no Brasil (MOURA, 1994). A imprensa negra paulista, ao mesmo tempo em que desenvolveu importante trabalho para refletir sobre a concepção de raça e sobre as condições da população negra, o fez, segundo Moura (1994, p. 186), por meio de uma nova linguagem, construindo uma forma alternativa de comunicação. Gomes (2017) diz que, graças a essa imprensa, ocorreu uma ruptura com o racismo científico que inferiorizava a produção das pessoas negras. No entanto, essa imprensa

não é estudada "como a portadora de uma linguagem alternativa devendo ser considerada dentro de sua estrutura de expressão, uma parte da cultura brasileira" (MOURA, 1994, p. 186).

Sobre o silêncio e a invisibilização acerca da produção intelectual e literária de autores negros, Conceição Evaristo (2009) diz que a influência e a existência de pesquisadores e críticos literários afro-brasileiros foram negadas, inclusive, nos livros escolares. Esse monopólio do saber e do poder, no Brasil, negou a produção literária de pessoas negras como da literata Maria Firmina dos Reis, por exemplo. Mulher negra, maranhense, jornalista e professora natural da cidade de São Luís, ela escreveu "Úrsula" em 1859, 29 anos antes da abolição da escravidão. Considerada a primeira romancista brasileira, sua obra foi elaborada e publicada no Brasil, mas, por conta do isolamento e da perseguição sofrida por escritores negros, se escondeu pelo codinome "uma maranhense" e tem sua produção invisibilizada até os dias de hoje (SANTANA, 2019, p. 22).

Ao refletir sobre o processo de luta da população afro-americana nos Estados Unidos, Angela Davis (2017, posição 3061, *Kindle*) cita o importante papel da arte na "contraofensiva política e cultural". A arte tem papel fundamental no processo de luta pela liberdade das pessoas negras e nos movimentos populares. A arte e a cultura, para a autora, são ferramentas "sensibilizadoras e catalisadoras", ferramentas importantes para a "consciência social". Ambas atuam na "linha de frente" para a criação de conhecimentos e para a emancipação social (DAVIS, 2017, posição 3061, *Kindle*). Acreditamos que a arte, como geradora de consciência, produz cidadania comunicativa e agência política com o uso de instrumentos que, para povos oprimidos, constituem-se como ferramentas e espaços para expor suas demandas, evidenciar suas vozes, aparecer discursivamente e fabricar novas estratégias de configuração política, ao passo em que criam novas maneiras de comunicar suas realidades.

5.5 A cidadania comunicativa como práxis de resistência e de existência para mulheres negras

Collins (2019; 2016), ao mesmo tempo em que aborda que espaços midiáticos e acadêmicos segregavam as pessoas negras – principalmente as mulheres negras –, mostra a resistência dessas mulheres para falar a partir de outros lugares sobre suas opressões, ampliando sua consciência e se fortalecendo nos processos de "autodefinição, autoafirmação e autoavaliação" (COLLINS, 2016, p. 102). É na dança, na música, na poesia e nas artes, de uma forma geral, que as mulheres negras encontram "ferramentas potencialmente poderosas para resistir às *imagens de controle* da condição de mulher negra" (COLLINS, 2019, p. 212).

Audre Lorde (2019) reflete sobre a poesia como necessária à sobrevivência das mulheres negras. Uma forma de respeitar os sentimentos, transformá-los em linguagem e compartilhá-los com as demais. Espaço criativo e alternativo de potencialização e protagonismo de vozes. A poesia é tida como um espaço em que a experiência expõe demandas, reivindica existência, resistência e sobrevivência. Constrói liberdades, conhecimentos. "Essa destilação da experiência da qual brota a verdadeira poesia faz nascer o *pensamento*, tal como o sonho faz nascer o *conceito*, tal como a sensação faz nascer a *ideia*, tal como o *conhecimento,* faz nascer (antecede) a *compreensão*" (LORDE, 2019, p. 44, grifos meus).

O pensamento feminista negro, segundo Collins (2016, p. 102), é construído através da e pela *oralidade*. São mulheres comuns "em seus papéis de mães, professoras, músicas e pastoras" que, a partir do lugar social que ocupam, falam e refletem sobre suas experiências de opressão e de consciência crítica. A arte e a cultura, íntima e historicamente ligadas às relações sociais, são espaços em que as "autodefinições" e "autoavaliações" das mulheres negras ganham concretude e materialidade e se constituem como "essenciais para lidar com a simultaneidade de opressões que vivenciam" (COLLINS, 2016, p. 102).

Essas táticas desde a arte e a cultura potencializam a resistência da mulher negra diante da narrativa dos veículos de comunicação que, segundo Lorde (2019), estimulam a não reação ao racismo, a fim de que as estruturas de opressão permaneçam imutáveis. A autora ainda afirma que "os tradicionais veículos de comunicação não querem que as mulheres, especialmente as brancas, reajam ao racismo. Querem que o racismo seja aceito como fato imutável da estrutura da nossa existência como o anoitecer ou um resfriado comum" (LORDE, 2019, p. 163).

No Brasil, Conceição Evaristo (2009) também acredita que a arte e a cultura foram e são táticas fundamentais para a resistência da população negra durante séculos e ainda hoje. O seu caráter político permitiu, além de sobrevivência, a politização, a educação e a reflexão coletiva sobre a estruturação das relações raciais e a construção das desigualdades.

> Tendo sido o corpo negro, durante séculos, violado em sua integridade física, interditado em seu espaço individual e coletivo pelo sistema escravocrata do passado e, ainda hoje, pelos modos de relações raciais que vigoram em nossa sociedade, coube aos brasileiros, descendentes de africanos, inventarem formas de resistência que marcaram profundamente a nação brasileira. Produtos culturais como a música, a dança, o jogo de capoeira, a culinária e certos modos de vivência religiosa são apontados como aspectos peculiares da nação brasileira, distinguindo certa africanidade reinventada no Brasil (EVARISTO, 2009, p. 18).

Evaristo (2020)[78], quando rememora a história das mulheres negras escravizadas, mostra como, para além do corpo e da força de trabalho – como a "mãe-preta" –, a fala das mulheres também era escravizada, direcionada, porque cabia a elas contar histórias e ninar os filhos da casa grande. Essa fala, que de alguma forma adormecia a casa grande, agora a confronta. É assim que a autora entende que os lugares de exclusão também criam conceitos, suportes e diretrizes teóricas e produzem conhecimentos a partir de um lugar de insurgência.

Para a população feminina negra, a práxis de resistência e de existência através da comunicação é uma realidade porque o conhecimento produzido por essa população, além de subjugado, foi silenciado e apagado em instituições regidas por pessoas brancas. A estratégia criada por mulheres negras para falar e refletir sobre suas opressões foi usar a literatura, as conversas em grupo e a música "como dimensões importantes para a construção de uma consciência feminista negra" (COLLINS, 2019, p. 402).

A arte e a cultura como forma de resistência, de luta e de cura também foram apontadas por *Mirla* (2020) e *Dai Sombra* (2020)[79]. Cada mulher usa de diferentes estratégias, táticas e ferramentas para resistir e existir discursivamente e para contar sobre si e suas vidas em primeira pessoa a partir de suas vivências e experiências. Para *Mirla* (2020), o encontro com a música significou uma forma de cura emocional. Por conta de, no Brasil, nunca ter tido condições financeiras para fazer terapia psicológica para lidar com as feridas e as marcas do racismo e das inúmeras opressões vivenciadas, foi a música, especialmente o samba, que possibilitou seu encontro com as ancestralidades. Através da música, conheceu uma história que lhe foi negada e não contada nos livros escolares:

> O problema está em não conhecer a história, que essa *história que nos foi negada, justamente pra que a gente não tivesse esse orgulho, essa força que eu consegui ter***,** mesmo passando por todas essas dificuldades, eu sabia da realidade dos meus ancestrais, eu sabia de onde eles vieram, eu sabia que tudo aquilo que eu precisava fazer pra viver, *toda essa música, toda essa arte, toda essa ancestralidade que a gente tem no Brasil, vinha deles.* Ou seja, quem mais do que eu podia me sentir tão orgulhosa, sabe, que trago no meu sangue a essência de todos eles, né? *Então no Brasil, quando eu não tinha a condição financeira de fazer nenhum tipo de terapia, foi esse o meu grande suporte, foi essa a minha grande força, né, pra lutar contra tudo isso* (MIRLA, fevereiro de 2020, *Barcelona*, grifos meus).

[78] Palestra de abertura do XI Congresso de Pesquisadores(as) Negros(as) (Copene). A fala da escritora no evento ocorreu no dia 9 de novembro de 2020.

[79] Trazemos nesse ponto alguns relatos e reflexões de mulheres negras coprodutoras desta investigação. Algumas de *Barcelona* outras de *Imperatriz* e de *Codó.*

A capoeira, além de ser um símbolo da resistência negra, é um elemento de descolonização do corpo e da consciência política e racial na percepção de *Dai Sombra* (2020). A descolonização por meio da capoeira surge como tática quando a sujeita se torna uma imigrante e questiona, para além do racismo e do machismo, os efeitos opressivos e de dominação da lógica colonizadora. É, em princípio, uma ferramenta de fortalecimento, de existência, de cura diante da dominação colonizadora. Depois, passa a ser também uma tática de mobilização, uma metodologia de ensino-aprendizagem, de ruptura de discursos e lógicas hegemônicas para motivar e politizar outras pessoas em situações parecidas com as enfrentadas por ela ou não.

Maldonado-Torres (2018, p. 30, *Kindle*) compreende a *descolonização* como práticas e processos de luta, de insurgência e de desobediência dos sujeitos quando reivindicam a independência aos ex-impérios. Como o processo de dominação, poder e controle não se desfaz quando as colônias deixam de existir, a descolonização é, sobretudo, um processo/ projeto de libertação "inacabado", contínuo. Já a *decolonialidade* é um termo que faz referência aos processos de luta contra os efeitos da colonialidade nos âmbitos do "saber", do "ser" e da materialidade do "poder" (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 31). Resulta de estratégias e táticas de construção da liberdade, modelos próprios de libertação e de emancipação, produzidos na experiência que cada sujeito tem diante das lógicas de colonização (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 31, *Kindle*)[80].

A capoeira é uma tática política de resistência para trabalhar a dimensão antirracista. Um exercício de produção de cidadania comunicativa e de metodologia de autoconhecimento, autoidentificação e fortalecimento de identidade, além de ser demanda política de luta.

> Então... eu sou professora de capoeira e um dos viéses que eu trabalho, um viés: *aula de capoeira dirigida só para mulheres, e a outra é a capoeira descolonizadora.* Que é você *descolonizar o teu corpo através da capoeira, que isso foi uma ideia que me surgiu, estando fora do Brasil, que é trazer pra essas pessoas não brasileiras o processo histórico, sabe?* E o descolonizar, *porque na capoeira você é o seu intrínseco. O seu corpo, a sua mente, o seu espírito trabalham em harmonia, porque você tá conectado com isso, mas trazer essa conexão para o seu dia a dia, descolonizar esse padrão social que fala que a gente tem que caminhar de uma maneira, temos que sentar de uma outra, e a capoeira dá muito essa ferramenta.* Porque desde a ginga, que ninguém ginga igual, você vai gingar dentro do seu corpo, dentro da sua anatomia, dentro dessa sua consciência corporal (...) Porque isso também vai

[80] O autor adverte, ainda, que a *decolonialidade* deve ser pensada a partir de duas dimensões fundamentais: "primeiro, mantém-se a colonização e suas várias dimensões claras no horizonte de luta; segundo, serve como uma constante lembrança de que a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política" (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 30-31, *Kindle)*.

> ligado, sendo aqui, onde eu trabalho a capoeira com pessoas não brasileiras ou não negras pra que essa pessoa tenha essa consciência antirracial, que seja antiracista, e saiba como sê-lo. Não seja: participo de um movimento negro, me nutro desse movimento, dessa energia, e quando eu chego na rua eu continuo replicando o padrão racista. Não! *Desconstruo minha mente colonial, dentro desse espaço descolonizador*, e a partir dali eu trabalho ativamente e socialmente *pra poder quebrar esses paradigmas sociais com uma pessoa não negra, ou não latina, mais consciente de que o problema é nosso! É a gente que temos que descolonizar. Então, o meu viés, a minha ferramenta nesse caso é a capoeira.* (DAI SOMBRA, fevereiro de 2020, *Barcelona*, grifos meus).

A *decolonização*, no sentido que é apontado na experiência de Dai, reflete processos subjetivos, humanos, sociais, de conhecimentos e lógicas não-lineares (MALDONADO-TORRES, 2018). Evaristo (2020)[81] utiliza a metáfora da capoeira como um modo de enfrentamento criado no campo do inimigo, fazendo surgir táticas de sobrevivência, assim como *Dai Sombra* (2020) o faz em seu cotidiano, aprendendo e ensinando através da capoeira. A ginga da capoeira e a movimentação constante do corpo, para Evaristo, são ilustrações da "engenhosidade" da luta dos dominados para romper com as estruturas de dominação. Cada um tem seu ritmo, tem seu pensamento, dispõe de estratégias e táticas de luta. Não é uma luta entre iguais, mas há um momento em que o corpo do dominado "recua e pega o outro de surpresa" (EVARISTO, 2020).

A resistência da população negra também se encontra na escrita, ferramenta de luta contra a "violação e a interdição do negro" (EVARISTO, 2009, p. 18). As "*escrevivências*", termo cunhado por Evaristo para falar sobre as suas experiências que transparecem, constroem e sustentam a produção escrita, revelam o poder da construção e da escrita de si em primeira pessoa, desde o protagonismo do sujeito.

A "textualidade afro-brasileira" abre espaço, segundo Evaristo (2009), para a construção de personagens negros em contraposição aos estereótipos criados na literatura hegemônica, valorizando identidades étnicas, traços físicos e criando heróis. A escrita de pessoas afro-brasileiras traz à tona as contribuições da cultura afro para a cultura brasileira e torna visíveis personagens que foram invisibilizados na literatura oficial, confrontando narrativas supremacistas.

5.6 Cidadania e *existências comunicacionais* de mulheres negras nas redes sociais digitais

[81]Palestra de abertura do XI Congresso de Pesquisadores(as) Negros(as) (Copene). A fala da escritora no evento ocorreu no dia 9 de novembro de 2020.

Jiani Bonin (2013) defende que vivemos um momento de *transição midiática* despertada pela digitalização e pela convergência de mídias. Assim, problematizar os processos de *digitalização* nos permite perceber, conforme aponta Bonin (2018, p. 69), que eles são complexos e acarretam um "embaralhamento das instâncias comunicacionais" com novos modos pelos quais os sujeitos se vinculam a esses processos e pela possibilidade de produção de narrativas comunicacionais. A autora defende a ideia de que é preciso compreender os processos comunicacionais digitais como multidimensionais, levando em conta os contextos históricos, sociais e políticos em que estão inseridos e que tais perspectivas dialogam de modo diferenciado nos contextos macro e micro, globais e locais.

A digitalização é "um processo em expansão" (BONIN, 2018, p.70) que atua de maneira diferente nas realidades dos sujeitos. Dessa forma, Bonin (2018, p.70) aduz que devem ser observados os contatos e os vínculos com a mídia de modo geral e com as mídias digitais em âmbito particular, resultando em "ethos", "habitus" e "competências" diferenciadas. É necessário complexificar os processos de produção midiática pelos sujeitos nessa nova ambiência (BONIN, 2018). Percebendo que eles estão sustentados em diretrizes que são contraditórias, de um lado podem ocorrer conformações e reproduções da ordem social, ao mesmo tempo em que há espaços para reinvenções e resistências por parte dos sujeitos.

Para além dos usos dos meios de comunicação de modo instrumental, Martín-Barbero (2000, p.158) propõe "usar as tecnologias para as pessoas", perceber as inventividades dos sujeitos e problematizar a tecnologia dentro de uma lógica educacional que permita propor novas e diferentes maneiras de comunicar. É dessa forma que as novas tecnologias abrem espaço para expor as lutas dos sujeitos pela comunicação e pela valorização de igualdades e diferenças culturais, possibilitando a produção e o exercício da cidadania. Esses deslocamentos necessários sobre como a tecnologia demanda novos olhares para os processos comunicacionais desenvolvidos pelos sujeitos trazem também a recuperação do sentido de comunidade e de pertença locais, necessários para a compreensão de mundo desses sujeitos e que implicam no modo como irão se apropriar dos meios (MARTÍN-BARBERO, 2000).

Muito antes do advento das redes sociais digitais, o ativismo político de mulheres negras já se configurava como práxis de resistência e de existência (COLLINS, 2016; hooks, 1995). "Ameaçar o *status quo"*, como fazem, é, em si, um tipo de ativismo, como defende Collins (2016, p. 102). Assim como confrontar as lógicas classificadoras, as *imagens de controle* (COLLINS, 2019) e os estereótipos que lhes foram cunhados e perpetuados pelas instituições. Quando exigem falar a partir de suas vivências e construir definições sobre si, as sujeitas comunicantes também estão fazendo ativismo. Patrícia Hill Collins (2016, p. 114)

acredita que até mesmo o comportamento cotidiano das mulheres negras se constitui como uma prática ativista. Assumir identidades étnicas, se "autoidentificar", se "auto-avaliar", criar uma lógica familiar que provoca rupturas com a cultura hegemônica e encorajar outras mulheres a fazerem o mesmo é ativismo (COLLINS, 2016).

Mas, antes de tomar o conceito de ativismo como algo pronto, precisamos construir horizontes reflexivos e problematizadores sobre o termo. Collins (2016) defende que, para entender como o ativismo atravessa e compõe a vida de mulheres negras, precisamos antes focar significativamente na cultura de mulheres negras. Primeiro porque precisamos estar cientes de que as mulheres negras são marcadas por estruturas de opressão que se cruzam e interseccionam, limitando suas vidas. Mesmo diante de sistemas de dominação calcificados, as mulheres negras conseguem desenvolver formas de ativismo potentes e diversas (COLLINS, 2016).

O ativismo desenvolvido por mulheres negras, portanto, precisa ser percebido como múltiplo. A "tomada de consciência" individual e o enfrentamento às imagens externas que as buscam definir já se trata de uma forma de ativismo, como assegura Collins (2016, p. 114). O ativismo desenvolvido por mulheres negras vai além dos formatos e preceitos tradicionais, pois eles atuam, muitas vezes, impossibilitando o exercício político de mulheres negras. É por isso que, para a autora, quando a mulher negra se "autodefine" e se "autoavalia", constrói-se como ativista, segundo a autora. Porque também é nesse momento em que o desenvolvimento da consciência, caminho fundamental para a liberdade, faz com que as sujeitas negras passem a se enxergar como "plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera de seu ativismo. Ao devolverem a subjetividade às mulheres negras, as feministas negras lhe devolvem também o ativismo" (COLLINS, 2016, p. 114).

Particularmente no caso das mulheres negras sujeitas e coprodutoras desta investigação de tese, a citação destacada acima é percebida concretamente em suas atividades cotidianas. Um processo de tomada de consciência que se compõe também da tomada de decisão de deixar de alisar os cabelos faz com que as sujeitas comunicantes compreendam mais sua estética, desenvolvam mecanismos e estratégias próprias para cuidar dos cabelos e dos corpos e passem a compreender como operam os sistemas de dominação que perpetuam padrões hegemônicos de beleza baseados na estética branca ocidental europeia. Assim, constroem políticas de "autodefinição" (COLLINS, 2019, p. 182) e de reconhecimento, em que constroem outras narrativas, performam estéticas que resistem e que jogam com os padrões estéticos hegemônicos: "performam cidadania" (MARTIN-BARBERO, 2009a).

Nesse sentido, Martin-Barbero (2009a) entende que as novas formas de fazer e exercitar a política possibilitam o surgimento de "cidadanias em cena". Através da performance, movimentos sociais diversos provocam e demandam muito mais que representação político-partidária ou ideológica. Fazem-se, na realidade, "cidadaneamente visíveis", refletindo diferenças e diversidades, reconstruindo e ressignificando sentidos locais. Essas cidadanias performatizadas visibilizam novos sujeitos políticos, que têm na cultura uma potente estratégia de construção de poder e de enfrentamento. Os direitos são reclamados por meio de resistências culturais que comportam subversões estéticas e ressignificam os conhecimentos sociais (MARTÍN-BARBERO, 2009a).

Os conhecimentos também são exercidos pelos cidadãos por meio das performances (MARTÍN-BARBERO, 2009a). No caso das sujeitas da pesquisa, acreditamos que a performance se assume como estratégia e ferramenta tática para colocar em perspectiva "saberes estético-corpóreos" (GOMES, 2017, p. 75) e capilares, a disputa pelos direitos, o autocuidado como estratégia política e a autonomia comunicativa. Também se coloca em perspectiva a construção da consciência política na criação de espaços de potencialização e na propagação de vozes, experiências e vivências diversas, provocando rupturas com os saberes hegemônicos na elaboração de epistemologias alternativas, insurgentes, insubmissas, em constante processo de desestabilização e ruptura com as normas historicamente instituídas.

Sobre os ativismos de mulheres negras, Patrícia Hill Collins (2016) destaca ainda que, elas elaboram estratégias de "autoproteção" ao se familiarizarem com as ferramentas e os sistemas de dominação. Mas, ao mesmo tempo, estão também construindo caminhos de resistência e se munindo de táticas. "As experiências das mulheres negras sugerem que essas talvez se conformem abertamente aos papéis sociais impostos a elas, mas secretamente se opõem a estes, oposição moldada pela consciência de se estar no escalão mais baixo da estrutura social" (COLLINS, 2016, p. 113).

O ativismo de mulheres negras, como composto de múltiplas estratégias que nem sempre dialogam com a prática hegemônica de formação política, pode aparecer também por meio do autocuidado. *Dai Sombra* (2020), quando reflete sobre seu papel como ativista, especialmente na cidade de *Barcelona*, comenta sobre como o *autocuidado* também é político e estratégico, uma tática de resistência e de existência. Quando menciona um outro coletivo do qual também faz parte – o "*grupo de mulheres brasileiras unidas contra o fascismo*" –, enfatiza o papel do autocuidado como elemento de potência que transforma o despertar da consciência em liberdade, ação e união. Um despertar que se sustenta na construção contínua de estratégias

políticas de enfrentamento às realidades de opressão, em que o corpo coletivo é a base de sustentação e o ponto de partida:

> É muito importante manter essa chama acesa, sabe? Porque senão a gente pode cair um pouco nessa... Nessa ideia de utopia de que tudo que eu faço não ta levando a nada... E não! *O pouco que eu faço ta fazendo uma transformação positiva, sim, porque eu consigo sentir, nessa minha companheira que tá do lado, que o sorriso dela, a dor dela é mais amena, e a minha dor é mais amena porque estamos em conjunto*. Então o ciclo mulheres é esse espaço de autocuidado, é um espaço onde a gente fala de situações difíceis, mas sempre tentando botar o corpo, digamos, juntas, unidas e construindo (DAI, fevereiro de 2020, *Barcelona*).

As questões de ativismo, segundo Collins (2016, p. 114) de mulheres negras devem problematizar a "opressão", a "consciência" e a "ação" em perspectiva "dialética". Collins (2016) aborda o trabalho de pesquisadoras negras que buscam identificar como, de forma interdependente, os sistemas de opressão podem moldar escolhas e oportunidades para as mulheres negras. Também tecem um caminho analítico sobre como os sistemas de opressão e de escolhas pré-determinadas e limitadas resultam em comportamentos de "apatia e alienação ou de "subjetividade e ativismo" (COLLINS, 2016, p. 114), o que demonstra que as análises e percepções devem ser estruturadas no modo particular sobre como cada mulher reconhece a forma como suas escolhas são constituídas. Assim,

> [...] nesse modelo, estruturas opressivas criam padrões de escolha que são percebidos de formas variadas por mulheres negras. Dependendo de suas consciências de si mesmas e de suas relações com essas escolhas, mulheres negras podem ou não estruturar esferas de influência nas quais desenvolvem e legitimam o que será apropriado (COLLINS, 2016, p. 114).

Em exemplos concretos, os diversos tipos de ativismos produzidos por mulheres negras se aproximam também dos relatos das mulheres negras de *Barcelona* e das articulações desenvolvidas por elas. *Dai Sombra* e *Mariana Olisa*, por exemplo, realizam, através do coletivo *Afrofeminista* uma atividade que denominaram de "*defesa intelectual antirracista*". Voltada apenas para pessoas negras, a ação é pensada como forma de abordar situações de racismo no cotidiano e que, por vezes, podem passar despercebidas. Trata-se de um momento de acolhimento e de fortalecimento em que são pensadas e colocadas em ação estratégias e táticas de ação frente a casos de racismo.

Mariana entende o ativismo como a prática de criar espaços que gerem reflexões e troca de ideias e experiências entre pessoas negras diante de situações de opressão.

> Realmente assim, eu acho que o meu ativismo ele tá centrado na reflexão, sabe? De criar espaços onde a gente possa refletir de coisas que talvez estejam já dentro de nós, mas ainda não encontramos esse espaço pra mentalizar. Aí você vê que outras pessoas têm opiniões muito parecidas sobre a mesma coisa, então o sentido de irmandade vai se criar, né? Então eu acho assim, o meu ativismo ele tá centrado em criar, na criação desses espaços assim, ou então em espaços lúdicos, né? (MARIANA, janeiro de 2020, *Barcelona*).

A criação e a construção de espaços para fortalecimento, o "aquilombamento" (SOUTO, 2020) e a construção de táticas de resistência têm, na comunicação e na linguagem, ferramentas para o combate e para a defesa contra a violência colonial em *Barcelona*:

> A linguagem, a comunicação, pra mim eram uma ferramenta de fazer você entender que o teu pensamento tava errado em relação a mim, à pessoa e à raça. Uma das coisas que eu aprendi também é que no Brasil eu defendia a minha negritude, por ser negra. Aqui eu tinha que defender minha negritude, minha origem, tudo! Aqui a defesa era muito mais grande, aqui eu não era só a Daiana, mulher negra, que seria no Brasil. Não, aqui seria a Daiana, mulher negra, sudamericana, então eram todas essas camadas, e eu aprendi muito bem assim, eu perdi um pouco a minha identidade individual e sabia que ali eu tava querendo proteger uma identidade coletiva. Então eu tentava tá mais próxima dessas pessoas, pra quebrar paradigmas. E as coisas que eu escutava era: ah, pois pra ser brasileira até que você... E eu falava, assim como eu tem mil. (DAI SOMBRA, fevereiro de 2020, *Barcelona*).

Dai Sombra (2020) destaca como o espaço de "*defesa intelectual antirracista*", criado por ela e por *Mariana*, ajuda a problematizar dimensões "micro" das violências raciais e coloniais e o quanto elas podem se configurar como entraves para a produção de consciência sobre as opressões e para a prática de ativismos:

> Tanto que o meu ativismo, né, o ativismo que eu faço agora nesse território como mulher negra, dando entrevista e estando em lugares, é o meu protesto como eu estou aqui, quero ocupar esse espaço e quero alçar a minha voz, pra que outras mulheres como eu, sintam essa liberdade e autonomia de dizer... Claro, temos que alçar a nossa voz de acordo com a nossa experiência, através do nosso lugar de fala, como diz Djamila. Então conversando com a Mari, situações assim tal e tal, foi quando a gente falou, gente e se a gente fizesse uma coisa, inesperada no teatro do Augusto Boal, e recriamos essas situações para poder recriar ferramentas de defesa? E daí que nasceu o *Defesa Intelectual Antirracista.* Veio um pouco dessas experiências que eu tinha contado quando as pessoas me falavam: aí isso nunca tinha me ocorrido, caramba, que bom! Ai peraí que eu vou anotar. E uma outra conversa com a Mari que a gente tava falando, o que podemos fazer pela comunidade, como podemos? E aí veio essa junção. Nos encontramos nessa possibilidade desse evento. E aí vem também *linkado* ao que você falou na situação do Maranhão, que são as de *microracismos*. E quando a gente pode falar de *microracismos* a gente pode falar dos *micromachismos*, né? *Quando muitas mulheres acham que a violência só é quando vem agressão física, e tem muitos "micros',*

> *invisíveis. E nós como população negra, nós sofremos muito mais 'micros'. A macro é muito visível, mas são as 'micros' que ferem bastante. Porque fica no nosso inconsciente sem a gente se dar conta (*DAI SOMBRA, fevereiro de 2020, *Barcelona*, grifos meus).

As redes sociais digitais para mulheres que sempre tiveram o ativismo presente em seus cotidianos podem, além de potencializar e ampliar vozes que foram silenciadas pelos meios de comunicação tradicionais, permitir que escritas digitais sejam colocadas em ação para contar experiências pessoais, confrontar discursos racistas e machistas, nominar, problematizar e exercer poder sobre os estereótipos e imagens criadas para as mulheres negras pelos meios de comunicação, sobretudo a televisão.

A rede é compreendida por Martín-Barbero (2008) como um espaço que possibilita a ação e a emancipação dos sujeitos, ainda que também traga contradições, a exemplo da disparidade de acesso e a exclusão dos que não possuem o domínio das ferramentas. A rede e as mediações reconfiguradas por ela oportunizam novos modelos do social e novas ligações entre local e global (MARTÍN-BARBERO, 2008).

As redes sociais digitais podem assumir um papel decisivo para a articulação, organização, deliberação e compartilhamento de informação. Castells (2013, p. 161) entende que a internet pode garantir a autonomia dos sujeitos por ser um espaço livre para comunicações e onde se pode desafiar a "ordem institucional disciplinar". É um ambiente onde se pode, constantemente, tensionar determinadas pautas de modo cotidiano, além de ser o lugar em que a comunicação é utilizada para "desafiar a dominação conectando-se entre si, compartilhando sua indignação, sentindo o companheirismo e construindo projetos alternativos para si próprias e para a sociedade como um todo" (CASTELLS, 2013, p. 166).

Manuel Castells (2013) entende a *autonomia* como um processo pelo qual um ator social se torna sujeito, mobilizando-se ativamente para além das instituições, de acordo com seus próprios interesses. A construção da autonomia passa por uma importante transformação no século XXI, quando as redes sociais digitais são guiadas e gestionadas pelos usuários. O autor acredita que o modo como a comunicação está organizada na internet traduz a "cultura da liberdade a prática da autonomia". (CASTTELS, 2013, p. 168). Os sites de rede social, além de conectarem pessoas por meio de interesses comuns, são espaços para a "autorepresentação", para a prática de ativismo sociopolítico e para conectar pessoas reais (CASTELLS, 2013).

Embora a liberdade discursiva seja propagada como máxima das redes sociais digitais, é preciso também problematizá-las desde a atuação dos algoritmos. Tarcizio Silva (2020)

entende que as tecnologias de comunicação são racializadas[82] seguindo a lógica da ideologia supremacista branca. Muito além do racismo detectado em discursos de ódio que ganham palco nas redes sociais digitais pela ideia do anonimato, o racismo também pode ser percebido nas "recomendações de conteúdo, reconhecimento facial e processamento de imagens" (SILVA, 2020, p. 122).

As máquinas, pensadas e formatadas por pessoas, reproduzem a lógica e a estrutura de poder e de opressão dominantes nas sociedades. Reproduzem as violências e as representações midiáticas. Silva (2020, p. 132) cita as plataformas do *Google* que "reproduzem representações nocivas de grupos minorizados, tais como a hiperssexualização de garotas negras e latinas em resultados de busca de imagens". O autor afirma que os bancos de imagens gratuitos disponíveis na internet ajudam na perpetuação de referências estéticas brancas, já que a totalidade das imagens disponibilizadas nesses bancos reflete a hegemonia racial branca.

De acordo com Tarcizio Silva (2020), os indicadores de busca mostram que as pessoas, quando buscam informações na internet, não costumam navegar por muitas páginas, fixando-se nos primeiros resultados buscados. Essa ordem, "definida algoritmicamente tem papel relevante na reprodução de representações e acesso a informações consoantes ou dissonantes de olhares hegemônicos ou contra-hegemônicos" (SILVA, 2020, p. 132). Dessa forma, os algoritmos definem os temas que devem ou não ter visibilidade, decidem o que nos interessa e o que devemos ver. Para Silva (2020), as tecnologias podem funcionar como ferramentas potentes para o controle e a vigilância Estatal sobre os corpos negros.

As dimensões de liberdade e da autorepresentação presentes nos processos de autonomia dos sujeitos nos sites de redes sociais digitais, citados por Castells (2013), nos interessam especificamente, pois é essa possibilidade de descentralização de narrativas e do sujeito poder narrar sua própria história a partir de sua escrita, em espaço de protagonismo, que marca a potência das redes sociais digitais para ampliação, disseminação e pluralidade de vozes. Paula Sibilia (2012) aborda a multidimensionalidade da *Web*, na qual se pode ser "autor, narrador, protagonista e personagem ao mesmo tempo" (SIBILIA, 2012, posição 467, disponível no *Kindle*).

A organização da experiência sobre si a partir da própria narrativa protagonizada em primeira pessoa do singular traz novos formatos para a construção do eu. Essa escrita sai dos

[82] Patrícia Hill Collins (2019, p. 144) recorre a Dubois (1944) para desenvolver a noção de que o processo de "racialização consiste na atribuição de um significado racial a uma relação, prática social ou grupo que antes não eram categorizados em termos raciais". Feministas decoloniais como Lugones (2020) e Curiel (2020) abordam os textos em seus estudos para falar das mulheres latino-americanas que são racializadas e classificadas na hierarquia social como mulheres latinas.

diários impressos para a escrita de si em ambiente digital, onde se pode falar para um amplo público numa linguagem que agrega som e imagem em performance própria, única (SIBILIA, 2012).

A possibilidade de contar suas histórias a partir de um lugar de protagonismo torna-se uma prática de liberdade. É assim que Nilma Lino Gomes (2017) ressalta o papel das narrativas realizadas em redes sociais por grupos juvenis para trazer, constantemente, reflexões sobre temas complexos sobre a questão racial.

> Assistimos, nas redes sociais, uma profusão de páginas pessoais, de figuras públicas e de grupos juvenis, publicadas por pessoas negras que escrevem sobre a experiência de ser negro, denunciam o racismo, transmitem informações, dão dicas de beleza e cuidados com a pele e o cabelo crespo. Discussões como apropriação cultural, colorismo, racismo, ações afirmativas são realizadas na vida on-line e off-line de maneira crítica, política e posicionada pelos sujeitos negros (GOMES, 2017, p. 70)

Larrise Pontes Gomes (2019), ao estudar grupos de *Facebook* criados por mulheres negras para contar sobre seus processos de transição capilar, sublinha, a partir de sua experiência pessoal, que passar por esse processo se tornou menos doloroso pela troca de relatos e experiências com outras mulheres negras nesses grupos. Era através dos grupos na rede social *Facebook* que ela se sentia acolhida e podia trocar afetos com pessoas que também passavam pela mesma vivência.

> A busca comum por um cabelo livre de produtos alisantes e o desafio de conhecer os próprios cabelos em sua forma natural eram desejos compartilhados por muitas, experiências compartilhadas e celebradas depois de um longo processo onde envolveu *autoconhecimento, preconceitos, racismo, autoestima, afeto e descobertas sobre histórias individuais que se tornavam coletivas a partir do momento que eram postadas e reconhecidas como familiares pelas membras dos grupos virtuais.* (PONTES GOMES, 2019, p. 91, grifos meus)

O aparecimento de narrativas coletivas ou individuais no *Instagram* e no *Facebook* desenvolvem processos de agenciamento político e de autonomia comunicativa que abordam, a partir de outras referências e modelos estéticos, um processo de ruptura necessário com as narrativas hegemônicas dos meios de comunicação tradicionais, em especial a televisão. É um processo, ainda, de reconhecimento de ancestralidades, da história e da cultura africana, de denúncia do silenciamento e apagamento desses referentes, inclusive nas disciplinas escolares. Esse processo de reconhecimento e de "conscientização crítica", mais que fortalecer a autoestima das mulheres e trazer novas significações para sua autoimagem, configura-se como

um processo de ruptura com as lógicas existentes na construção de novas possibilidades comunicacionais, imagéticas e visuais.

Esse processo também é marcado pela aparição discursiva, que, no caso específico em que investigamos nesta tese, é um aparecimento imagético através de usos do *Instagram* como ferramenta e tecnologia de potencialização e amplificação de vozes, de criação de novas epistemologias que surgem de modo orgânico através de conhecimentos e saberes que passam de uma mulher para outra, que ganham força através dos saberes ancestrais.

É assim que *Mirla* relata sobre como suas publicações em espaço de protagonismo na música e através da valorização de seu corpo como elemento metodológico de ruptura com os padrões estéticos causa reconhecimento e espelhamento em outras mulheres. O "corpo político" de *Mirla* se transforma num gerador de potência comunicativa que alcança mulheres negras no *bairro da paz*, em *Salvador*, do outro lado do Atlântico, e que passa uma mensagem de que aquelas meninas, mesmo estando em situação de desigualdades e de desequilíbrio de poder, também podem alcançar espaços de destaque.

> Eu uso as redes sociais pra debater, pra gerar questionamentos sobre por que a minha estética não é bonita? *Porque o meu cabelo é crespo, sabe? Porque o meu cabelo é duro, sabe? Por que o meu cabelo não é bonito? As redes sociais são muito importantes pra mim dentro disso. Por que eu não posso estar aqui hoje onde eu estou agora? Por que eu não posso tá? (...) postei alguns vídeos em lugares de protagonismo*, por exemplo, esse vídeo que eu postei é no Mandarim Oriental, é no hotel mais caro de Barcelona, que eu estava trabalhando, tava cantando aqui. *Mas eu pra uma menina que nasci numa favela, sabe? Que não tive nenhuma oportunidade que eu tive, estar tocando em um lugar assim, estar ocupando esse espaço, porque antes quem tava ocupando aqui eram mulheres brancas, que estavam cantando as músicas dos meus ancestrais, pra mim é uma coisa muito forte*. Então quando eu coloco um vídeo como esse... Esse vídeo eu coloquei e umas meninas do bairro da paz, que era a favela que eu nasci, que era uma favela muito perigosa, muito descriminada sobretudo. E aí eu coloquei o vídeo e muitas meninas me comentaram desse vídeo, tipo: poh, minha tia, onde você está, sabe, eu também posso. Como que, isso pra mim *é muito mais político do que... do que uma necessidade de mostrar meu corpo, sabe?* (MIRLA, fevereiro de 2020, Barcelona, *grifos meus*)

Renata Malta e Laíla Oliveira (2016) compreendem as redes sociais digitais como espaços para a resistência contra os preconceitos raciais pela oportunidade de colocar a pauta racial na ordem do dia, na agenda diária das reflexões e das discussões. São espaços em que as reivindicações do Movimento Negro são evidenciadas, retomadas e amplificadas, como, por exemplo, o caso da "1ª Marcha Nacional de Mulheres Negras", ocorrida em novembro de 2015, em Brasília. Embora tenha sido articulada presencialmente, foi através do *Facebook* que o movimento ganhou maior difusão e articulação. Além disso, são também espaços onde a

estética negra é abordada como elemento de "enfrentamento e de reconhecimento radical" (MALTA; OLIVEIRA, 2016, p. 66).

Os grupos criados em redes sociais funcionam como espaços de acolhimento, de troca de experiências e de fortalecimento para refletir e nominar sobre situações de opressão, desnaturalizar estereótipos, exercer poder sobre eles. São também espaços para problematizar a violência racial que afeta, principalmente, as mulheres negras.

Como argumentamos neste capítulo, tomando por base estudos de intelectuais e ativistas negros, a articulação e a mobilização política de vozes sempre foram realidade para a população negra. Cobrar direitos, desenvolver estratégias e metodologias de luta contra a hegemonia, contra a dificuldade de acesso à educação, à saúde e ao emprego sempre esteve na agenda dos Movimentos Negros espalhados pelo Brasil (GOMES, 2017; CARNEIRO, 2019). As conquistas, significativas e fundamentais, ainda precisam ser efetivadas (CARNEIRO, 2019). Dentro das mobilizações sobre os direitos, há que se destacar o papel fundamental desempenhado pelas mulheres negras articulando, ampliando e denunciando a necessidade de políticas pensadas a partir das interseccionalidades de raça, gênero, classe e território (GONZALEZ, 2011; CARNEIRO, 2019). As conexões desenvolvidas com movimentos de mulheres na América Latina, assim como a participação em importantes conferências em que puderam cobrar ação efetiva de poderes públicos, foram atividades cruciais para colocar em evidência a situação de mulheres negras brasileiras (GONZALEZ, 2011; CARNEIRO, 2019).

O tensionamento do conceito de cidadania comunicativa que acreditamos necessário propõe que ele seja dimensionado a partir de uma perspectiva racial e de gênero (CARNEIRO, 2011; 2019; GONZALEZ, 1984; 2011), fundamentando o debate sobre as precariedades das sujeitas que se encontram historicamente à margem (COLLINS, 2016) e as múltiplas opressões que as atravessam e podem se constituir como entraves, inclusive, para a sua autodefinição e reconhecimento como sujeitas políticas (RIBEIRO, 2016; 2017), culturais e de cidadania. Para além das precariedades, a *cidadania em perspectiva racial e de gênero* oportuniza, ainda, perceber as múltiplas e diversas formas de resistência e de existência política e discursiva na e pela comunicação (MOURA, 1994 BORGES, 2020).

6 EXISTÊNCIAS COMUNICACIONAIS E A PRODUÇÃO DE CIDADANIA COMUNICATIVA NO INSTAGRAM

eu tenho uma língua solta
que não me deixa esquecer
que cada palavra minha
é resquício da colonização

cada verbo que aprendi conjugar
foi ensinado com a missão
de me afastar de quem veio antes

nossas escolas não nos ensinam
a dar voos, subentendem que nós retintos
ainda temos grilhões nos pés
(...)
je ne parle pas bien
o que era pra ser arma de colonizador
está virando revide de ex-colonizado
estamos aprendendo as suas línguas
e descolonizando os pensamento
estamos reescrevendo o futuro da história
(*JE NE PARLE PAS BIEN – Luz Ribeiro*)

Abrimos este capítulo com o poema de Luz Ribeiro por acreditamos e defendermos, nesta investigação, que a comunicação é tanto lugar de aprisionamento e dominação colonial quanto um instrumento de resistência e de existência. A comunicação é uma ferramenta que possibilita jogar com o colonizador, driblá-lo, confundi-lo, contrapondo as narrativas hegemônicas. Quando essas narrativas são desestabilizadas, o colonizado pode falar a partir da posição de sujeito, escolher e exercer poder sobre nominações.

Neste capítulo, traremos uma descrição, reflexão e problematização sobre a etapa sistemático-analítica da investigação. Nesta etapa, ampliamos, aprofundamos e construímos composições de análise baseadas em dois suportes metodológicos principais: **1.** *relatos orais*, em formato de entrevista semiestruturada e em profundidade realizada com as *sujeitas comunicantes*, que são: *Sofia, Hiandara e Ellen,* de *Codó*; *Yanca, Larissa, Jhullyane e Ana*[83], de *Imperatriz*; e o **2.** processo de *análise e de interpretação das publicações realizadas pelas sujeitas da pesquisa na rede social Instagram.* Os achados da pesquisa exploratória em rede

[83] Por decisões éticas, Ana aparece apenas na primeira fase da investigação sistemática. Pelo fato de ser menor de idade e de esta pesquisa não ter passado pelo Comitê de Ética de modo que pudéssemos trabalhar num protocolo específico para assegurar os direitos de menores de idade, decidimos preservar a identidade da sujeita através da não utilização de sua imagem. Por isso, as publicações realizadas no *Instagram* pela sujeita não foram trazidas para a segunda parte da análise. Na segunda fase, contamos com seis participantes, três de cada cidade: *Sofia*, *Hiandara* e *Ellen*, de *Codó*; *Yanca*, *Jhullyane* e *Larissa*, de *Imperatriz*.

nos possibilitaram acessar temáticas e pontos de reflexão que foram fundamentais para a construção de um roteiro de entrevistas, o qual foi arquitetado por meio da análise e da observação das particularidades das publicações realizadas pelas *sujeitas* no *Instagram.*

Entendemos que o número de sujeitas comunicantes que participam dessa etapa da pesquisa não pode representar uma totalidade, mas ajuda a construir pistas e caminhos com interpretações múltiplas, diversas e que também se aproximam sobre o que é ser mulher negra no Brasil, no Maranhão e, especificamente, nas cidades de Codó e Imperatriz. Por isso, cremos que as vozes das seis mulheres que aqui aparecem representam um recorte que torna a pesquisa realizável, sobretudo no tempo que o doutorado e a análise que nos propomos a realizar demandavam. Consideramos, ainda, que sentidos, interpretações, confrontações poderiam ser redirecionados e modificados com a ampliação do número de vozes ou com a participação de mulheres que fossem atravessadas por outras identidades e características. No caso desta investigação, cinco das seis mulheres participantes são universitárias, por exemplo, o que faz com que algumas interpretações das opressões possam se aproximar mesmo diante de uma realidade contextual diferente. Nesse sentido, reforçamos que não queremos dar conta de uma totalidade – o que não seria possível para um trabalho acadêmico - e que reconhecemos as lacunas e as falhas que esta investigação também carrega.

As entrevistas foram realizadas com base num roteiro estruturado que levou em consideração elementos, problematizações, discussões e pistas possibilitadas por meio do processo analítico e da observação das publicações no *Instagram.* O roteiro foi articulado em torno de 10 tópicos principais, quais sejam: *(i)* Dimensões sociais, históricas, simbólicas, estéticas: percepções de si, ressignificações estéticas; *(ii)* Impactos do racismo na formação da subjetividade; *(iii)* Percepção, compreensão e mirada corporal; *(iv)* Aspectos políticos relacionados a raça e gênero: considerando o contexto do Maranhão; *(v)* Processos coletivos de espelhamento, reconhecimento e identificação com grupos e/ou outras *sujeitas comunicantes*; *(vi)* Leitura e interpretação de estereótipos; *(vii)* Efeitos e marcas das imagens controladoras construídas sobre as mulheres negras; *(viii)* Habilidades midiáticas; *(ix)* Usos e apropriações de redes sociais; *(x)* Principais usos do *Instagram.*

Embora o roteiro das entrevistas em profundidade fosse composto pelos 10 tópicos norteadores citados no parágrafo anterior, a mirada particular de cada sujeita dimensionou, ampliou e redirecionou determinados pontos. Dessa forma, memórias escolares, familiares e de relacionamento com diferentes gerações da família foram acionadas e problematizadas. A multiplicidade histórica, política, social e econômica que forma a subjetividade das *sujeitas da pesquisa* também colocou em evidência questões sobre: a dificuldade de acesso ao mercado de

trabalho por questões estético-raciais; as relações familiares na perpetuação e naturalização do racismo; a sexualização excessiva de mulheres negras; a problematização das redes sociais como espaço que viabiliza a ampliação de debates mas que também carrega a reprodução de preconceitos, controle e vigilância sociais.

Dessa maneira, cada sujeita, de acordo com suas próprias vivências, trouxe ao debate leituras e interpretações sobre como as matrizes de opressão as afetam. Conscientes de como operam as tecnologias de opressão, problematizam imagens, discursos, lógicas dicotômicas e hierarquizantes. Assim, fabricam modos de resistência, em que a fala e a escrita se constituem como ferramentas políticas de poder.

As entrevistas foram realizadas no mês **agosto de 2019**, em formato presencial. Inicialmente, entrevistamos *Sofia* e *Hiandara*, nos dias 11 e 13 de agosto. Na semana seguinte, nos dias 19 e 20 agosto, entrevistamos *Ana, Yanca* e *Larissa*. Todas as entrevistas foram realizadas em locais previamente combinados com as sujeitas de pesquisa e foram gravadas com aplicativo de celular. No mês seguinte, viajamos para a realização do doutorado sanduíche na cidade de Barcelona, Espanha. O estágio teve a duração de seis meses. No período compreendido entre **setembro de 2019 e fevereiro de 2020**, continuamos em contato digital com as mulheres, trocando informações pelo aplicativo de conversa *WhatsApp*, considerado pelas sujeitas como a melhor ferramenta para nosso contato. Através dessas conversas e na continuidade da realização da observação e etnografia digital (HINE, 2015; PINK *et al*, 2015), multiplicamos as vozes das sujeitas coprodutoras da investigação com a participação de *Ellen*, da cidade de *Codó* e *Jhullyane*, de *Imperatriz*. Ambas as entrevistas foram realizadas apenas em formato digital, via aplicativo *WhatsApp*, com troca de áudio e mensagens escritas. Primeiro pelo distanciamento territorial – eu na Espanha e elas no Brasil – e, após o retorno do doutorado sanduíche, por conta da pandemia da covid-19 e das normas e medidas sanitárias que aconselharam o distanciamento social como medida de prevenção contra a propagação do vírus. É importante ressaltar que havíamos planejado a realização de mais entrevistas e atividades em formato presencial com as sujeitas. No entanto, diante da pandemia, tivemos que compor outros "arranjos metodológicos" (BONIN, 2006), como descreveremos a diante.

A sistematização das entrevistas em profundidade realizada com as *sujeitas comunicantes* das cidades de *Codó* e *Imperatriz* possibilitou a construção de trilhas e caminhos sobre os sentidos de ser mulher negra no Brasil e no *Maranhão*. Também possibilitaram pensar sobre a construção particular de táticas, estratégias e a construção de sabedoria para driblar preconceitos, controles, vigilâncias e ressignificar histórias, discursos, memórias.

Dessa forma, após as entrevistas, iniciamos um processo de sistematização das observações, análises, leituras e interpretações das publicações no *Instagram* de cada sujeita. Para essa fase da pesquisa, as publicações foram analisadas e sistematizadas no período correspondente de **janeiro de 2019** a **agosto de 2020**. Nossa intenção foi estabelecer uma análise heterogênea e ampla. Por isso, acreditamos que o recorte de um ano seria importante não no sentido de abarcar uma totalidade, mas pela configuração de um indicativo mais concreto sobre as principais temáticas abordadas, bem como os principais usos e apropriações da rede social pelas sujeitas da pesquisa. Nessa etapa, a partir de um roteiro prévio de observação e de direcionamento analítico investigamos e interpretamos as publicações construídas e compartilhadas pelas sujeitas coprodutoras da investigação, tendo como ponto de partida os seguintes elementos: *a) fluxos de informação*: tipo de postagens produzidas e/ou compartilhadas pelas mulheres; *b) temáticas das publicações*; *c) utilização das funcionalidades como stories*, por exemplo; *d) produtos multimídia utilizados e observados nas publicações*; *e)fluxos de interação entre sujeitos:* trocas dialógicas e dialéticas para com as pessoas que acompanham cada sujeita na rede social, princípios colaborativos e cooperativos possíveis.

Por conta da pandemia da covid-19, resolvemos ampliar as análises até o mês de agosto de 2020, objetivando identificar as discussões e reflexões que se relacionassem a problematizações políticas, econômicas e sociais sobre a crise sanitária mundial. Ressaltamos, ainda, que após agosto de 2020, as observações continuaram sendo feitas em cada perfil das sujeitas da pesquisa até o mês de dezembro de 2020, ainda que não em formato sistemático. Assim, as percepções, as análises e as interpretações aqui trazidas podem contemplar temas e assuntos que aconteceram após o período de observação sistemática e que foram considerados relevantes, razão pela qual também compuseram o quadro analítico.

A *complexidade comunicacional* (MALDONADO, 2014) que compõe o processo de agenciamento das sujeitas da pesquisa e a analítica que elas produzem dos contextos geográficos, culturais, sociais, econômicos e políticos que as rodeiam demandou a construção de um mapa teórico-metodológico plural, multidimensional e multilético, composto de idas e vindas, confrontações, aproximações e distanciamentos com determinadas perspectivas. A *existência multifacetada* das sujeitas em comunicação demanda uma leitura ampla do comunicacional, de modo que dimensões sociais, políticas e econômicas sejam problematizadas (MALDONADO, 2013).

A fala e a escrita possibilitam nomear as opressões (EVARISTO, 2009), ressignificar sentidos e discursos e se autodefinir. *Nominar é auto-definir*. Dessa forma, por exemplo, as mulheres negras de pele escura analisaram o que significa, em termos de interseccionalidade

de opressões e em relação à ocupação de espaços sociais compostos majoritariamente pela estética racial ocidental branca, ser mulher, negra, possuir a pele escura e os cabelos crespos. Tensionam também a reprodução de modelos estéticos excludentes nas mídias hegemônicas e a relação familiar envolvendo parentes que tentam "embranquecer" a família. Isso também aponta para uma outra dinâmica de avaliação/problematização: o controle e a vigilância familiar sobre as relações amorosas e sexuais com base na cor dos parceiros que cada mulher escolhe.

A vida, a experiência e as complexidades contextuais são valorizadas na interpretação transmetodológica dos processos comunicacionais. Cada realidade em comunicação é múltipla, multicontextual, diversa e interseccional. Assim, os contornos das vivências, da memória e da produção comunicacional das sujeitas da pesquisa precisam ser dimensionados a partir de diferentes mediações. As múltiplas *mediações* são bases importantes no processo investigativo porque operacionalizam conceitos, configurando-os na realidade concreta. As mediações são pertinentes para "explicitar, compreender, delimitar, analisar e definir o *sujeito social pesquisador* intervindo na produção, deixando marcas nela, fluindo em uns sentidos, fixando-se noutros; produzindo arranjos, desarmando outros". (MALDONADO, 2008, p. 46).

A *perspectiva transmetodológica* acredita e defende que são múltiplas as competências na construção do conhecimento e que cada sujeito que participa da pesquisa possui um "*valor epistêmico"* que vai muito além do saber acadêmico-institucional. As bases para a produção do conhecimento são, pois, múltiplas, abertas e plurais. Os saberes científicos dos sujeitos da pesquisa são valorizados como fontes legítimas do saber, independentemente de qual posição esse sujeito ocupe na esfera social. A valorização epistemológica dos sujeitos da pesquisa proporciona o confronto com as lógicas burocráticas e hierarquizadoras do conhecimento científico hegemônico (MALDONADO, 2013).

A problematização teórico-metodológica desta investigação se inspira em preceitos e premissas da *transmetodologia* (MALDONADO, 2008; 2013; 2015). Dessa forma, a produção das entrevistas também foi acompanhada da observação sistemática das publicações que as *sujeitas* realizavam no *Instagram*, de modo que, na semana dos encontros, também colocamos em debate assuntos referentes às últimas publicações que elas realizaram na rede social. A modalidade de entrevista utilizada foi a semiestruturada, por ser composta por eixos, dimensões e tópicos que constroem possíveis caminhos de abordagens. A realização da entrevista no formato de profundidade permitiu que as histórias fossem narradas, rememoradas e nutridas de vivências e memórias. Assim, cada sujeita da pesquisa construiu um caminho – não necessariamente linear – para tecer seu relato de vida e suas experiências. Maldonado (2008) argumenta sobre as lógicas *não lineares* da comunicação à medida que os processos

comunicacionais e sociais produzem hipertextos. O horizonte comunicacional criado pelos hipertextos traz à tona vozes e narrativas não hegemônicas, produzindo, assim, os "bons sensos culturais" que têm a vivência e a experiência como fontes produtoras de saber contextual e multidimensional (MALDONADO, 2008, p. 37).

A expansão, a descentralização e a experimentação midiático-comunicacional em espaços digitais introduzem novas formas de produção e significação de bens simbólicos em narrativas audiovisuais, hipertextuais e que não seguem uma linearidade analógica (MALDONADO, 2013). Maldonado (2015) elabora a transmetodologia como uma perspectiva que possibilita pensar nas temporalidades da construção epistêmico-metodológica do saber. O passado nutre a base que auxilia na construção dos caminhos investigativos, mas ele também precisa ser revisitado para buscar o preenchimento de lacunas teórico-metodológicas presentes nos conhecimentos históricos. Dessa maneira, os processos digitais atualmente desenvolvidos têm a oportunidade de expandir, aprofundar e diversificar os processos comunicacionais. É diante desses processos digitais que temos pensado, assim como defende o autor, na possibilidade de elaborar "formas de vida que superem a hegemonia capitalista" (MALDONADO, 2015, p. 715).

No caso específico desta investigação, o digital possibilita, como estamos defendendo, a construção de *existências comunicacionais* que fabricam modos de enfrentamento às hegemonias de raça, de gênero, de classe e de território, ao tempo em que se possibilitam a construção da *cidadania comunicativa*.

6.1 Relatos orais das sujeitas comunicantes de Codó e Imperatriz

Neste tópico, no qual desenvolvemos um processo analítico-interpretativo sobre aspectos abordados nos relatos orais a partir do direcionamento de cada sujeita, é importante destacar que buscamos elaborar uma trama investigativa e observacional que se aproximasse de um diálogo. Não se trata de dizer que as experiências e as vivências das sujeitas sejam homogêneas, mas que se entrecruzam, mesmo diante da diferença, da diversidade e da heterogeneidade que cada uma das mulheres carrega consigo. A experiência vivida, nesse sentido, foi um elemento que apareceu fortemente nas entrevistas como uma dimensão que fez com que cada mulher narrasse os questionamentos a partir de seu ponto de vista, trazendo algumas memórias e vivências. Isso conduziu a outras discussões e problematizações que não faziam parte do roteiro prévio de entrevistas, indo ao encontro do pensamento de que a experiência assume "critério de construção de significado" (COLLINS, 2019, p. 426).

A experiência é compreendida por Bosi (2003) como um lugar biográfico da memória, em que o sujeito tece e estabelece caminhos e fios narrativos de sua própria história. É nela que as marcas do estereótipo fabricam experiências. As experiências construídas pelos sujeitos ao longo de suas vidas decorrem da assunção de determinados pontos de vista, não partem de um lugar de passividade. A narrativa não linear que dá vida à experiência é contada, pois, por meio de uma percepção de tempo e espaço que são particulares e que se confundem com histórias e lembranças familiares. No entanto, essa memória é composta de lacunas, desvios, resumos; situa-se entre os componentes da "opinião e do estereótipo" (BOSI, 2003).

A experiência provoca rupturas com a cadeia de composição de estereótipo por meio da verificação, confrontação e recolocação das opiniões. No processo de investigação, desenvolve-se o que a autora denomina de "colheita perceptiva", que decorre da ação do diálogo, compreensão, respeito e compartilhamento de experiências entre sujeito pesquisador e sujeito da pesquisa. Essa percepção é resultado de mediações que construímos no decorrer de nossa existência (BOSI, 2003).

A experiência vivida, pois, coloca em ação a perspectiva de que cada mulher cria consciência dos sistemas de opressão e de dominação que a atravessa dentro de um contexto que lhe é particular e que lhe permite ler, interpretar e construir ferramentas de enfrentamento diferenciadas.

As quatro premissas da *epistemologia feminista negra* (COLLINS, 2019) se constituem, pois, como chaves teórico-metodológicas que se aproximam das dimensões históricas, culturais, políticas, comunicacionais e identitárias problematizadas nos relatos das sujeitas da pesquisa. Por isso, acionamos as quatro premissas como horizontes teóricos e como ferramentas metodológicas na sistematização/reflexão e na problematização dos relatos orais. A "experiência vivida como critério de significado" (p. 410); "o uso do diálogo nas reivindicações de conhecimento" (p. 416); a "ética do cuidar" (p. 419) e a "ética da responsabilidade social" (COLLINS, 2019, p. 423) formam o percurso analítico das entrevistas, pois são quatro dimensões que se cruzam com os horizontes analíticos problematizados por cada sujeita a partir de sua realidade contextual.

Em diálogo com nossas decisões epistêmico-metodológicas, estabelecemos aproximação com as ideias defendidas por Sartre (1975) quando salienta a necessidade da perspectiva *existencialista* na metodologia. A filosofia, quando compreendida como um saber não absoluto nem irrefutável e como um espaço para a reflexão sobre o método, permite que a vida e as demandas dos sujeitos sejam pensadas como o centro da investigação. O método, assim, é elaborado como uma "arma social e política" (SARTRE, 1975, p. 20). A perspectiva

existencialista possibilita que o caráter histórico dos sujeitos seja preservado e valorizado, assim como suas identidades. Dessa forma, a filosofia viva se adapta aos movimentos sociais, e não o contrário.

Os métodos, nessa dimensão, se atualizam constantemente. Ao tempo em que defende o existencialismo, Sartre (1975) critica os saberes totalizantes, como o idealismo dos marxistas formais. Esses desafios epistemológicos que se impõem evitam que, em nossas investigações, caiamos no "isolacionismo" ao desligar o sujeito da pesquisa dos contextos de referência. É assim também que o autor valoriza as "mediações sociais concretas", ou seja, mediações que estabelecem as relações entre sujeitos e objetos e que o existencialismo vai compreender como fundamentais no processo filosófico-metodológico (SARTRE, 1975).

Nesse sentido, "a experiência vivida como critério de significado" (COLLINS, 2019, p. 410) é uma das dimensões mais importantes da epistemologia feminista negra e do feminismo decolonial das mulheres do terceiro mundo. De acordo com Collins (2019, p. 410), "viver como uma mulher negra exige sabedoria". É a partir do conhecimento das dinâmicas das matrizes de opressão que a *consciência* é construída e, dessa formação da consciência, a articulação para a criação de resistências. A "experiência vivida" é um horizonte analítico que potencializa as leituras e as interpretações sobre como os sistemas de opressão operam, sobre como eles arquitetam as desigualdades e sobre quais tecnologias se sustentam para estarem sempre em processo de atualização.

À medida que os sistemas de opressão atualizam as tecnologias de dominação, as "táticas" desenvolvidas pelas sujeitas também são reformuladas, readaptadas. Certeau (1994, p. 102) argumenta que a tática é construída por sujeitos diante da "ausência de poder". A estratégia de elaboração de táticas de enfrentamento é demarcada pela possibilidade de assumir um poder. As estratégias, são, pois, ações que fabricam lugares de poder e lugares teóricos que se articulam aos lugares físicos "onde as forças se distribuem" (CERTEAU, 1994, p. 102).

As sujeitas da pesquisa, historicamente, produzem processos de análise e interpretação sobre como a opressão e a dominação atravessam suas vidas e impactam seus processos de constituição como sujeitas políticas e de comunicação. Essas práticas cotidianas são elaboradas como "táticas" (CERTEAU, 1994) quando cada mulher desenvolve estratégias para subverter a lógica colonizadora racista e como forma de demarcar suas existências discursivas. As memórias da infância, das relações familiares e das relações com amigos e com colegas de escola carregam consigo também a análise e a significação de palavras, expressões e situações que criam memórias dolorosas sobre a desvalorização estética dos corpos negros, a exclusão de espaços, as dificuldades e os desafios na inserção no mercado de trabalho. Yanca, a partir de

sua experiência de vida, problematiza o que significa ter a cor da pele mais escura numa sociedade forjada sob o ideal de *branquitude*:

> Então, é muito complicado, o negro nunca vai ter voz. Quem tem pele retinta, nunca vai ter voz, porque sempre tem alguém de pele mais clara falando por ele. Alguém que tem os traços mais finos, alguém que tem *uma aparência mais aceitável, mas europeia, então, é muito complicado.* E hoje em dia é muito difícil as pessoas entenderem isso. As pessoas entendem o que é racismo, entendem toda a construção, como ele é enraizado e tal, mas as pessoas não entendem de cor. Que, por exemplo, ah, você se considera negra, mas você é mais clara do que eu. *E se a gente entrar numa lógica, por acaso, quem vai ser mais observada? Você ou eu?* As pessoas não se tocam disso (YANCA, 2019, *Imperatriz*, grifos meus).

As nuances do racismo e das opressões raciais são identificadas por *Yanca* (2019) todas as vezes que uma pessoa de pele mais clara é preferencialmente ouvida pelo fato de estar mais próxima a um ideal estético da *branquitude*. Em sua fala, ela identifica que "as pessoas entendem o que é racismo, entendem a sua construção". Isso revela que existe o conhecimento sobre o enraizamento do racismo em nossa sociedade, mas falta sabedoria sobre como tal sistema de opressão opera, sobretudo sobre como as tecnologias de opressão são constantemente aprimoradas.

Acerca das tecnologias racistas e o seu enraizamento nas formas de estruturação da ordem social e política, Mbembe (2016), quando cunha o termo *necropolítica*, problematiza como a soberania Estatal fabrica e institui o poder de decidir sobre o controle da vida. Os corpos marcados para morrer são constantemente desumanizados, segregados e excluídos da ordem social e política. O racismo é uma das tecnologias utilizadas para exercer controle, vigilância, poder e dominação sobre tais corpos. O *biopoder* se utiliza das classificações e hierarquizações raciais como instrumento para decidir quem deve viver e quem deve morrer (MBEMBE, 2016).

A sabedoria é o que faz com que *Yanca* signifique que o racismo é ainda mais cruel, marginalizante e excludente à medida que a estética do sujeito se distancie do padrão de *branquitude.* Quanto mais a pele é escura, mais perverso o racismo se torna:

> Por exemplo: já aconteceu de eu entrar numa loja e a vendedora dizer: "segue essa menina aí". E a loja estava cheia de gente, *mas eu era a única preta dentro*. E eu tenho cartão de crédito, eu posso passar tudo o que eu quiser. Então, é complicado isso. Eu tenho muitas amigas negras e tenho muitas amigas pardas que entendem o ponto de fala delas, mas acho que é muito complicado porque qualquer coisa as pessoas querem achar que é racismo. Se você não é o padrão – branco, olhos claros e loiro, então qualquer coisa é racismo. Não, não é só racismo (YANCA, 2019, *Imperatriz*, grifos meus).

A sabedoria é também agente gerador de consciência crítica, o que faz com que *Yanca* (2019) interprete que as opressões são múltiplas e não operam em separado. O racismo, junto às desigualdades de gênero e de classe, afeta de forma distinta a vivência de cada mulher, ainda que tenham experiências que se aproximem em algum ponto.

O racismo se mostra, pois, mais duro e perverso no cotidiano de mulheres negras de pele escura. A sabedoria e a experiência de estar situada nesse lugar estrutural e ser o alvo constante de violências é o que faz com que *Yanca* (2019) reflita, problematize e exponha constantemente seu ponto de vista e tente, de alguma forma, promover descontinuidades com esse sistema de dominação – ao menos diante da sua rede de convívio e de contato diário e para com as pessoas que a seguem no *Instagram.* Existir e estar presente na rede é, por si só, um exercício político de resistência e confronto.

A experiência vivida por *Sofia* (2019) é importante para estabelecer um diálogo com o que é questionado por *Yanca*. Por ser uma mulher negra de pele clara, o processo de autodefinição como negra se deu por meio de estudos e diálogos crítico-reflexivos que desenvolveu com seus irmãos e suas amigas:

> Meus irmãos sempre falavam: Sophia, tu é negra. Sua família é negra. E eu ficava me perguntando: Meu Deus, será que eu posso falar que eu sou negra? Será que eu vou sofrer algum tipo de consequência disso? Mas aos poucos eu fui vendo sobre esse processo de mestiçagem e hoje eu sou tranquila pra falar que eu sou negra sim. Devido a minha vida e a minha família. Eu sempre tenho um discurso sobre o feminismo negro. Hoje, eu não tenho medo de futuramente alguém mandar eu calar a boca porque eu não sou negra. Eu já venho falando sobre esse assunto e quando eu chegar lá na frente, eu vou ter uma legitimidade do que eu falo, sabe? Todo dia eu aprendo uma coisa diferente. Então, se hoje em dia eu falo, as meninas já me reconhecem como uma mulher negra (SOFIA, 2019, *Codó*).

O processo de reconhecimento de *Sofia* como uma mulher negra foi marcado por um movimento político, afirmativo e coletivo, composto pelo diálogo, pelo compartilhamento e pela problematização com irmãos e amigas sobre a questão da mestiçagem no Brasil. Ao falar sobre o assunto e buscar informações para compreender a dinâmica que forjou a identidade nacional brasileira, *Sofia* começou a desenvolver um movimento de tomada de consciência crítica marcado pela auto-definição (COLLINS, 2019) como uma mulher negra. A auto-definição, como podemos interpretar na fala da sujeita comunicante, marcou também a aquisição de poder, a busca por aprender cotidianamente sobre o assunto e a auto-legitimação de sua narrativa – produzida pela fala de uma mulher negra de pele clara. O processo contínuo

de *aprender-sendo* é disseminado por *Sofia* em dimensões analíticas, reflexivas e interpretativas sobre o que é ser mulher negra, a partir de sua experiência-sabedoria-aprendizagem.

Na mesma linha trazida por *Sofia*, que analisa seu processo de reconhecimento como mulher negra a partir da relação familiar com seus irmãos, *Hiandara* reflete sobre a condição de ser mulher negra através da relação familiar e dos reflexos de ter crescido na cidade de *Codó*, caracterizada por ela como uma cidade em que a maioria da população se reconhece e se identifica como negra. Mesmo que a família se reconheça como tal, a afirmação racial positiva é marcada pela tensão entre buscar o "embranquecimento" mediante o estabelecimento de relações inter-raciais e o incentivo ao apagamento de traços estéticos negros. É o que acontece, por exemplo, quando a sujeita decide assumir o cabelo natural crespo e acaba vivenciando experiências ruins pela falta de apoio por parte de alguns parentes:

> Em Codó, é como eu falei, eu acho bem mais igualitário os tratamentos, porque justamente, a maioria é negra. Mas não deixa de ter racismo. Minha família mesmo é racista, porque, por exemplo, a minha vó, não sei, índia. Por que índia? Ela tem a pele escura e o cabelo liso. E aí, na época da transição, a primeira a ficar falando. E família, né? Daquele jeito. Acha que é família, que é mais velho, que tem o direito de falar o que quer, e é isso. A pessoa tem que ouvir, mesmo que isso doa. A minha família, por parte de mãe, é muito racista. Tipo, todo mundo querendo clarear a família. Casando com homens brancos e etc. Minha mãe foi a única que casou com um negro, ali, da nossa família, assim, vó, mãe. Mas o restante, tio-avô, tia-avó, nesse contexto aí (HIANDARA, 2019, *Codó*).

O contexto familiar é percebido e destacado por *Hiandara* (2019) como um ambiente no qual foram construídas as maiores feridas em relação aos efeitos do racismo. A tentativa de *embranquecimento* por parte de alguns membros da família é ressaltada no relato sobre relacionamentos inter-raciais de tios e pela reprovação e falta de apoio da avó materna durante o processo de *transição capilar*[84] de *Hiandara*. Embora dolorosas, são experiências que se transformaram em sabedoria e na construção de métodos de resistência, inclusive na tentativa de ajudar outras mulheres que vivenciam experiências familiares parecidas.

O preconceito racial de pessoas próximas e os impactos na convivência familiar também são problematizados por *Ellen*, que assim como *Hiandara*, é moradora da cidade de *Codó*. Apesar de identificar que comentários negativos sobre a estética de pessoas negras não a afetem emocionalmente, *Ellen* retrata as experiências e os efeitos de ouvir e ver pessoas de

[84] O processo de transição capilar significa a decisão de abandonar o uso de produtos químicos no cabelo, como alisantes, ou qualquer outro produto que cause o alisamento capilar. Ao deixar de usá-los, o cabelo natural passa a ser valorizado, bem como os conhecimentos sobre a textura capilar, melhores maneiras/técnicas de cuidar e de devolver a saúde dos fios.

sua própria família atribuindo beleza ao sujeito que está mais próximo de um ideal estético branco e ocidental:

> E às vezes, essas pessoas, elas falam e nem é tipo, na maldade, é porque, sabe, elas escutaram como se isso fosse normal e elas reproduzem. Por exemplo, uma vez, a minha madrinha, ela falou. Não sei sobre o que a gente estava conservando, sei que ela disse que: "Ah, fulano de tal é bonito. É nego, mas é bonito". Sabe? Como se ser bonito não fosse um atributo de uma pessoa negra. Outro dia aconteceu de uma pessoa elogiar o meu filho, dizendo: "Meu Deus! Que neguinho bonito. Nunca tinha visto preto bonito, não. Mas esse é bonito". Então, assim, eu não consigo nem entender pra quê esse, "mas". "Nunca tinha visto preto bonito, 'mas' esse aí é bonito". "Ah, ele é bonito, apesar de ser negro, 'mas' é bonito". Então, assim, não é uma coisa, assim, que afeta a mim ou as pessoas que me rodeiam, não. É que é falado e é escutado como se fosse uma coisa normal, como se fosse um elogio bom, sabe? (ELLEN, 2019, *Codó*).

Saberes gerados pela construção de consciência racial afirmativa são acionados por *Ellen* (2019) para problematizar a atitude de pessoas que acreditam estarem tecendo um "elogio" à pessoa negra ao tentarem apagar os traços da negritude, em frases como: "apesar de negro, é bonito!", "é tão bonito que nem parece negro!". Tal ação, além de não exaltar a beleza da pessoa negra, acaba por reafirmar um padrão de beleza que exclui a negritude, calcado no modelo estético branco, contribuindo para a perpetuação do racismo.

Quando *Ellen* retrata o exemplo dos comentários racistas direcionados a seu filho – uma criança negra –, tecidos por membros da própria família – que se aproximam da experiência vivida por *Hiandara* quando comenta sobre a tentativa de embranquecimento familiar realizada por tios –, conseguimos interpretar que as famílias das duas mulheres, criadas dentro de uma lógica colonial que identifica como padrão de beleza a estética branca, reproduzem o racismo como algo natural e tentam, ao máximo, se aproximar da *branquitude* como ideal estético, muitas vezes como forma de fugir das violências raciais.

A experiência da reprodução do racismo no contexto familiar também é percebida por *Ana* cada vez que seus parentes a questionam sobre a possível cor do filho que ela virá a ter. Essa é uma forma que muitas das famílias das mulheres entrevistadas utiliza para exercer controle sobre a cor dos parceiros que elas devem ter:

> Tipo, hoje as tias já ficam falando "ah, quando ter um filho", esse tipo de coisa, para mim, sabe? E aí, eles querem saber qual a cor que eles acham que vai ter o meu filho, entendeu a história? Então, ainda tem enraizado, entendeu? É tão enraizado, que a gente fala e nem percebe. Então, assim, minha mãe, minha mãe hoje, já tem mais noção. Já fico bem mais aliviada. Porque de toda a minha família, ela é a que tem mais noção. Como uma pessoa que está ao meu lado sempre, por ela ter essa noção toda, ela já toma bem mais cuidado para falar certas coisas, sabe? (ANA, 2019, *Imperatriz*).

A família tem enraizado, dentro de suas práticas, atitudes e falas racistas, ainda que não as reproduzam de maneira consciente, conforme entende *Ana* (2019). Nessa realidade, a figura da mãe de A*na*, expressa como a pessoa com quem mais tem contato e com quem mais dialoga sobre opressões raciais, é também exposta como a única opinião válida dentro das construções das relações familiares. A mãe é percebida como uma pessoa que "tem noção" sobre como os sistemas de opressão operam.

A "complexidade comunicativa" das mulheres do Maranhão demarca a utilização da fala como ferramenta de negociação com "poderes (vizinhais, grupais e familiares) mediante táticas e procedimentos concretos e decisivos para sua sobrevivência" (MALDONADO, 2014, p. 05). Essas negociações produzem dimensões políticas a partir de "múltiplas formas de exercício, construção, reprodução, transformação e negação do poder" (MALDONADO, 2014, p. 04). É dessa forma que as falas depreciativas dos membros da família são questionadas, problematizadas e possibilitam a criação de táticas de sobrevivência dentro daquele ambiente, que se configuram como estratégias para minar os efeitos que tais falas possam gerar na saúde mental e emocional de cada uma. Acreditamos que a autodefinição também se constitui como estratégia e tática de enfrentamento. Poder exercer controle sobre a definição e a construção de imagens e discursos sobre si é a práxis que permite que as mulheres ressignifiquem identidades na produção de uma consciência racial positiva e afirmativa.

A sabedoria adquirida pela experiência vivida é o que faz com que *Ana* (2019) consiga criar mecanismos de resistência e de sobrevivência em relação aos casos de racismo cotidianos, principalmente quando o processo de racialização é acompanhado pela sexualização de seu corpo, tomado como objeto de desejo:

> O negócio é que o racismo, na minha realidade, não é tão pesado, não é tão constante. Eu acho que é porque eu cresci em um meio ainda muito saudável, entendeu? E assim, quando ocorre a questão do racismo, é muito indireto. Eu acho que hoje, as pessoas, como elas já estão mais dentro das redes sociais, eu acho que elas já perceberam que quando você é racista, você pega uma pressão, entendeu? Estava no Uber, na real. E aí, o cara perguntou se realmente racismo existe, entendeu? Então, assim, claro que a gente sente raiva, entendeu? Mas assim, eu já sei lidar melhor com essas pessoas racistas. Só que é muito pouco, entendeu? Comparado, é muito pouco. Eu acho que ocorre mais sexualização do que racismo, hoje. [...] Sexualização, acho que é o pior. Eu acho. Na minha realidade, né? O pior. Eu acho que se hoje houvesse algum tipo de racismo, que sempre ocorre, se hoje houvesse um ato de racismo muito pesado comigo, eu acho que não saberia resolver. Porque a gente nunca sabe, entendeu? (ANA, 2019, *Imperatriz*).

Duas questões importantes são introduzidas na fala de *Ana* (2019): i) a sexualização excessiva do seu corpo, que traduz o peso das *imagens de controle* (COLLINS, 2019) criadas para exercer controle e vigilância sobre os corpos das mulheres negras; e ii) a incredulidade na existência do racismo por parte de algumas pessoas, o que ajuda a perpetuar o mito da democracia racial brasileira. Em alguns momentos, por mais que *Ana* identifique que hoje sabe lidar melhor com pessoas racistas, com a negação do racismo e com os efeitos da sexualização do seu corpo, ela ressalta que o desafio de resistir, confrontar e sobreviver é diário. Quando pensa sobre a possibilidade de vir a ser vítima de um caso "mais pesado" de racismo, confessa que não saberia de que forma poderia reagir.

A dimensão da experiência da condição de ser mulher negra em *Imperatriz* é refletida na vida de *Larissa* quando ela analisa que, sempre que ocupava espaços de liderança era constantemente julgada como "barraqueira" ou "ignorante":

> Eu sou muito de liderança, e as pessoas acabam, porque quando você tá em uma posição de liderança, querendo ou não, você precisa ser um pouco rígida. E as pessoas, geralmente, falavam que eu era ignorante, que eu era barraqueira, mas eu também presenciava meninas ou meninos mesmo, em posições iguais, sendo muito mais grossas do que a minha fala e que não levava esse tipo de comentário, sabe? E isso me doía muito, porque eu via, sabe, na cara da pessoa, que era porque ela tava me olhando num lugar que eu não deveria estar. Tava me olhando num lugar, talvez, de superioridade, digamos assim, e eu não deveria estar ali. Eu deveria estar de escanteio. (LARISSA, 2019, *Imperatriz*).

Os reflexos do racismo estrutural que compunham as falas de julgamento contra *Larissa* a fizeram observar, analiticamente, que, quando mulheres brancas ocupavam um cargo de liderança, muitas vezes tinham atitudes grosseiras e assertivas, mas não eram julgadas da mesma forma que ela era. A *imagem de controle* (COLLINS, 2019) composta pela caracterização da mulher negra como "raivosa" (TATE, 2018), já abordada neste texto, é aqui refletida e retomada pela experiência vivida por *Larissa*. Espera-se que a mulher negra ocupe sempre um lugar de subalternidade; quando isso não acontece, tentativas de desumanizá-la e deslegitimá-la são constantes, acompanhadas pelo controle e pela vigilância contínuos. A "assertividade" (COLLINS, 2019) dessas mulheres sempre é problematizada não como uma objetividade, mas como desequilíbrio e grosseria.

A reflexão de *Larissa* pode ser interpretada pela "noção de performance", conforme é problematizada nos estudos de Costa de Paula (2012, p. 01). A autora entende que existem performances criadas pela lógica da *branquitude* que, previamente, posicionam as negritudes em determinados "lugares sociais de desprestígio e inferiorização". Todas as atitudes que

subvertem essas performances pré-fabricadas são reprimidas, tal como observamos no depoimento da sujeita da pesquisa.

As performances criadas para a negritude também permitem analisar que o sujeito negro é construído não apenas como o "outro" – em contraposição ao "eu" branco –, mas também é identificado como "outridade", ou seja, "a personificação de aspectos repressores do 'eu' do *sujeito branco*" (KILOMBA, 2019, p. 38). As "fantasias brancas" (KILOMBA, 2019, p. 38), como nomeia a autora, representam os modelos criados pela *branquitude* sobre como a negritude precisa agir, como deve se portar e se situar. A *branquitude* é, pois, construída como racialmente diferente "'das/os Outras/os'. Isto é, a *negritude* serve como forma primária de Outridade, pela qual a *branquitude* é construída" (KILOMBA, 2019, p. 38).

As performances criadas para a negritude como forma de controlar e vigiar tais corpos se aproxima das reflexões tecidas por *Jhullyane* a respeito da condição de ser mulher negra em *Imperatriz*. De um lado, por desenvolver diversos trabalhos envolvendo mídia na cidade, ela se considera respeitada e elogiada. Por outro lado, identifica que estar em uma posição de destaque faz com que seja o tempo inteiro vigiada e julgada:

> É uma faca de dois gumes. Vejamos, eu sou uma jovem considerada figura pública, conhecida pelos meus trabalhos como modelo, pelos eventos que participo, projetos que faço parte ou organizo, ou propagandas de tv. E por ser bem ativa em redes sociais, logo, a maior parte eu sou bem tratada, respeita, elogiada, o que não é de todo mal. O outro lado dessa moeda é que eu sou observada, julgada, podada o tempo inteiro, seja pelo corpo, estilo, comportamento ou pelas minhas ações ou posições que tomo sobre assuntos pertinentes na sociedade, no geral, ou que ocorrem na cidade de Imperatriz. Sem contar o racismo velado que recebo, a desvalorização, a falta de oportunidade. *Por ser uma mulher negra aprendi bem cedo, eu sei que eu tenho que trabalhar, me esforçar e me policiar duas vezes mais pra não perder tudo que conquistei ao longo desses anos até agora.* (JHULLYANE, 2019, *Imperatriz*, grifos meus).

Nascer mulher negra fez com que, durante toda sua vida, *Jhullyane* compreendesse que precisaria se esforçar e trabalhar duas vezes mais para poder conquistar a ocupação de determinados espaços. Além disso, mesmo quando alcançou realização profissional de destaque na sua área de atuação, segue se "policiando" para não "errar", quase como se, para ocupar tal espaço, precisasse desenvolver uma determinada performance, incorporar uma determinada personagem que seja aceitável e tolerável, distanciando-se da categoria da "outridade" (KILOMBA, 2019) criada pela *branquitude*.

O uso da palavra "policiar" também pode ser problematizado em virtude da ideia que o policiamento pode significar: controle, repressão, medo, vigilância. Palavras que, desde cedo,

compõem o vocabulário de pessoas negras, por estarem sempre em constante vigilância: seja porque seus corpos são marcados pelo sistema como alvos, seja a vigilância para não "errar", seja porque o erro pode significar a morte. O depoimento de *Jhullyane* ajuda a analisar que muitas são as dificuldades para que uma mulher negra ocupe e conquiste uma posição de poder, e que, ainda assim, situar-se no centro não significa ser plenamente aceita. Constantemente, a *colonialidade* relembra as negociações, os acordos e as performances que precisam ser realizadas para que tal lugar continue a ser ocupado por aquele corpo, por aquela sujeita.

O segundo ponto em que as entrevistas se cruzam se refere ao papel assumido pelo *diálogo,* compreendido aqui como dimensão teórica e metodológica nos processos de tessitura da experiência, da existência e "na avaliação de reinvindicações de conhecimento" (COLLINS, 2019, p. 416). O "diálogo" se constitui como potência reflexiva para avaliar a condição de ser mulher negra e como elemento de acolhimento, fortalecimento e articulação de resistências. Collins (2019) entende que, "para as mulheres negras, é raro que novas reivindicações de conhecimento sejam elaboradas de maneira isolada de outros indivíduos, e em geral são desenvolvidas em diálogos com outros membros da comunidade". (COLLINS, 2019, p. 416).

hooks (2019) rememora a infância e as relações de gênero para ampliar a discussão sobre a construção da voz feminina negra. Em meio a punições por falar em situações que uma criança – especialmente uma menina – não deveria "ter voz", o movimento de "erguer a voz" (hooks, 2019), para ela, passou a ser considerado um sinônimo de resistência, um "direito inato" (hooks, 2019, p. 25). Assim como no ambiente doméstico as crianças mulheres precisavam "falar de maneira correta (p.24)" e estar em silêncio quando a conversa não lhes cabia, do contrário, eram punidas, a casa também era o lugar onde as mulheres, principalmente as mães, assumiam a fala de autoridade, o protagonismo que compunha o direito de falar e ser ouvida:

> Foi nesse mundo de falas de mulheres, de conversas barulhentas, palavras irritadas, mulheres com línguas rápidas e afiadas, línguas doces e macias, tocando nosso mundo com suas palavras, que eu fiz da fala meu direito inato — e o direito à voz, à autoridade, um privilégio que não me seria negado. (hooks, 2019, p. 24).

Os sujeitos existem por meio do princípio do diálogo que, como argumenta Freire (1995, p. 80), não se trata de "tagarelice". A "prática dialógica" é, antes de mais nada, ferramenta, exigência e estratégia "epistemológica" desenvolvida e reivindicada pelos sujeitos (FREIRE, 1995; 2017). A prática dialógica é o que fundamenta a construção de novos e outros conhecimentos, o que possibilita a ampliação e o desenvolvimento do pensamento e da "educação libertadora" (FREIRE, 1995; 2017). A experiência possibilitada pela ação dialógica

constrói a "curiosidade epistemológica" (FREIRE, 1995, p. 87), a qual se desenvolve por meio do diálogo crítico sobre as múltiplas mediações que circundam e moldam os sujeitos. O diálogo é prática comunicativa e, como tal, elabora processos de "colaboração" e de solidariedade entre os sujeitos (FREIRE, 2017; 2018a).

Como parte das mediações constitutivas das sujeitas, o ambiente familiar, por exemplo, como problematizado nos relatos de *Hiandara* e *Ellen*, pode se constituir como um local em que a fala reproduz o racismo e os preconceitos de gênero são ampliados, naturalizados e disseminados nas vozes de parentes, pais ou amigos próximos. Assim como hooks (2019, p. 25), as falas expressas pelas duas sujeitas, muito mais que o "direito à expressão", são um "ato de coragem e de resistência [...]; um gesto político que desafia políticas de dominação que nos conservam anônimos e mudos" (hooks, 2019, p. 25).

Ellen destaca que é na universidade onde cursa Serviço Social que algumas questões relacionadas às opressões raciais e de gênero são melhor problematizadas através do diálogo e do debate. O "diálogo", como entende hooks (2019), constitui-se como um espaço de compartilhamento da fala e de identificação. É uma situação que envolve "dois sujeitos, não a fala de sujeito e objeto" (hooks, 2019, p. 213).

> E aí, tipo, eu converso muito isso na faculdade, que eu estou, o meio em que eu vivo, não é muito de problematizar essas coisas. Lá na faculdade é diferente, na sala de aula, a gente ouve algumas coisas e a gente problematiza em cima disso, conversa e debate. Aqui não, sabe? Eu percebo as coisas, eu entendo que aquilo, digamos, não está certo, mas o restante das pessoas que me rodeiam passa despercebido, entendeu? (ELLEN, 2019, *Codó*).

A experiência de *Ellen* com as situações de opressão e com a reprodução de discursos de opressão por parte de familiares e pessoas próximas é colocada em ação nos debates universitários, nos quais as realidades são confrontadas. Essa atividade é marcada pela sabedoria que ela carrega por estar situada nesses dois ambientes. O conhecimento acadêmico junto à experiência de vida é transformado em sabedoria, fazendo com que *Ellen* se apodere de estratégias e ferramentas comunicacionais apropriadas e condizentes ao contexto familiar. Isso possibilita que ela realize tais debates num processo em que utiliza o diálogo como ponte para a formação e a construção de conhecimento, como elemento mobilizador de liberdades.

O conhecimento que emerge desse processo faz com que *Ellen* consiga construir um modo de dialogar, debater e refletir com pessoas de sua família de forma simples. Um "compromisso ético" (COLLINS, 2019) desenvolvido por ela, que compreende a mãe e os demais parentes como sujeitos, e não como objetos do conhecimento (hooks, 2019). Nesse sentido, são diálogos que constroem caminhos de fortalecimento e de libertação:

> E assim como eu falei, essas questões, elas não me abalam emocionalmente, nem psicologicamente. Mas assim, por exemplo, quando acontece próximo a mim, como por exemplo, a minha mãe que diz uma frase assim, como aconteceu com a minha madrinha, eu não vou reprimir ela, sabe? Dizer "ah, tu está errada", falar assim, não, "ué, por que esse mas?", entendeu? Não tem necessidade desse, "mas". Ele é bonito porque ele é preto, sabe? A beleza dele está em ser preto. Não precisa ter esse, "mas". "Ele é pretinho, 'mas' é bonito". Não precisa disso. Quando você fala assim, você, sabe, não vou questionar e nem reprimir. Vou explicar de uma forma bem simples e que a pessoa entenda, que não é assim que você elogia uma pessoa, sabe? Que não é assim que você tem que se dirigir a uma pessoa negra, a beleza da pessoa negra. (ELLEN, 2019, *Codó*).

A fala, muito mais que romper o silêncio, é expressa na experiência de *Sofia* como elemento potencializador do processo de autodefinição e de sua construção como mulher negra (hooks, 2019). Falar sobre as opressões sofridas por mulheres negras com amigas que vivenciaram opressões similares foi um ponto de partida para que ela pudesse "avançar" no debate e agir na construção de uma consciência criítica sobre os processos de opressão. Assim, foi possível identificar, com mais naturalidade, os pontos de tensionamento de sua experiência de vida:

> Começamos a conversar sobre isso e a Amanda tinha outros grupos e eu fui participando e conhecendo outras pessoas. Indo nesses coletivos, a gente era convidada e as vezes passavam o microfone pra gente e a gente falava sobre isso. E aí eu fui me acostumando a falar. Eu ainda não me sinto tão preparada para chegar e fazer um script todo para gravar um vídeo, mas hoje numa conversa normal eu me sinto bem. E foi muito natural pra mim. Eu acho que foi muito fácil para mim, porque à medida que eu fui avançando as casinhas, eu fui conhecendo as pessoas. (SOFIA, 2019, *Codó*).

hooks (2019, p. 25) acredita que "fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento". À medida que *Sofia* construía caminhos dialógicos com outras mulheres, ela ampliava percepções sobre opressões, adquiria segurança, expressava a sabedoria de vida provocando reconhecimento em outras mulheres e se fortalecia enquanto sujeita. A fala assume, tal como exposto por *Sofia*, que, até então, não havia dimensionado a sua voz publicamente por conta da insegurança sobre si e sobre seu conhecimento, uma "metáfora de autotransformação, isso tem sido especialmente relevante para grupos de mulheres que previamente nunca haviam tido uma voz pública, mulheres que estão falando e escrevendo pela primeira vez, incluindo muitas mulheres não brancas" (hooks, 2019, p. 35).

De maneira similar ao processo dialógico de *Sofia*, *Ana* forma conhecimento enquanto sujeita a partir de uma dimensão que também está relacionada ao gênero. A mãe é a pessoa com quem mais dialoga sobre questões relacionadas à negritude, o que não acontece com o pai:

> Porque é um caso meio complicado. Mas assim, por exemplo, dentro da minha família, eu, meu pai, minha mãe, ocorre, tipo assim, os meus pais são separados hoje. Então, hoje eu posso falar com a minha mãe à vontade sobre a questão da negritude, entendeu? Tipo, eu estou aprendendo a fazer trança nagô e aí, para eu, por exemplo, só me permitia a fazer trança nagô porque eu queria saber da história. Eu fui pesquisar a história e aí eu cheguei na minha mãe, expliquei para ela a história, e aí eu pude fazer a trança, entendeu? Então, assim, hoje, minha mãe, ela já tem mais noção, o meu pai, talvez não. Entendeu? (ANA, 2019, *Imperatriz*).

Disseminar a história e o significado das tranças nagôs para a mãe é uma realidade que permite uma ampliação da experiência narrada por bell hooks (2019, p. 25) quando compreende o diálogo como "fala compartilhada e reconhecimento", algo que "não acontecia entre mãe e criança ou entre a mãe e a figura masculina de autoridade, mas entre mulheres negras" (hooks, 2019, p. 25). O diálogo, no caso de *Ana*, é vivenciado pelo duplo viés de compartilhar experiências de raça e gênero com a mãe e de ambas se reconhecerem no conhecimento compartido. Esse diálogo se concretiza com mais força quando *Ana* começa a ler e a interpretar os sistemas de exclusão e as opressões de raça e de gênero e os problematiza em espaços como a escola, o grupo de amigas e no ambiente familiar, com a mãe. A construção da consciência racial e de gênero é, portanto, um processo em que ambas se fortalecem e se reconhecem e no qual a comunicação atua tanto como tática quanto como ferramenta de resistência e de existência discursiva.

A dimensão do gênero na construção do diálogo também é problematizada por *Larissa* (2019). Sob uma ótica analítica, ela identifica que as mulheres assumem espaço de protagonismo em páginas de redes sociais, posicionando-se, incitando reflexões e gerando saberes:

> Na UEMASUL[85] tínhamos uma roda de conversa sobre feminismo e de vez em quando, na verdade, acho que aconteceu uma vez, um episódio de racismo, aqui na universidade. E aí, fizeram uma roda de conversa e tal, a respeito disso. Mas ainda é pouquíssimo, até porque falta apoio, falta interesse, falta informação para as pessoas. Mas nas redes sociais, é, eu sigo diversas páginas, né, de negros, e a *maioria, a grande maioria são mulheres se posicionando.* Aí gente fazendo postagens, aqui e outra, sempre aparece alguém para fazer um comentário desgostoso nas publicações. E sempre desço, *são vários*

[85] Universidade Estadual do Sul do Maranhão, localizada na cidade de *Imperatriz.*

> *comentários, e sempre são as mulheres ali, que estão se posicionando, falando que não é assim, se colocando no lugar, e tomando, realmente, o seu lugar de fala*. Mas homens é raro. (LARISSA, 2019, *Imperatriz*, grifos meus).

Aproximamo-nos de hooks (2019) para analisar o protagonismo feminino na resistência a comentários e falas machistas e racistas. Estar em situação de poder desigual e à margem da sociedade faz com que as mulheres alcancem uma dimensão analítica e de experiência que permite ler, observar, interpretar e construir ferramentas de resistência estrategicamente colocadas em atuação no processo de construção da consciência crítica (COLLINS, 2016). A construção da consciência, mais que compreender como estão estruturados e arquitetados os sistemas de dominação e opressão, é um movimento de transição quando as mulheres passam a reivindicar seu lugar como sujeitas na construção do conhecimento. hooks (2019, p. 30) afirma que "esse ato de fala, de 'erguer a voz', não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito — a voz liberta" (hooks, 2019, p. 30). Assim, a comunicação pode ser compreendida como elemento de existência discursiva, onde poderes são confrontados, negociados e ressignificados.

Debate, discussão e diálogo configuram a estrutura tecida por *Hiandara* para colocar temas complexos em evidência e ouvir o que as pessoas têm a dizer. Ela afirma que, em determinada fase da vida, já foi mais "problematizadora", especialmente quando utilizava a rede social *Facebook.* Ao migrar para o *Instagram*, inicialmente reproduzia o mesmo comportamento da rede social anterior.

Aos poucos, apropriando-se das ferramentas comunicacionais que a rede social dispunha, passou a interagir com o público de 15 mil seguidores[86] que a acompanha no *Instagram* na tentativa de ampliar discussões e de compreender os diferentes pontos de vista:

> Aí, por exemplo, eu preferi puxar mais para esse lado, de gerar debate, gerar discussão, falar de coisas de uma forma não tão agressiva, do que, tipo, problematizar. Digo, assim, problematizar, no sentido de fazer um textão mesmo e não colocar as coisas, assim, de uma forma mais leve, digo assim, no sentido de, até as palavras, tipo assim, a formatação das palavras para tal coisa, mais absorvível, mais discutível. Colocar as coisas em forma de pergunta, para as pessoas interagirem. Não tipo, isso, isso, isso e aquilo. Eu já

[86] A quantidade expressiva de seguidores faz com que *Hiandara* se identifique e seja identificada como uma pessoa que possui influência no *Instagram.* Esse número de seguidores significa que ela tem um alcance considerável dentro de uma realidade local – no caso, entre os estados do Piauí e Maranhão – onde ela é mais conhecida e reconhecida pelo público. Assuntos debatidos e compartilhados pela sujeita comunicante são replicados e re-compartilhados por seguidores, o que demonstra que a influência que ela exerce é relevante de ser problematizada. Alcançar essa quantidade de seguidores faz com que ela passe a ser mais procurada para fazer algumas publicidades de marcas, inclusive de alcance nacional, como a *Magazine Luiza* e *O Boticário.* Os trabalhos publicitários são realizados no próprio *Instagram*, por meio de **publicações patrocinadas**.

> tive uma fase assim, bem politizada mesmo, no Instagram, mas tem coisa que não precisa. (HIANDARA, 2019, *Codó*).

A estratégia delineada por *Hiandara* para colocar em debate temas complexos, ouvir e construir um caminho reflexivo-problematizador que gera conhecimento parte de uma analítica de pensar "a natureza e a direção" de sua fala e o público que será atraído para ouvi-la (hooks, 2019, p. 25). A metodologia pensada por *Hiandara* para estabelecer processos comunicacionais de troca e de construção de conhecimento coletivo a partir de diversas dimensões da experiência passa pelo reconhecimento do público para o qual fala, constituindo-se como um processo de "escuta-ativa" (hooks, 2019), que transforma o diálogo em "ferramenta de ação" (hooks, 2019, p. 40). Ao mesmo tempo em que a transforma, o diálogo gera mudanças em quem a ouve e acompanha cotidianamente: "para conhecer nosso público, para saber quem ouve, precisamos estar em diálogo. Devemos falar com, e não somente falar para. Ao ouvir as respostas, começamos a compreender se nossas palavras agem para resistir, transformar, mudar" (hooks, 2019, p. 40).

As táticas de resistência acionadas pelas sujeitas da pesquisa tecem caminhos para a construção de uma metodologia comunicacional que permite falar, problematizar e refletir sobre a construção e a hierarquização das relações de opressão e dominação a partir de uma perspectiva do gênero, da raça, da classe e do território e seus atravessamentos na realidade vivida por elas, na constituição de experiências e saberes que são particulares. Enunciar a partir da situação contextual em que se encontram provoca rupturas com o modo/modelo de comunicar que nos foi imposto pela *colonialidade* (BORGES, 2020) e que silencia e impõe modelos adequados para o falar de mulheres (hooks, 2019), principalmente para mulheres negras, latinas, brasileiras e nordestinas, as quais, historicamente, vivenciam processos de silenciamento e invisibilização. A comunicação é tanto práxis quanto metodologia para potencializar escritas e narrativas de si e para resistir a discursos (MOURA, 1994; BORGES, 2016; 2020) e "imagens de controle" (COLLINS, 2019) e ressignificá-los. A comunicação é ferramenta utilizada pelas mulheres para passarem do local de objeto para o local de sujeito do discurso (hooks, 2019), cobrando e reivindicando poder. É pela e na comunicação que a autodefinição se configura como um poder de confronto.

A ruptura com os modelos de comunicar criados pela *colonialidade* e a produção da fala a partir da "experiência vivida" (COLLINS, 2019) é um caminho analítico-prático-político que permite não só que as mulheres construam lentes próprias para a compreensão de suas realidades, mas também possibilita que elas se definam a partir de suas realidades contextuais,

driblando e rompendo as categorizações e classificações colonizadoras. Nisso, há um potente movimento de "produzir um conhecimento que leve em conta a geopolítica, a raça, a classe, a sexualidade, o capital social e outros posicionamentos" (CURIEL, 2020, p. 131). A produção do conhecimento, portanto, sai de uma instância generalista e da dicotomia "sujeito" e "objeto" para um horizonte teórico-metodológico em que a experiência e a fala de povos subalternizados ocupam um lugar de protagonismo, uma "virada epistêmica" (CURIEL, 2020, p. 131)[87] produzida por mulheres, negras, nordestinas e maranhenses.

A reflexão sobre a produção de conhecimento a partir da voz subalterna nos leva ao terceiro ponto da epistemologia feminista negra: "a ética do cuidar". Collins (2019, p. 420) compreende que a ética do cuidar se desdobra em três componentes: "a singularidade individual"; "as emoções nos diálogos" e a "empatia". A singularidade se apresenta nesta análise quando, no processo de sistematização das entrevistas realizadas, percebemos que, por mais que alguns elementos da experiência pessoal das sujeitas da pesquisa se aproximem, eles não podem ser tomados como "categorias de análise" rígidas, fechadas. Maldonado (2008) adverte que as problemáticas comunicacionais, históricas e culturais não podem ser reduzidas e coisificadas em "enquadramentos formais, funcionais à configuração estrutural do poder positivista" (MALDONADO, 2008, p. 43).

Assim, compreender como as vivências constroem significados também traduz a necessidade de investigar e identificar que cada significado carrega diferentes dimensões que a interseccionalidade das opressões impõe na vida e na experiência particular das sujeitas. A "ética do cuidar" aparece na fala de algumas mulheres especialmente após o processo de transição capilar. O olhar para si e para o interior carrega consigo a construção de uma consciência racial que também é atravessada pelas emoções como elemento de cura, especialmente o "autoamor" (hooks, 2019).

Observar as singularidades corpóreas e os saberes construídos sobre o corpo e poder compartilhar tais descobertas é um processo vivido por muitas das sujeitas da pesquisa, e isso carrega o fortalecimento identitário da autoestima, além de ampliar a própria compreensão sobre as diversas e múltiplas formas de ser mulher. O cuidado, para muitas, constitui-se como um elemento potencializador de cura e como ferramenta política para criar resistências, para promover sobrevivências.

> Da primazia da luta de resistência em qualquer situação de dominação (mesmo dentro da vida familiar); da força e do poder que emergem da resistência constante e da profunda convicção de que essas forças podem ser curativas, podem nos proteger da desumanização e do desespero (hooks, 2019, p. 27).

[87] Conceito abordado por Curiel (2020) em referência ao processo de descolonização do saber.

A "ética do cuidar" aparece na fala de *Sofia* ao menos em duas importantes reflexões sobre o conhecimento interior. A **primeira**, está relacionada à percepção do corpo junto ao processo de transição capilar, que, para ela, significou um transcurso de reencontro com a essência do corpo físico e emocional:

> Para mim, a minha transição [capilar] foi uma mudança psicológica, porque era pra ser uma coisa só do cabelo, mas eu passei a cuidar do corpo em geral. Eu comecei a tentar me alimentar melhor, ia pra academia, fiquei super fitness, enfim... foi isso basicamente. Para mim, representou um divisor de águas totalmente psicológico. Foi a partir desse momento que eu comecei a voltar a atenção para o meu corpo, fui a médicos, parei de usar anticoncepcional, essas coisas. (SOFIA, 2019, *Codó*).

A **segunda** reflexão diz respeito à avaliação de que o processo vivenciado por ela durante a transição capilar poderia ser compartilhado coletivamente. *Sofia*, passa, então, a utilizar a experiência vivida e redireciona sua fala para construir, por meio do *Instagram*, um caminho de fortalecimento de outras mulheres. As constantes publicações com tutoriais sobre como cuidar do cabelo, sobre o uso de produtos caseiros e naturais e a constate reflexão sobre o corpo para além das imposições de gênero e de classificações raciais coloniais se constituem como uma metodologia encontrada por *Sofia* para *comunicar* a partir de uma *"*ética do cuidar*"*, usando as emoções e a empatia como valores fundamentais. "Eu recebo *feedbacks*. E teve muita gente que desde 2016 pra cá deixou de alisar, que tá mais feliz e também de outras coisas para melhorar. E elas sempre me falam o que melhorou na vida delas." (SOFIA, 2019, *Codó*).

Os sentimentos de inadequação corporal encontram na "ética do cuidar*"* uma resistência que se constrói na singularidade da "experiência vivida" e que é amplificada pela troca e pela partilha coletiva, que passa a provocar fissuras no tecido colonial, transformando o auto-ódio estético numa "ética do amor" (hooks, 2019; 2000).

A "*ética do cuidar"* se desdobra em ação política na vivência de *Jhullyane* (2019) quando ela passa a se entender como mulher durante o processo de transição capilar. A segurança de si e a autoestima são elementos destacados por ela como potências que foram trabalhadas na relação de compreender mais suas emoções, seu interior:

> O processo de transição capilar pra mim não foi apenas aceitar meu cabelo natural foi bem mais que isso, durante todo o processo, até hoje posso afirmar, que ele me ajudou a me enxergar como mulher, me devolveu minha segurança, minha autoestima, uma voz que nem eu sabia que tinha, me fez redescobrir quem era eu e quem eu queria ser no mundo. Foi um processo que fez eu me conectar com a cultura, posições políticas, reorientou meus padrões e ideais, redefiniu meu estilo de vida e de viver, me abriu um mundo de

> possibilidades e acima de tudo me instiga a ser mais e melhor sempre. (JHULLYANE, 2019, *Imperatriz*).

A "ética do cuidar", identificada por Collins (2019) quando aproximada da dimensão "ética do amor", teorizada por hooks (2019[88], p. 01), nos permite identificar a potência política de construir percepções de si através de lentes que rompem com a hegemonia ocidental colonizadora. O amor, quando molda a "direção de nossa visão política e nossas aspirações radicais", permite que não sejamos "seduzidas/os, de uma maneira ou de outra, para dentro de sistemas de dominação — imperialismo, sexismo, racismo, classismo" (hooks, 2019, p. 01).

Sob a ótica da *decolonialidade* como exercício contínuo, Maldonado-Torres (2018) entende que a **raiva** e o **amor** são potências de luta e de construção de subjetividades. A raiva permite confrontar e negar as investidas da *colonialidade*, e o amor atua como força positiva e mola propulsora de potência subjetiva: "com amor e raiva, o condenado emerge como um pensador, um criador/artista, um ativista" (MALDONADO-TORRES, 2018, posição 841, *Kindle*).

Dessa forma, o processo de cuidado de *Ellen* é político à medida que o autocuidado é compreendido e utilizado por ela como ferramenta para resistir às discriminações raciais. O cuidado é dimensionado para o fortalecimento diante de opressões que resistem ao tempo, inicialmente vivenciadas na escola e que, agora, adulta, vivencia no ambiente de trabalho:

> A questão do autocuidado é importante em todos os aspectos, mental pra saber lidar com a discriminação e o racismo espalhado pelo mundo, e isso tem que começar na infância porque eu falo por experiência própria, eu era uma criança preta, pobre, com o cabelo crespo, e isso várias vezes foi motivo de chacotas dos meus colegas de escola, até mesmo adulta no ambiente de trabalho onde você acha que encontrará um ambiente mais respeitoso e com pessoas que respeitem as diferenças, mas não, eles demonstram serem piores. (ELLEN, 2019, *Codó*).

O cuidado de si e do espírito é problematizado de forma assertiva também por *Yanca* (2019). De alguma maneira, o relato dela se aproxima da problematização trazida por *Ellen* (2019) sobre a forma como o mercado de trabalho ajuda a reproduzir as violências e o controle estético impostos socialmente.

A denúncia feita por *Yanca* desvela as violências e a perversidade das narrativas racistas apropriadas pelo mercado de trabalho, que costuma oferecer mais postos para mulheres

---

[88] hooks, bell. 03/janeiro/2019. O amor como a prática da liberdade. Recuperado em: https://medium.com/enugbarijo/o-amor-como-a-pr%C3%A1tica-da-liberdade-bell-hooks-bb424f878f8c. Acessado em 24/06/2020.

que mais se aproximam do padrão branco. O modelo estético hegemônico é tão enraizado que provoca, em muitas mulheres negras de pele escura, a desvalorização de seus traços estéticos, manifestando-se no desejo de possuir a pele clara para fugir de tantas violências.

> Basicamente isso: a gente saiu da ditadura do "não vou mais tentar clarear o meu rosto com uma base que não é do meu tom", mas é muito mais fácil você ser uma negra de pele clara (essa frase nem faz sentido pra mim). Rezar pra ser uma negra de pele clara, ter o nariz pequenininho, pra não sofrer preconceito, pra me chamar mais pra trabalhos e etc. (YANCA, 2019, *Imperatriz*).

Ao mesmo tempo em que se identificam avanços pela desagregação da ditadura estética de tentar clarear o rosto com produtos cosméticos de tons mais claros, a construção de consciências raciais positivas – o que pode identificar que a *ética do cuidar* – também pode ser acionada como ferramenta de enfrentamento, demonstrando que muitas rupturas ainda precisam ser feitas, principalmente na tentativa de destituir as normas criadas pela "colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005).

A "ética do cuidar" (COLLINS, 2019) produzida pelas sujeitas da pesquisa parte de processos de reconhecimento e percepção ampla de si como sujeitas. Acreditamos que o cuidado é tanto uma ferramenta de resistência e de construção de outras narrativas como uma metodologia de enfrentamento às desigualdades. Voltar-se pra si representa um movimento de acolhida e de construção da "ética do amor" (hooks, 2019), a qual é multiplicada nos diálogos, nas trocas e nos compartilhamentos coletivos. As emoções que curam são usadas em substituição às narrativas de marginalização difundidas e propagadas pelos meios de comunicação e pelos discursos sociais.

A política de dominação é confrontada por uma produção de conhecimento que tem o cuidado como elemento de potência:

> A capacidade de reconhecer pontos cegos só pode surgir à medida em que expandimos nossa preocupação sobre a política de dominação e nossa capacidade de nos preocuparmos com a opressão e exploração de outrem. Uma ética de amor torna possível essa expansão. Os movimentos de direitos civis transformaram a sociedade nos Estados Unidos porque era fundamentalmente enraizada em uma ética do amor (hooks, 2019, p. 02).

A "ética do cuidar" se transforma em ação política quando as mulheres passam a administrá-la em atividades cotidianas. A "ética da responsabilidade pessoal" (COLLINS, 2019 p. 426), quarta dimensão da epistemologia feminista negra, discorre sobre a maneira como o

conhecimento apreendido é traduzido em responsabilidade ética pelas mulheres e como essa responsabilidade ética é internalizada e reproduzida nas atividades cotidianas: do trabalho, da escola, da universidade, no contato com outras mulheres, nas publicações do *Instagram*, etc.

Dussel (2000) defende a discussão sobre a "responsabilidade ética" a partir da atividade de repensar a filosofia, o funcionamento das instituições e a formulação do saber e do conhecimento. Mais que uma tentativa de libertar os povos das opressões, a "ação libertadora" (DUSSEL, 2000, p. 574) é um processo de transformação das microestruturas e instituições para que elas não mais reproduzam uma lógica excludente e segregadora. A "ação libertadora" se desenvolve a partir da realidade das vítimas desses sistemas, possibilitando a elas a existência e o "bem-viver". A "ética da libertação" decorre da responsabilidade para com o outro vulnerável e oprimido pelos sistemas econômico, social e político. É uma "ética radical", e não apenas da "boa vontade" (DUSSEL, 2000, p. 574). A responsabilidade pelo outro significa desenvolver estratégias de luta para libertá-lo das opressões, para ajudá-lo no processo de consciência crítica das opressões. Resulta, pois, numa ação de "co-responsabilidade solidária" (DUSSEL, 2000, p. 574). Nessa lógica, todo e qualquer sujeito pode desenvolver uma práxis de libertação e colocá-la em ação para ajudar os que estão em situação de vulnerabilidade em relação ao poder instituído (DUSSEL, 2000, p. 574).

"A ética da responsabilidade pessoal e a responsabilidade ética da libertação" (COLLINS, 2019, p. 426) são identificadas nas atividades de *Larissa* (2019) por meio da criação de agenda e debate sobre questões envolvendo raça e gênero, temáticas muito potencializadas em seu perfil do *Instagram*, no qual também se identifica como feminista. As problematizações que realiza atravessam a dimensão comunicativa de falar para o público que a segue na rede social. Assume a responsabilidade pessoal e ética de construir um caminho argumentativo-comunicativo-político, buscando munir outros sujeitos de ferramentas político-críticas:

> Eu tento sempre focar nessa questão do racismo. Tô sempre tentando fazer publicações que toquem mesmo nas pessoas que me seguem. Às vezes nem todo mundo concorda, mas com o tempo, eu também fui aprendendo que tem algumas coisas que não dá para a gente ficar passando a mão. Não dá para ficar passando a mão na cabeça. Então, nas minhas redes sociais, eu sempre tô colocando coisas a respeito, tanto de feminismo como de racismo. Sempre tô tentando me politizar e politizar as pessoas que me seguem, né? Porque eu acho que a rede social também serve para isso. A pessoa tá ali, tá vendo as tuas publicações e é importante. (LARISSA, 2019, *Imperatriz*).

O debate e o diálogo político sobre gênero e raça nas redes sociais digitais são fortalecidos e sustentados por mulheres, como analisa *Larissa* (2019). Ao mesmo tempo, ela destaca a ausência e a necessidade de que os homens também contribuam para essas discussões:

> Hoje em dia, eu sou muito feliz por ver que realmente tenha uma presença muito grande de mulheres negras nas redes sociais. E às vezes sinto falta, um pouco, de homens negros participando dessas discussões, né? Porque eu acredito que esse meio se fortalece mais por conta das meninas que estão se voltando para o feminismo. (LARISSA, 2019, *Imperatriz*).

A "ética da responsabilidade pessoal" (COLLINS, 2019) é produzida por *Sofia* por meio do trabalho de fortalecimento da autoestima das mulheres que a acompanham no *Instagram*. O desafio que assume é disseminar sua experiência pessoal de autoaceitação numa rede social que hipervaloriza a imagem estética e que pode ser usada por muitas pessoas como espaço para comparações:

> É mais essa coisa da aceitação de ser natural, mas tudo bem se você quiser mudar isso e procurar sempre melhorar, porque você nunca vai ser igual a outra pessoa. Só que o Instagram é uma rede de compartilhamento de fotos, então existe sempre a comparação, você tá sempre se comparando. Seu cabelo nunca vai ser igual, sua pele nunca vai ser igual, então é inspirar, mas para a pessoa usar se puder. Por exemplo, eu não vou poder usar tudo o que tá na moda, nas tendências, eu vou usar o que for melhor para o meu corpo. E basicamente é isso. A minha bandeira é tentar sempre melhorar. Não aprovo muito cirurgias plásticas, mas se a mulher se sentir bem em mudar algo nela, eu não tenho nada contra. Mas sempre procurando olhar para o lado da saúde. Várias pessoas deixaram de alisar também por conta da saúde. Realmente tem mulheres hoje que são carecas, que tiveram outros problemas por causa do alisamento. (SOFIA, 2019, *Codó*).

Compartilhar experiências vividas e contrapor a lógica para a qual a rede social foi inicialmente pensada pode ser também um exercício do compromisso ético para provocar rupturas. As redes sociais reproduzem e perpetuam imagens e discursos propagados pelos meios hegemônicos e acabam se constituindo como ambientes em que as pessoas deturpam a noção de liberdade de expressão, propagando discursos de ódio. Uma mulher negra maranhense usar o *Instagram* para disseminar mensagens de aceitação, de consolo e de empoderamento por meio dos "saberes" e de conhecimento "sobre o corpo" (GOMES, 2017) permite a elaboração de dimensões de *aprender-sendo* através do processo educomunicativo de formação política das sujeitas comunicantes:

> Eu acho que mais pessoas deveriam falar sobre isso e basicamente as meninas que falam sobre isso são pessoas que já tiveram outros problemas com identidade, algum transtorno alimentar e que estão aprendendo a superar esse problema e aí elas falam sobre isso que já ajuda também na hora que elas externam e tentam ajudar outras pessoas. As meninas mais vistas como corpo-padrão, elas não falam sobre esse assunto. (SOFIA, 2019, *Codó*).

A "experiência", o "diálogo", o cuidado e a "responsabilidade ético-pessoal" constituem algumas das dimensões de agenciamento político das sujeitas comunicantes

(COLLINS, 2019). A vivência, além de compor sabedoria, transforma-se em metodologia de cura, processo de fortalecimento e dinâmica da construção de si a partir da reflexão sobre como as matrizes de opressão atravessam suas vidas, sobre como essas opressões foram estruturadas e quais táticas podem ser acionadas e colocadas em ação para confrontá-las. Falar e ser ouvida, espelhar outras mulheres com histórias e experiências similares e compor um caminho comunicacional em que o diálogo se estabelece como ferramenta crítica na constituição da consciência das sujeitas é uma metodologia que provoca fissuras na construção de gênero que cria "mapas de silêncio" (hooks, 2019, p. 29) e modelos de como falar para as mulheres (hooks, 2019).

Falar a partir de um "ponto de vista" (COLLINS, 2016), além de resistência política, é uma metodologia que configura a comunicação como potência de resistência e de existência. Curiel (2020), aproximando-se e partindo de reflexões teóricas do feminismo negro, entende que a experiência provoca rupturas no quadro teórico-metodológico do conhecimento hegemônico. Mais que categorias analíticas, o entendimento da arquitetura das matrizes de opressão de gênero, raça, classe e território e seus impactos na formação subjetiva, política, econômica e social das mulheres do terceiro mundo promove um "desengajamento epistemológico" (CURIEL, 2020, p. 134) que se fundamenta no abandono da imposição da *colonialidade* na construção do saber, do poder e do ser. A experiência, cria, assim, um horizonte teórico-metodológico que possibilita o reconhecimento e a legitimação de pontos de vistas produzidos "fora da matriz liberal/colonial" (CURIEL, 2020, p. 134).

A experiência que gera reconhecimento é o que faz com que *Hiandara* identifique que é quando fala sobre questões que fazem parte do seu cotidiano que as pessoas que a acompanham no *Instagram* mais se identificam:

> O que envolve mais é publicação onde eu falo de alguma experiência minha. Ah, alguma experiência minha, assim, ou sobre *auto aceitação, as pessoas se envolvem mais. Eu acho que até por reconhecimento, né? Por também, talvez, ter passado por isso e se ver no texto***.** No texto, na foto... (HIANDARA, 2019, *Codó*, grifos meus).

As entrevistas traduzem a complexidade comunicativa que atravessa a vida das sujeitas coprodutoras da investigação. A comunicação é parte fundamental da constituição delas como sujeitas. É através da comunicação e do diálogo que a consciência sobre as opressões se transforma em táticas políticas de cura, amor, resistência e sobrevivência. A comunicação é fortalecida e amplificada pelas múltiplas vozes de outras mulheres, de coletivos e de grupos que constroem presença nas redes sociais digitais. Isso fomenta um ambiente de debate, de

compartilhamento e de troca de saberes com o protagonismo de vozes insurgentes e insubmissas.

A comunicação feita através da fala e do relato oral por meio das publicações do *Instagram* parte da experiência como dimensão construtora de significados e conhecimentos sobre a vida. Apresenta-se na articulação, no diálogo coletivo e nos processos de compartilhamento de saberes e experiências. A comunicação é metodologia de organização política, social, cultural, de ressignificação de discursos e de imagens históricas sobre ser mulher negra no Brasil e no *Maranhão*. A dialética e a complexidade comunicacional também se apresentam pela autonomia nos modos de usos e apropriações do Instagram.

A autonomia e a habilidade midiática de algumas das sujeitas transpõem a "escrita de si" (FOUCAULT, 1992) e acabam fazendo com que elas detenham uma grande quantidade de seguidores no *Instagram* e se transformem em "influenciadoras digitais", podendo construir uma agenda política e comunicacional paralela à dos meios de comunicação massivos, pelo fato de falarem para um público amplo e considerável. Aos poucos, o conteúdo que era feito com a intenção de compartilhar vivências e promover o diálogo sobre experiências comuns se amplia, se aprimora.

Sofia relata como foi migrando de uma rede social para outra, adquirindo experiência com as mídias, aprimorando as práticas e, hoje, encontra no *Instagram* um espaço para criar conteúdo comunicacional focado na valorização da autoestima feminina e na autoaceitação estética/corporal. Os quase 12 mil seguidores de *Sofia* são pessoas que se espelham, se reconhecem e se identificam em suas narrativas e que se tornam fãs, seguidoras, sugerindo qual conteúdo gostariam de ver naquele espaço:

> Eu migrei naquele tempo de *Orkut* para *Facebook*. Eu tenho o perfil lá, mas eu não atualizo, o meu pessoal é totalmente protegido. E tenho a *Fanpage*, que era do *Instagram*, mas eu parei de atualizar. Cheguei a postar uns 3 vídeos no *Youtube*, mas eu preferi ficar só em uma rede social, só no *Instagram* mesmo, que é o que eu acho mais prático. [...] Quando eu tinha tempo, eu tentava postar pelo menos uma vez no dia. Eu sempre tô perguntando para as meninas o que elas desejam ver. O conteúdo basicamente é o que elas desejam ver naquele determinado momento. Eu pego as sugestões delas e faço uma listinha. Às vezes, são coisas fáceis que eu posso responder nos stories que eu tento responder alguns segundos ou em pelo menos 1 minuto. Aí eu respondo lá. Senão, eu transformo. Uma coisa que eu preciso sentar pra escrever e tal, eu coloco como foto e posto na legenda o texto. E no vídeo é realmente didático, ensinando o que elas querem aprender. Eu tento pensar *como é que vou ensinar a elas de uma forma mais fácil possível e aí eu gravo pra ir pro IGTV. São tutoriais. Elas até sugeriram para eu começar a falar sobre autoestima em vídeo, porque as pessoas estão cada vez mais pedindo vídeos e estão lendo cada vez menos as legendas. Antes, esse assunto era meio que só legenda com foto e tal. Mas agora elas querem ver vídeos*. (SOFIA, 2019, *Codó*, grifos meus).

O estudo, a pesquisa e a aprendizagem sobre os conteúdos pedidos pelas seguidoras para criar formas, estratégias e metodologias comunicacionais para compartilhá-los de maneira que se torne acessível e de fácil compreensão é uma atitude desempenhada por *Sofia* (2019) no *Instagram*. Assim, as fotos tradicionalmente acompanhadas de legenda dão lugar à produção/criação de vídeos informativos e educomunicativos que possibilitam a aprendizagem por meio da troca de saberes. Maldonado (2014) acredita que os sujeitos comunicantes, ao se apropriarem de diferentes mídias, "experimentam modos e formas de inter-relação sociocultural simbólica que combinam mídias, culturas, realidades, sensibilidades e subjetividades de maneira intensa, contínua e desestabilizadora para gerar comunicações múltiplas" (MALDONADO, 2014, p. 05).

Nessa perspectiva, a autonomia, a habilidade e a inventividade na produção de conteúdo comunicacional para o *Instagram* também são percebidas nas produções feitas por *Hiandara*. Num processo intuitivo e experimental, ela comenta que aprende a usar os recursos audiovisuais por meio de aplicativos que vai testando e experimentando. Assim, constrói o produto audiovisual da forma como almeja:

> Eu não gosto de ir no *Youtube* aprender, tipo, a mexer com os negócios. Tipo, o *Photoshop*, eu fui tentar mexer pelo *Youtube*, aprender. *Porque tem que aprender a usar as ferramentas direitinho. E já nesses tutoriais, é um aplicativo de celular. Você joga um vídeo e vai cortando. Porque o segredo dos vídeos são os cortes***.** Os cortes para tirar o desnecessário e deixar tudo bem compacto, e de forma que dê a entender**.** *Aí, agora que estou começando a usar legenda, porque até então eu não tinha muita noção. E foi isso. Agora, eu também estou aprendendo a usar editor no computador, que é o Filmora***,** e a usar efeitos, de transição não, mas efeitos de *green screen*, que você pega do *Youtube* mesmo as animações, você deixa a tela verde e ela fica transparente. E aí fica a animaçãozinha. (HIANDARA, 2019, *Codó*, grifos meus).

Acreditamos que uma "nova cultura política emancipatória" proposta por Santos (2008, p. 193) pode se encaminhar nas escritas que as sujeitas comunicantes desta pesquisa tecem no Instagram, construindo *existências comunicacionais*. A nova cultura política parte da valorização da identidade, da igualdade e da diferença. À medida que ressignificam discursos, imagens e símbolos culturais, fazem surgir relações sociais fundamentadas na "construção de novos padrões de relações baseadas na igualdade e no reconhecimento" (SANTOS, 2008, p. 193). É o que também propõe Martín-Barbero (2014) ao entender que a cidadania precisa ser construída como um espaço de reconhecimento dos sujeitos e de reflexão do sentido do social.

A defesa de que as sujeitas comunicantes desenvolvem uma "nova política emancipatória" ao criarem estratégias e táticas para comunicar demandas no *Instagram* como forma de afirmar positivamente a consciência e a estética racial negra permitem aproximações às proposições feitas por hooks (1990/2017). Quando analisa os sistemas de repressão e silenciamento de vozes políticas radicais negras, a autora discorre sobre a importância da criação de espaços e de novas vias para a transmissão de mensagens de libertação política:

> Ha sido necesario encontrar nuevas vías para transmitir los mensajes de la lucha de liberación negra, nuevas formas de hablar del racismo y demás políticas de dominación. La práctica racial pós-moderna, conceptualizada más poderosamente como la << política de la diferencia>>, debería incorporar las voces de las personas negras deplazadas, marginadas, explotadas y oprimidas. (hooks, 1990/2017, p. 97).

Assim, mesmo que o *Instagram* possa se constituir como um espaço forte e potente de visibilização de demandas – caso não haja uma política baseada em igualdade e no reconhecimento e valorização das diferenças –, as sujeitas estarão sempre à margem.

A comunicação, como argumenta Peruzzo (2012), é dialógica e construída pelos cidadãos, os quais são dotados de práxis, sendo sujeitos de ação e reflexão, como também reflete Freire (2017). O autor acredita que a comunicação e o diálogo são elementos chave para a compreensão do mundo. Desssa forma, acreditamos que as sujeitas comunicantes fazem imergir *cidadania comunicativa* construída pelo diálogo, pela ação e pela reflexão cidadã, possibilitada pelas mediações sociais e individuais (FREIRE, 2017).

As entrevistas em profundidade também foram importantes pelo fato de que serão usadas como fios condutores no processo de percepção, investigação e análise dos sentidos possíveis das publicações que as mulheres realizam no *Instagram*. Ferraz (2019) acredita que o trabalho etnográfico em redes sociais online é acompanhado do arranjo e da combinação de métodos, técnicas e dados. Dessa forma, "entrevistas online" também podem ser acompanhadas de "observação de redes sociais" (p. 63), da sistematização de dados em "cadernos de anotações" e "pastas de trabalho" (p. 63), responsáveis por compor, "sustentar, estruturar e sistematizar os caminhos da pesquisa" (FERRAZ, 2019, p. 63).

As publicações realizadas pelas sujeitas comunicantes no *Instagram*, ao nosso ver, carregam estratégias e táticas de comunicação que produzem *cidadania comunicativa*. A produção de cidadania também atravessa saberes e ressignificações de corpos que aparecem, que se autodefinem e que constroem consciência crítica e autonomia comunicacional e política. Esses saberes (GOMES, 2017) são produzidos pelo acionamento da memória, das vivências e

das experiências das sujeitas. Assim, as premissas que apareceram nos relatos orais também constituem elementos fundamentais observados nas publicações produzidas na rede social *Instagram*, conforme abordaremos adiante.

6.2 *Existências comunicacionais* e a produção de *cidadania comunicativa*: processos analíticos das publicações no Instagram

O *transmetodológico* atravessa a tessitura da fase sistemática desta investigação a partir de duas dimensões fundamentais: a **primeira**, *epistemológica* – a partir do momento em que nos baseamos nas premissas da perspectiva transmetodológica para compreender os processos de construção de saberes e as adotamos como um caminho para apreender a constituição dos processos comunicacionais das sujeitas da pesquisa; a **segunda**, *metodológica* – produzida pelo arranjo de métodos e técnicas que são ressignificadas pelos processos concretos e complexos, bem como pelas múltiplas mediações e pelos contextos de formação das sujeitas da pesquisa (MALDONADO, 2013; 2015; 2019).

Dessa forma, acreditamos que as experiências e as vivências da condição de ser mulher negra compõem e atravessam os relatos orais e as publicações que as coprodutoras desta investigação realizam no *Instagram*. Criam um espaço de aparecimento e de protagonismo discursivo, construindo escritas de si e sobre si, numa dimensão ético-política em que essas escritas atravessam, inspiram, mobilizam e provocam reconhecimento em outras sujeitas.

As escritas de mulheres negras colocam em evidência a condição dupla de *ser mulher* e *ser negra* e a forma como essa intersecção de opressões também as localizam, discursivamente, em espaços de marginalização e segregação. A escrita, pois, configura-se como uma ferramenta de resistência e de existência. Permite a construção de imagens de autorrepresentação, inscrevendo essas mulheres como protagonistas de suas histórias e na produção de conhecimento (EVARISTO, 2005).

A experiência vivida[89], quando escrita, narrada e falada, transforma-se em "escre(vivência)" (EVARISTO, 2005). A experiência constituída pela dimensão de ser mulher

[89] A experiência de vida que acompanha a constituição das sujeitas da pesquisa atravessa, acreditamos, a consciência ético-política sobre as opressões e a articulação/ leitura, interpretação dos contextos que as atravessam. A experiência é um lugar de memória, de vivência e valorização ancestral. É também o lugar em que os estereótipos e as "*imagens de controle"* são confrontados, ressignificados, problematizados. A experiência vivida também se constitui como lugar de disputa narrativa, de demarcação de existência, da elaboração de nomeações acerca das opressões e da construção de outras narrativas e nomenclaturas. Nesta investigação, nos baseamos nos estudos de Hill Collins, Eclea Bosi, Conceição Evaristo, bell hooks e Grada Kilomba para pensar, trabalhar e construir noções sobre a dimensão da experiência.

negra no Brasil e no Maranhão se configura como uma chave metodológica fundamental. Fala-se e escreve-se a partir da experiência, e saberes são construídos por meio da experiência. É a experiência que constrói as trilhas e os caminhos que sustentam as publicações das sujeitas comunicantes.

O conceito de "escrevivências*"* permite, pois, pensar a construção metodológica a partir de uma dimensão ética que insere as sujeitas no centro do processo de discurso, compartilhando experiências que falam de uma coletividade ao mesmo tempo em que refletem sobre as particularidades da experiência cotidiana vivida (SOARES; MACHADO, 2017).

A "escrevivência", termo e conceito cunhados por Evaristo (2005), parte de um jogo de ideias sobre "escrever, viver, se ver" (EVARISTO, 2017, s/p). A tentativa é de promover rupturas com o imaginário colonizador na luta pelo protagonismo e pela visibilização da escrita de mulheres negras, a qual se desenvolve intimamente ligada às suas vivências e experiências coletivas e individuais.

> [A escrevivência] seria escrever a escrita dessa vivência de mulher negra na sociedade brasileira. (...) A minha escrevivência e a escrevivência de autoria de mulheres negras se dá contaminada pela condição de ser mulher negra na sociedade brasileira. Toda minha escrita é contaminada por essa condição. É isso que formata e sustenta o que estou chamando de escrevivência (EVARISTO, 2017, s/p)[90].

As histórias literárias de Conceição Evaristo são cunhadas por experiências que a autora vivenciou e/ou que lhe foram contadas durante toda a vida. Fazem parte da sua memória de construção como sujeita. Constituem sua produção autoral, em primeira pessoa. "As personagens complexas traduzem o sujeito político: mulheres negras, em construção. Sua narrativa literária é construída a partir de suas experiências de vida. Portanto, são *escrevivências*, conceito de sua própria autoria" (CEVA, 2013, p. 94).

As "escrevivências" compõem uma construção narrativa marcada pela luta constante da afirmação de si e pela ruptura de estereótipos. Essa escrita é tecida a partir de um lugar enunciativo que aciona experiências particulares e coletivas, gerando reconhecimento, identificação e confiabilidade (OLIVEIRA, 2009). "O corpo, a condição e a experiência" (OLIVEIRA, 2009, p. 88) formam a tríade que sustenta as escrevivências:

> O primeiro elemento reporta à dimensão subjetiva do existir negro, arquivado na pele e na luta constante por afirmação e reversão de estereótipos. A

[90] LIMA, Juliana Domingos de. Conceição Evaristo: Minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra (Entrevista). **Jornal Nexo**, 2017. Disponível em:<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/>. Acesso em: 10 agosto. 2020.

> representação do corpo funciona como ato sintomático de resistência e arquivo de impressões que a vida confere. O segundo elemento, a condição, aponta para um processo enunciativo fraterno e compreensivo com as várias personagens que povoam a obra. A experiência, por sua vez, funciona tanto como recurso estético quanto de construção retórica, a fim de atribuir credibilidade e poder de persuasão à narrativa (OLIVEIRA, 2009, p.88)

O conceito de "escrevivência" nos inspira a aproximação com o conceito de *sujeitos comunicantes*, proposto por Maldonado (2011). As escritas a partir da vivência estabelecem fissuras nas narrativas midiáticas e sociais hegemônicas, possibilitando a construção de outros discursos, em que cada sujeito, em sua autonomia e complexidade, reivindica escrever a sua própria história em dimensões sociais, políticas e comunicacionais particulares. Esses sujeitos que, durante muito tempo, foram tomados como objetos na construção do conhecimento, exigem e disputam seu lugar e o direcionamento de suas falas como sujeitos do discurso, principalmente na composição de suas próprias narrativas, suas próprias escritas. Para Evaristo (2017, s/p), a escrita "ultrapassa os limites de uma percepção de vida". A escrita permite que o sujeito se "autoinscreva" no mundo. "E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, *escrever adquire um sentido de insubordinação*". (EVARISTO, 2017, grifos meus, s/p).

Foucault (1992) analisa a escrita autobiográfica, denominada por ele de "escrita de si", como práticas de liberdade desenvolvidas no contexto greco-romano para situar e compartilhar narrativas cotidianas. A escrita de cartas e correspondências abordava o estado de saúde, as emoções, a prática de atividades físicas e de dietas. Assumia, pois, um sentido de confissão, de se desvelar para o outro. Estava associada à meditação e ao pensamento. A escrita concebe um corpo, configurando-se como local onde a alma e o corpo se inscrevem. É também um canal e fonte onde se percebe a "filiação do autor" com o que compõe a sua alma e espírito. É uma ação de "se mostrar, se expor e fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro" (FOUCAULT, 1992, p. 156).

Margareth Rago (2013) parte da noção de "escrita de si" foucaultiana para compreender as narrativas autobiográficas de mulheres/militantes feministas. A autora identifica que o processo de narrar/escrever sobre si, ao contrário de reproduzir normas de controle, permite a flexibilização, a contextualização, a processualidade. A "escrita de si" é marcada por um processo de formação da subjetividade que atravessa o aspecto relacional de "escrever para o outro", compartilhar com ele vivências e experiências na possibilidade de

construir relações horizontais. Assume o compromisso de questionar a existência e as múltiplas formas de dominação e de opressão vivenciadas pelas mulheres:

> A escrita autobiográfica, nesse sentido, assume a forma de uma tecnologia feminista de si, que visa tanto a elaboração do próprio eu, escapando dos dispositivos biopolíticos de produção das individualidades, recusando a normatividade insistentemente imposta sobre nossos corpos, quanto a construção de uma nova relação com o outro, já que narrar a própria vida é também uma forma de abrir-se a um outro, ao contrário do que ocorreria com o diário íntimo (RAGO, 2010, p. 04).

Na presente pesquisa, para a composição do desenho metodológico da fase sistemática, a "observação etnográfica" atenta foi fundamental para que lógicas e procedimentos fossem combinados de maneira a se alinharem às realidades heterogêneas e diversas das sujeitas (MALDONADO, 2011). As particularidades de apropriação e usos da rede social *Instagram* também foram observadas e respeitadas, assim como a identificação de que as escritas podem ser ampliadas e dimensionadas em outras redes sociais, como *WhatsApp, Twitter e YouTube*, que, em alguns momentos da análise, também foram acionadas como composição do processo de observação e de análise.

Pink *et al.* (2015) acreditam que as tecnologias de mídias digitais são partes interdependentes na vida cotidiana. O que configura, segundo Hine (2015), a construção de um horizonte de análise calcado na produção de uma consciência ampla sobre as múltiplas e diversas formas de apropriação e composição de sentidos sobre/na internet.

O trabalho etnográfico deve, principalmente, nutrir-se do entrosamento entre sujeito pesquisador e sujeitos coparticipantes da investigação. Assim, a etnografia em ambiente digital decorre da percepção e da interpretação de "múltiplas formas para conhecimento e exploração, apresentando uma diversidade ontológica de análises pela aplicação dos referenciais etnográficos adaptados metodologicamente dos campos on-line" (FERRAZ, 2019, p. 64).

Ferraz (2019) utiliza o exemplo da rede social digital *Instagram* como artefato cultural e tecnológico que possibilita o entrelaçamento entre o físico e o digital, promovendo rupturas com a visão binária que separa as realidades entre *on* e *offline*. As fotografias e os vídeos produzidos e publicizados na rede social viabilizam a composição de "mapas digitais entre redes sociais" (FERRAZ, 2019, p. 65). Esse diálogo entre redes constrói um caminho de escritas, narrativas, ressignificações e representações que estreita e interconecta as experiências físicas e digitais (FERRAZ, 2019).

A seguir, cada mulher é apresentada, tendo sido produzido um quadro no qual aparecem descritos os principais conteúdos publicados na rede social por cada uma delas. Não

nos propomos a fazer um trabalho quantitativo, no sentido de que, os quadros aparecem como elementos ilustrativos e como exemplo das aproximações e das particularidades que compõem cada escrita. Categorizar ou generalizar essas publicações de modo fechado, inflexível ou buscando algum tipo de homogeneização seria irresponsável de nossa parte.

6.2.1 Sofia

> Eu nunca sofri nenhum tipo de problema ou de distinção em coletivos por pessoas de pele bem mais retinta que a minha. Exatamente porque eu só falo quando eu sei que eu tenho que falar e não me sinto incomodada em pensar que lá no futuro alguém vai apontar e falar: acho que você não é preta, porque eu sei por dentro e do conhecimento que eu tenho. [...]. O importante é como eu me reconheço. (SOFIA, 2019, Codó).

Sofia possui 27 anos, nasceu em *Codó* e migrou para a cidade de Teresina-PI para estudar arquitetura. Ao concluir os estudos, continuou na cidade para trabalhar, embora alguns membros da família continuem vivendo em sua cidade natal. No processo de *autodefinição* e de construção de consciência crítica, *Sofia* rememora os diálogos estabelecidos entre seus irmãos e amigas, os quais compuseram uma rede de apoio e de fortalecimento para que ela pudesse se autoidentificar como mulher negra.

Possui conta no *Instagram* desde 2016, e cerca de 11.500 pessoas a acompanham através desse espaço. O início de suas atividades na rede social coincide com o período em que atravessou o processo de *transição capilar*. O espaço, construído como forma de produzir sua própria autoimagem após a decisão de retomar os cabelos naturais, acaba se tornando, também, uma ferramenta que gera reconhecimento, apoio e fortalecimento de autoestima para outras mulheres.

Sofia (2019) destaca que não passou pelo processo de transição capilar sozinha. Ela conta que, na época, embora os conteúdos que ensinassem as melhores formas de cuidar e valorizar o cabelo crespo fossem escassos, buscou na internet informações sobre como realizar o processo. Suas buscas se davam especialmente em grupos no *Facebook* criados por mulheres, nos quais elas trocam experiências sobre produtos, penteados e diversas formas de cuidar do cabelo durante esse período de transição.

Alisar o cabelo não é uma atividade tão simples. O uso contínuo e constante de produtos químicos no cabelo pode provocar inúmeras reações na saúde do corpo. Em *Sofia*, num dos processos de alisamento capilar, toda a parte da frente do cabelo caiu. Foi então que ela decidiu parar de usar esses produtos e deixar o cabelo se recuperar:

> Eu tinha colocado produto químico no meu cabelo, eu perdi essa parte aqui da frente e aí eu falei pra minha irmã: nossa, eu vou parar de alisar pra ver se o cabelo se recupera, porque na verdade eu tava com medo de ficar careca. Eu já tinha usado todo tipo de alisantes, dos mais pesados aos mais leves. Quando eu fazia, eu sentia mesmo meu couro cabeludo queimar, aí eu resolvi parar e fui gostando (SOFIA, 2019, *Codó*).

As queimaduras no couro cabelo quando alisava os cabelos eram constantes, mas perder parte do cabelo foi o que a fez parar com o uso de tais produtos, motivada pelo medo de acabar ficando "careca". Os alisamentos começaram ainda na infância, quando *Sofia* tinha apenas seis anos de idade. Sua mãe, para arrumá-la para ir à escola, inicialmente recorreu ao alisamento para "abaixar" o cabelo, reduzir o volume capilar. *Sofia* acredita que não se tratava de que sua mãe não achasse seu cabelo bonito, mas porque queria deixá-lo mais "arrumado". Além disso, segundo ela, a mãe tinha que cuidar de outros dois irmãos. Não podia voltar sua atenção para apenas uma das crianças.

> Ah, antes, minha mãe não encontrava jeito de deixar o meu cabelo ok por muito tempo. Ela tinha o cabelo cacheado, só que o dela era liso-cacheado. Liso na raiz e cacheado nas pontas. E o da minha irmã também é ondulado. Então, ela sempre procurou abaixar o meu cabelo, mas não porque ela achava feio, mas era pra poder deixar arrumadinho. Ela não queria ter aquele trabalho todo de manhã. (...) Era mais prático. Até porque eram três crianças e ela não podia usar toda a atenção do mundo de manhã só para mim. E aí com 6 anos começou a relaxar o cabelo e, depois, dos 10 pra frente, foi desejo meu, foi alisamento real, da raiz até as pontas. Eu usava o cabelo bem liso. (SOFIA, 2019, *Codó*).

Onze anos foi o tempo que *Sofia* passou utilizando esse tipo de produto no cabelo. Foi por meio dessa experiência que construiu uma nova forma de percepção sobre si e sobre seu corpo. Hoje, a vivência que marcou boa parte de sua vida é refletida a partir da construção de uma consciência crítica sobre os modelos e padrões estéticos hegemônicos construídos por meio das instituições – principalmente midiáticas – e impostos para as mulheres. O cabelo é um elemento natural do corpo, mas não se refere apenas ao aspecto biológico, como acredita Kobena Mercer (1987/2020). O cabelo possui códigos que são significados e vinculados a determinadas práticas culturais. Os significados atribuídos ao cabelo são constantemente ressignificados, revisados. Para autoras como bell hooks (2005) e Nilma Lino Gomes (2002; 2003), o cabelo faz parte de um ritual de socialização, em muitos casos também relacionado ao gênero. O cuidado com o cabelo é desempenhado muitas vezes por mulheres, adultas, como mães e avós, o que se concretiza na fala de *Sofia* e de outras sujeitas comunicantes. Os momentos destinados ao cuidado com o cabelo também são marcados pelo encontro de

gerações, em que mulheres da mesma família e de diferentes idades conversam, dialogam e se fortalecem.

Na publicação abaixo, *Sofia* destaca que, durante muito tempo, acreditou e perseguiu o ideal de ter os cabelos lisos. Os comerciais, os programas de TV e as revistas de beleza demarcavam que, para ser um "mulherão", a mulher precisaria ter os cabelos lisos e loiros. No seu canal no *Youtube*, em um vídeo publicado dia 03 de julho de 2020, no qual aborda os motivos e a vivência da transição capilar[91], *Sofia* comenta que usava os cabelos lisos na infância e na adolescência porque acreditava que aquela era a única maneira de estar "arrumada".

Figura 9 – "A beleza que já existe em você"

Fonte: Publicação do *Instagram*, 2020.

[91] Vídeo disponível no canal de *Sofia Pacheco*, no *Youtube*. Pode ser acessado através do link: https://www.youtube.com/watch?v=P9AXAHG5jqA.

As questões trazidas por *Sofia* (2020)[92] são interessantes porque possibilitam inúmeros pontos de tensionamento. A narrativa televisiva, especialmente das telenovelas – ou, como já citado anteriormente neste texto, de programas como o da *Xuxa* –, configura-se um dos principais e mais potentes instrumentos que atuam na reprodução e perpetuação do ideal estético branco (MOREIRA, 2018; PONTES GOMES, 2020). Na visão de Rosane Borges (2012), as mídias audiovisual e publicitária atuam na construção e no estabelecimento de signos que constroem o outro, demarcam e hierarquizam espaços de ocupação e de atuação e posicionam os sujeitos e os temas relacionados a eles em lugares e categorias fixas e predeterminadas: à margem, fora do lugar. As imagens relacionadas às mulheres negras em alguns programas televisivos, por exemplo, ainda fazem referência aos discursos fundadores e colonizadores que moldam o imaginário coletivo sobre o que significa ser uma mulher negra (CARNEIRO, 2011; hooks, 2019; GONZALEZ, 1984). Nos meios de comunicação, principalmente televisivos, "existe uma matriz que se replica, um padrão que define o lugar do negro no sistema de representação" (BORGES, 2012, p. 188).

O processo de disciplina e normatização do corpo começa nos anos escolares da criança (GOMES, 2002; 2003). É um momento em que os olhares começam a reprovar os corpos que não se adequam ao padrão. Para as sujeitas comunicantes desta investigação, foi na escola que ocorreu o primeiro contato com atitudes e falas racistas. A escola atua na reprodução dos ideais da *branquitude* não só através do currículo, mas também e, principalmente, perpetuando e naturalizando a ideologia de um ideal racial. Sobre o processo de "educação" e controle estéticos, hooks (2005) traz para o debate a contribuição do capitalismo ocidental branco na imposição da cultura visual que valoriza, predominantemente, a estética branca. Desde crianças, as mulheres negras são educadas pelas instituições, pelos meios televisivos de comunicação e pela publicidade que a estética ocidental branca era um modelo ideal de beleza (hooks, 2005).

Outro ponto que merece atenção é quando *Sofia* escreve na publicação que se sentia "infantilizada" ao perceber que não fazia parte do padrão de beleza. Lélia Gonzalez (1984) utiliza a psicanálise como suporte para explicar a tentativa da sociedade de domesticar as pessoas negras. O processo de desumanização passa por retirar da população negra a autonomia de fala, como se ela não tivesse fala própria e, assim, precisasse "ser falada". A autora entende que há um processo de infantilização das pessoas negras, principalmente em relação às

[92] Ano em referência à data da publicação realizada no *Instagram.*

mulheres negras, construídas discursivamente sob a ideia de sujeito sem autonomia, sem voz própria.

"Abrir os olhos" é uma expressão utilizada por *Sofia* para relatar seu processo de tomada de consciência crítica diante dessas situações de opressão e dominação. Quando reconhece que o padrão estético produzido socialmente é criado pelas instituições para propagar a dominação colonial ocidental, reconhece que seu cabelo carrega história, memórias e tem uma estética própria.

Esse é o fio condutor da construção comunicacional de suas publicações: confrontar modelos, propor reconhecimento, incitar a valorização da autoestima de outras mulheres, fazê-las perceber que não são destituídas de beleza por não se enquadrarem em um padrão de *branquitude*. Dessa forma, ela estimula que essas mulheres reconheçam as diversas formas e os diversos significados do que é ser belo.

Silva de Souza (2018), quando desenvolveu um trabalho sobre as vozes/narrativas de mulheres negras no *Youtube*, pontuou a importância da criação de espaços para que essas sujeitas pudessem olhar para si narrando suas histórias a partir de suas próprias perspectivas. Para ela, muito mais que um espaço de produção e de troca, o *Youtube* acaba se tornando uma ferramenta de construção identitária e de integração/participação cultural.

Falar e escrever a partir da condição de ser mulher negra é um ato de resistência política. O processo de autoria de mulheres negras coloca em evidência novas narrativas, nas quais se reivindica e se disputa o lugar de sujeito do discurso. É assim que *Sofia* (2019) entende e identifica que estar e aparecer imageticamente no *Instagram* é um símbolo de resistência:

> Eu acho que a gente é como *se fosse uma massa. Foi pingando no país inteiro e agora está crescendo*. Por mais que eu tenha um alcance mínimo, por exemplo, eu tô fazendo a mesma revolução que ela tá fazendo [se referindo a celebridades como a atriz Taís Araújo, que constrói um importante movimento de auto-definição e valorização de mulheres negras]. *Eu tô causando aqui, no meu pontinho, e ela tá lá. E mais pessoas vão conhecendo mais sobre esse assunto. Enfim, é resistência porque de certa forma quando eu comecei, eu fui referência para muita menina que tinha a pele mais escura que a minha, que tinha o cabelo mais crespo* (SOFIA, 2019, CODÓ, grifos meus).

A revolução que *Sofia* acredita estar fazendo significa que, mesmo com poucos recursos e aprendendo diariamente sobre a melhor maneira de debater e comunicar temas que fazem parte do cotidiano de mulheres negras, ela já se tornou referência para muitas outras mulheres, estabelecendo um processo de contínuo ensino-aprendizagem.

Para compor a fase sistemática desta investigação, acompanhamos as publicações compartilhadas no perfil de *Instagram* de *Sofia* de janeiro a dezembro de 2019 e de janeiro a agosto de 2020. Ao todo, 159 publicações compuseram o demonstrativo exposto no Quadro 3, o qual não tem a finalidade de quantificar as publicações, mas servir como elemento ilustrativo das principais temáticas debatidas pela sujeita na rede social. Sendo assim, nos ajuda a construir análises e interpretações diante dos conteúdos com maior prevalência.

Quadro 3 – Média de publicações no I*nstagram* de *Sofia*

Temas	**Média de publicações** Período sistematizado: **janeiro 2019** a **agosto de 2020**
Beleza	29 publicações
Cabelo	82 publicações
Aceitação do corpo natural	6 publicações
Autoestima/[auto]aceitação	34 publicações
Realizações/ conquistas pessoais	8 publicações
Total:	**159** publicações

Fonte: Elaborado pela autora.

Como vemos no Quadro 3, a maior parte das publicações está relacionada a cuidados com o cabelo. Em seguida, vêm publicações sobre autoestima e autoaceitação, beleza, realizações/conquistas pessoais e aceitação do corpo natural. Durante o processo de construção do quadro, identificamos que as publicações discorrem sobre temáticas que se interseccionam. Como *Sofia* (2019) nos relatou em entrevista, a autoaceitação capilar está intimamente ligada à construção de outras formas e noções de beleza, importante para o processo de construção da autoestima, da autoaceitação e da afirmação racial positiva.

As publicações que colocam a reflexão sobre o corpo em evidência também acompanham essa lógica, pois trazem considerações sobre modelos, normas, lógicas e padrões corporais criados e impostos para as mulheres negras. O corpo natural compõe essas publicações como um símbolo de confronto e resistência aos padrões. Aceitar o corpo natural também é político, pois é um ato que rompe com a lógica de que só os corpos padrão podem aparecer, ser visualizados e compreendidos como bonitos.

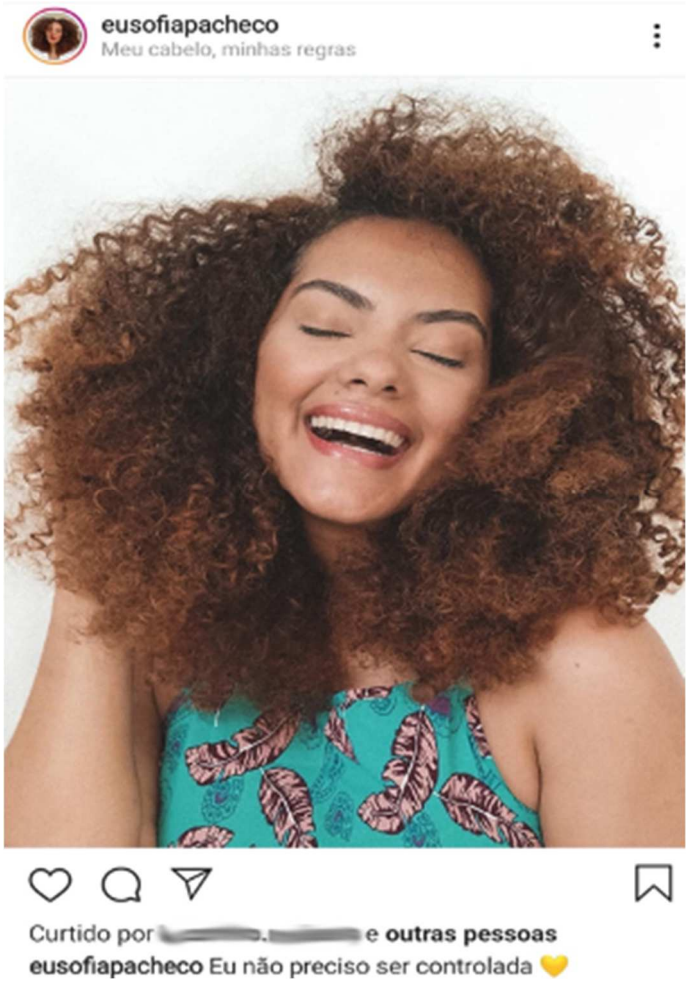
O corpo controlado cede espaço para o corpo que se quer livre, para o cabelo que não é mais vítima de artifícios para se adequar a uma lógica colonial e ocidental imposta. É assim que as publicações de *Sofia* carregam consigo a composição de fotos, em performance, que retratam uma mulher feliz, sorridente, com os cabelos sem definição, soltos e livres. Na

publicação ilustrada na Figura 10, por exemplo, ela aparece com os cabelos soltos, os olhos fechados, um sorriso aberto e na legenda vem a afirmação: *"Eu não preciso ser controlada"*.

Outro elemento interessante na publicação é que, no local tradicionalmente destinado ao uso da localização de GPS no *Instagram*, acima da postagem, *Sofia* escreve: "meus cabelos, minhas regras". Assim, ela localiza o cabelo como um elemento ético-político, [auto]situa o cabelo no lugar onde acredita que ele deva estar e não onde é constantemente e tradicionalmente colocado. O cabelo é utilizado por *Sofia* para questionar o controle sobre os corpos negros. Ao dizer que "não precisa ser controlada", ela cria suas próprias regras sobre como lida, interpreta e assume a sua estética. Desenvolve uma tentativa de subversão do controle e da vigilância dos sistemas de poder coloniais.

Na foto, os cabelos soltos e volumosos e o largo sorriso compõem uma performance que permite "pensar o cabelo como prática social" (COSTA DE PAULA, 2012, p. 01). O cabelo como "local de transgressões e produções de novas rotas racializadas" (COSTA DE PAULA, 2012, p. 01).

Figura 10 – "Eu não preciso ser controlada"



Fonte: Publicação do *Instagram,* 2019.

Historicamente, as imagens foram cunhadas, produzidas e propagadas para exercerem controle sobre as mulheres negras. As imagens controladoras, da forma como são interpretadas por Collins (2019), mais que estereótipos, funcionam como mecanismos que desumanizam e constroem as demandas das mulheres negras como problema social. Assim, sustentam e fundamentam discursos que culpam e atribuem a situação de pobreza e/ou de vulnerabilidade social a determinadas atitudes dessas mulheres.

Sofia (2020), ao reivindicar que não precisa ser controlada, demarca resistência frente às construções que classificam, marginalizam, segregam e controlam os corpos das mulheres negras. A lógica de controle também é rompida por Sofia quando ela utiliza suas redes sociais digitais para enaltecer e sobressaltar a beleza das mulheres negras por meio do protagonismo feminino. Em seus perfis no *Instagram* e no *Youtube*, ela ressalta e destaca que aqueles canais são articulados a partir desse fundamento comunicacional e de escrita.

Figura 11 – Reprodução das descrições do perfil do *Instagram* e do canal do *YouTube* de *Sofia*

Fonte: *Instagram* e canal do *YouTube* de *Sofia*, 2020.

Embora apresente grande desenvoltura e autonomia comunicativa para narrar, escrever e compartilhar a sabedoria que foi adquirindo no decorrer do tempo, *Sofia* (2019) ressalta que ainda é acompanhada de algumas inseguranças, mesmo que seja para falar sobre assuntos que atravessem e componham sua experiência vivida.

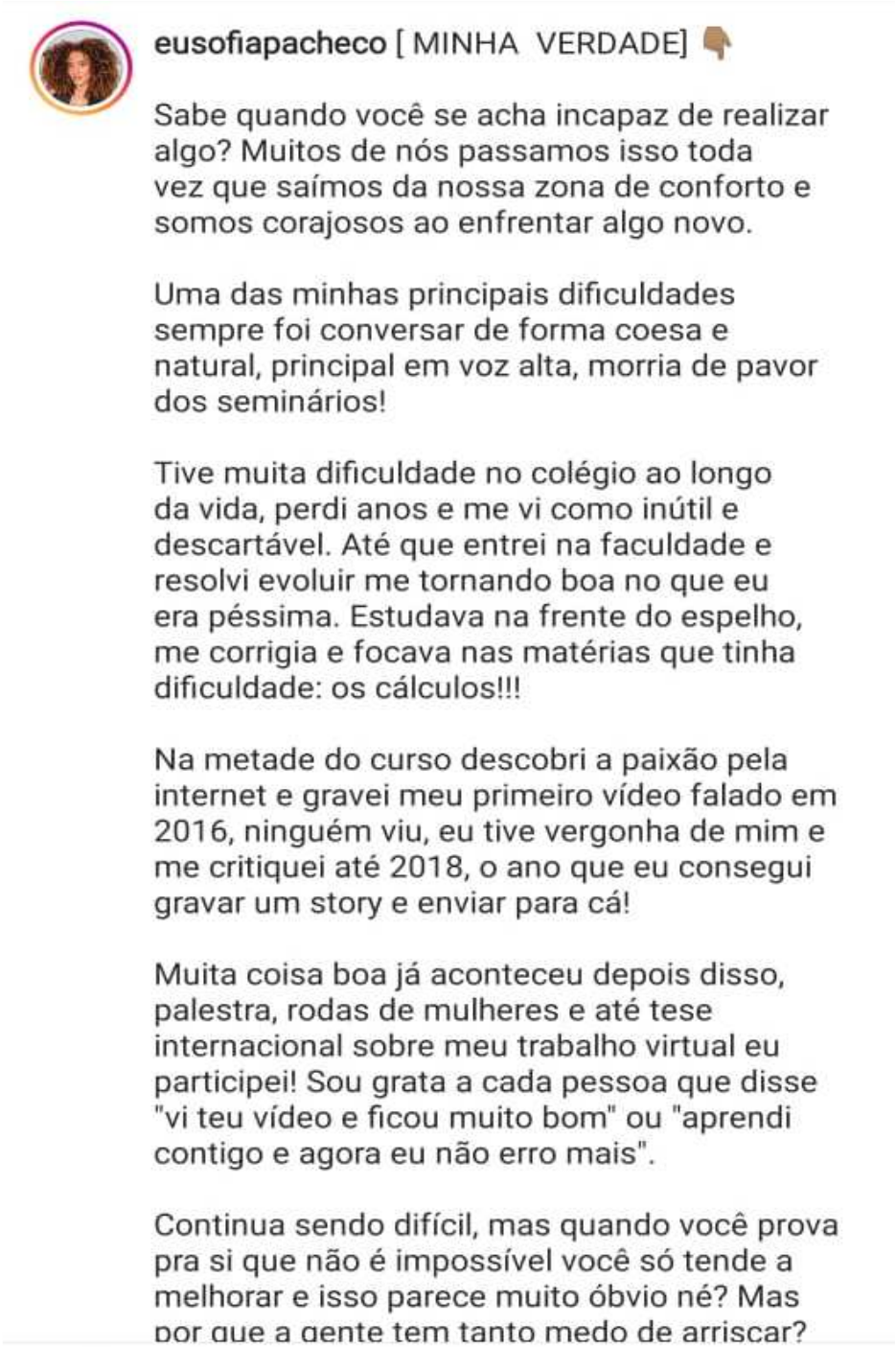
> Elas [em referência às mulheres que a seguem no *Instagram*] até sugeriram para eu começar a falar sobre autoestima em vídeo, porque as pessoas estão cada vez mais pedindo vídeos e estão lendo cada vez menos as legendas. Antes, esse assunto era meio que só legenda com foto e tal. Mas agora elas querem ver vídeos. Só que eu ainda não fiz. Ainda tô me preparando para falar sobre esse assunto (SOFIA, 2019, *Codó)*.

Durante entrevista, *Sofia* (2019) destacou que falar sobre, por exemplo, a experiência da transição capilar em uma conversa informal é muito natural para ela. Agora, quando o assunto é gravar um vídeo em cima de um *script*[93], ela ainda não se sente tão preparada. No relato anterior, além de ressaltar a insegurança que ainda a acompanha em relação a gravar vídeos falando sobre determinados assuntos, *Sofia* ressalta que o produto audiovisual acaba constituindo a preferência das mulheres que a acompanham. As fotos com legenda já não são tão acessíveis quanto eram quando começou a abordar suas experiências na rede social. As preferências midiáticas do público fazem com que as experimentações midiáticas e comunicacionais das sujeitas sejam ampliadas, aprofundadas, direcionadas.

Mesmo para mulheres como *Sofia* – que já estão nas redes sociais há muito tempo, participam de eventos como palestrantes e desenvolveram especialização no conteúdo que produzem –, ainda é um desafio falar para muitas pessoas, colocar-se num espaço de protagonismo de fala.

Figura 12 – Reflexões sobre si

[93] Roteiro para a gravação de um vídeo ou entrevista. Apresenta o esquema dos assuntos que serão debatidos.



Fonte: Publicação do I*nstagram*, 2019.

A publicação trazida na Figura 12, sob o título “Minha verdade”, é uma carta aberta sobre si, em que *Sofia* escreve, reflete e debate sobre a dificuldade, o medo e a insegurança em relação ao desenvolvimento de uma “conversa de forma coesa e natural, principalmente em voz alta”. A insegurança é carregada do sentimento de ser “inútil e descartável”. O receio de falar para muitas pessoas, de estar no centro e de ocupar um espaço de protagonismo é relatado na

fala de muitas mulheres negras[94], principalmente quando refletem que o espaço de visibilidade e de protagonismo sempre lhes foi negado. Ao criar um espaço para reproduzir sua fala, suas vivências e escritas de si, *Sofia* provoca ruptura no medo que lhe foi imposto e desenvolve uma luta contínua e constante para que sua voz possa ser ouvida, para que sua fala demarque um lugar de sujeita no discurso. Hoje, identifica que a sua voz torna visíveis e amplifica múltiplas outras vozes. Usa seu espaço e a visibilidade que alcançou para construir caminhos de inspiração para outras mulheres. Reconhece que ainda continua sendo difícil erguer a sua voz, mas que já avançou e saiu diversas vezes da zona de conforto.

Collins (2019, p.181) defende que "o silêncio não deve ser interpretado como submissão". Quando *Sofia* (2019) destaca processos vividos em que pode "erguer a voz" como uma mulher negra, ressalta principalmente os espaços constituídos por "palestras e rodas de mulheres". As rodas de conversa se constituem, como interpretam *Sofia*, *Larissa*, *Dai Sombra* e *Mariana*, por exemplo, como espaços de fortalecimento, construção, enfrentamento e compartilhamento de estratégias políticas, de partilha de experiências e de vivências.

Esses processos de articulação desenvolvidos por mulheres permitiram que *Sofia* pudesse refletir, problematizar e situar a fala como ferramenta de enfrentamento contra os sistemas de dominação. Certeau (1994, p. 100) entende que a "fala" é também uma "ferramenta tática" na elaboração e na disputa de espaços de poder. A fala inscreve o "eu" no discurso, demarca uma existência no tempo presente, ao mesmo tempo em que possibilita a construção de um "tipo específico de saber que decorre da construção de um lugar para si" (CERTEAU, 1994, p. 100). Essas atividades permitiram a troca e o compartilhamento coletivo de consciências, diálogos e apoio mútuo, além de terem se constituído como espaços de fortalecimento para que *Sofia* provocasse rupturas com o processo de privilégio hegemônico da fala. Assim, a "consciência" da dimensão de ser mulher negra e de todos os sistemas de opressão que a circundam permanecia ali como "a única esfera de liberdade possível" (COLLINS, 2019, p. 181).

A forma afetiva com a qual *Sofia* rompe, aos poucos, com as fronteiras do falar é construída através da "ética do amor" (hooks, 2019) e da "responsabilidade social" (COLLINS, 2019). Assim, as publicações são escritas sob processos reflexivos de si e questionam e estimulam a participação, o depoimento e a troca de experiências com as mulheres que a seguem.

---

[94] Em referência ao que nos foi contado/refletido durante as entrevistas exploratórias ou da fase sistemática; também em referência ao que fora narrado por algumas mulheres negras em Teresina e em Barcelona, nas atividades em que abordavam a condição de ser mulher negra em cada um desses espaços.

As publicações em que *Sofia* escreve sobre suas experiências cotidianas também são as que mais geram envolvimento por parte das mulheres. Esse tipo de conteúdo se constitui como um fio que permite a interação/compartilhamento de memórias, vivências e experiências entre ela e as mulheres que a acompanham no *Instagram*:

> As publicações que têm maior envolvimento são aquelas em que você fala de alguma dor, alguma dificuldade que você tem. Depois que eu conto minha dificuldade e eu pergunto para você qual é a sua dificuldade. Então, isso faz com que elas interajam comigo. (SOFIA, 2019, *Codó*).

Mais do que ensinar ou reproduzir modelos que acabariam se tornando padrões, *Sofia* busca falar e ouvir, direcionar a fala para um sentido ético-político de emancipação e liberdade, não só em nível individual. Constrói, por meio do *Instagram*, um espaço para contar a sua experiência através de reflexões e, a partir disso, estimular a fala de outras mulheres.

Figura 13 – Interação sobre autoestima com seguidores

Fonte: Publicação no *Instagram*, 2020.

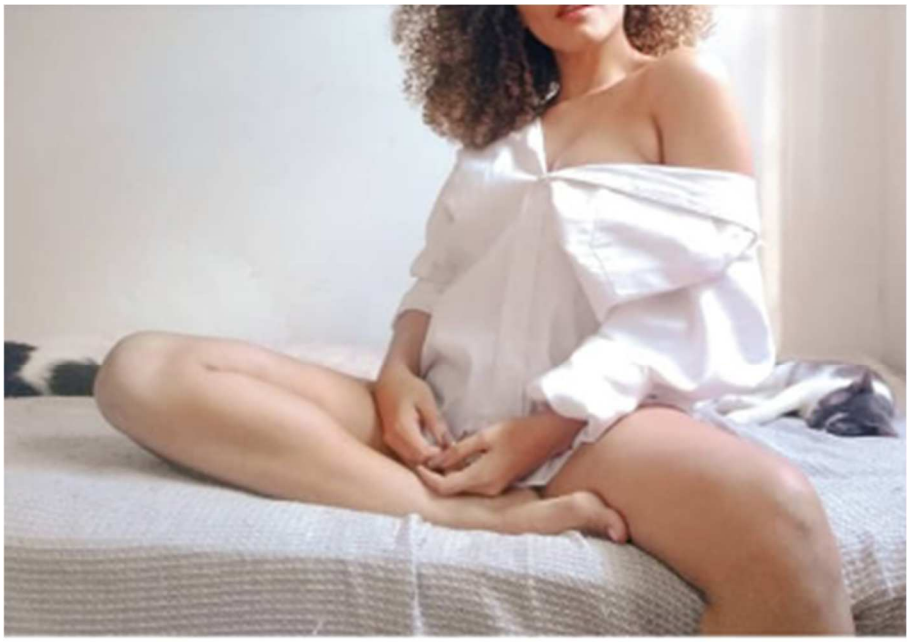
O *Instagram* acaba se constituindo como um espaço para fortalecimento, troca, diálogo e debate coletivo, como podemos perceber na publicação em destaque na Figura 13. Ao falar sobre autoestima, *Sofia* escreve na primeira pessoa do plural, como se conclamasse outras mulheres para a reflexão. Ela ressalta que acredita no debate em que as múltiplas vozes possam ser ampliadas e ouvidas em equilíbrio, em que cada mulher pode falar a partir da sua vivência. É assim que ela analisa sua postura quando participa de rodas de conversa de fortalecimento e articulação com outras mulheres:

> Então, o que acontece, quando a gente vai falar, eu só vou até onde eu vivencio. Aí eu não chego a pisar na fala da outra. Eu dou a oportunidade para a outra falar. Eu não posso falar de discriminação dentro da vida privilegiada que eu tive. Eu não posso falar de cotista se eu tive acesso a todas as coisas. A pessoa negra e a mulher negra já está no semblante dela que ela vai ser discriminada, né?! Na cabeça dela, às vezes, ela nem chega a entrar em lojas porque ela sabe que vai ser travada. (SOFIA, 2019, *Codó)*.

Falar até onde sua experiência vai é uma postura assumida pela sujeita. Embora identifique que sua situação de classe e o fato de ser uma mulher negra de pele clara sejam fatores que, possivelmente, fizeram com que sofresse menos preconceitos, problematiza que muitas mulheres negras são diariamente discriminadas, vigiadas e situadas em lugares subalternos. É na compreensão de que as opressões se interseccionam e que tem efeitos distintos para cada mulher que *Sofia* interpreta que só pode falar sobre a experiência da negritude a partir do contexto em que está situada, não de outros.

Na publicação explanada na Figura 14, o texto traz uma reflexão sobre o *autocuidado* como ferramenta potente no processo de passar a se enxergar sob outras perspectivas. A política de cuidar de si é um instrumento de poder e de agenciamento político que não só confronta os padrões, as normas e as lógicas instituídas, mas também provoca fissuras na construção colonizadora do poder, do ser e do saber. Confronta as lógicas capitalistas que compreendem os corpos unicamente como instrumentos de trabalho e de consumo:

Figura 14 – Foto e legenda com reflexão sobre autoestima.



Curtido por [redacted] e **outras pessoas**

eusofiapacheco Quando me falavam sobre **autoestima** eu achava um negócio complicado demais. Como que eu ia me achar a pessoa mais bonita do mundo ou como conseguira me amar incondicionalmente assim do nada? Mas foi no autocuidado, na paciência comigo mesma que eu entendi que amor próprio não se tratava sobre se achar a pessoa mais incrível do mundo, mas admirar e estar confortável com quem você é. É olhar pra você com mais carinho e curtir cada pedacinho teu. É entender que você é a sua casa. O seu lar, e que a gente não precisa viver numa competição louca que as vezes só existe na nossa cabeça. É conseguir entender que é bom viver nessa casinha que se chama você { E isso também não significa estar 100% bem o tempo todo, é um caminhozinho que a gente vai traçando e evoluindo a cada dia}. **Como anda sua autoestima hoje e o que voce faz por ela ?**

Fonte: Publicação no *Instagram*, 2019.

As reflexões e as interpretações que inscrevem o corpo como intimamente ligado ao espírito e ao conhecimento permitem que novos e outros saberes sobre o corpo possam provocar resistência e criar poder para falar do corpo em primeira pessoa. O corpo é, então, escrito como espaço da intelectualidade, da produção de agência de sujeito, da construção do poder. Nas publicações de *Sofia*, o corpo não aparece como um produto ou um objeto estético, mas como

tecnologia de construção de saberes e poderes sobre si (GOMES, 2017). A consciência produz conhecimento sobre a autoestima, compreendida e significada como algo que vai muito além da beleza física. Também revela a potência do corpo como construtor de saberes e de conhecimento (GOMES, 2017). O corpo e a consciência, juntos, atuam na formação de sujeitas livres, libertas e políticas (hooks, 2019).

No período de observação sistemática, *Sofia* realizou seis publicações compostas de foto e legenda com reflexão sobre o poder da aceitação do corpo natural. A presença do corpo nas publicações é uma máxima. Escrever sobre si, numa totalidade, envolve protagonizar, expor e refletir sobre o corpo, principalmente quando se parte para uma mirada sobre ele a partir de outras dimensões, de outras estéticas ético-políticas e enquadramentos possíveis.

"Exótica, esquisita, excêntrica, diferente, respeite". Essas são algumas palavras que *Sofia* utiliza na publicação trazida na Figura 15 para gerar reflexão sobre as classificações e as conceituações coloniais e ocidentais do "belo". As palavras usadas por ela são palavras comumente ouvidas por mulheres negras sobre suas belezas, sobre seus corpos. O exótico, no julgamento colonizador da beleza, representa tudo o que está distante do modelo estético branco, tudo o que foge à normatividade.

Figura 15 – Reflexão sobre dimensões da beleza

Fonte: Publicação no *Instagram,* 2020.

Quanto mais o tom de pele da mulher negra se distancia de um suposto padrão branco, mais ela é segregada, excluída, marginalizada. A publicação de *Sofia* traduz questionamentos que foram expostos nas falas de *Hiandara* e *Yanca*, por exemplo, que, por terem o tom de pele escuro, são constantemente classificadas como exóticas e têm seus corpos situados como fora do lugar da beleza estética. As classificações coloniais são acompanhadas da reflexão sobre a necessidade de construir novos ideais estéticos, que valorizem o respeito a cada corpo, a cada componente étnico, estético e identitário.

As classificações dos corpos negros são problematizadas, ainda, a partir do ideal estético de mestiçagem propagado nacionalmente, tendo em vista que os relacionamentos interpessoais e o mercado de trabalho ajudam a estruturar o racismo:

> No seriado que eu tava assistindo, chamado *Cara Gente Branca*, tinha um discurso entre as amigas: a menina de pele mais escura ela não consegue namorado com a mesma facilidade que a amiga de pele mais clara, que é uma Thaís Araújo. A Thaís Araújo é negra, mas dentro da mestiçagem do nosso país, ela é aceita na tv, diferente de outras atrizes de pele mais escura, que não foram. (SOFIA, 2019, *Codó*).

A "estratégia de coalizão" (COLLINS, 2019) e de resistência política que *Sofia* assume nas publicações no *Instagram* demarca também um processo de descolonização do corpo, resultando na produção de "saberes estético-corpóreos" (GOMES, 2017, p. 75). Assim, evidencia formas alternativas e contestatórias de "poder-saber" (MIÑOSO, 2014). *Poder-saber* por que o que é publicado através do *Instagram* sugere a produção de *cidadania comunicativa* de mulheres que tiveram suas vozes silenciadas, seus corpos vulnerabilizados e marginalizados. O saber gerado através do corpo negro permite sua ressignificação. Controi-se sobre ele consciência racial positiva, "afirmativa e identitária". (GOMES, 2017, p. 99).

A maneira encontrada por *Sofia* para comunicar, compartilhar e divulgar os saberes aprendidos e apreendidos sobre o corpo é através da produção de vídeo-tutoriais – material audiovisual que ela mesma produz, filma e edita.

> Quando eu tinha tempo, eu tentava postar pelo menos uma vez no dia. Eu sempre tô perguntando para as meninas o que elas desejam ver. O conteúdo basicamente é o que elas desejam ver naquele determinado momento. Eu pego as sugestões delas e faço uma listinha. Às vezes, são coisas fáceis que eu posso responder nos stories que eu tento responder alguns segundos ou em pelo menos 1 minuto. Aí eu respondo lá. Senão, eu transformo. Uma coisa que eu preciso sentar pra escrever e tal, eu coloco como foto e posto na legenda o texto. E no vídeo é realmente didático, ensinando o que elas querem aprender. Eu tento pensar como é que vou ensinar a elas de uma forma mais fácil possível e aí eu gravo pra ir pro IGTV (SOFIA, 2019, *Codó*).

A didática pensada e articulada como elemento fundamental para a prática comunicativa significa que a experiência da sujeita é narrada por ela a partir de outras formas de relato e de compartilhamento de informação, pensadas para além da estrutura comunicacional dominante. As experiências, portanto, são relatadas de modo que se aproximem das realidades de outras sujeitas, ainda que em contextos diferenciados. O esforço de *Sofia* para desenvolver uma comunicação eficaz, didática e que possibilite reconhecimento por parte de outras mulheres se aproxima do que hooks (2019, p. 38) nomeia como o estabelecimento de "uma voz libertadora". Essa voz demarca o "deslocamento de objeto para sujeito" (hooks, 2019, p. 38).

À medida que a construção de "saberes estético-corpóreos" (GOMES, 2017) permite novas escritas e novas narrativas sobre a autoconstituição de si, possibilita também o abandono da construção de si imposta pelo olhar do outro, que situa esse corpo como objeto. Ao reivindicar e ocupar o lugar de sujeito do discurso, o sujeito o faz pela constituição de uma "voz libertadora" (hooks, 2019, p. 38), uma forma de comunicar que pode promover rupturas com os pressupostos e os lugares situacionais impostos pela colonização. Constrói uma comunicação de reconhecimento e mobilização que aciona outras sujeitas e outras realidades para a narrativa. É assim que, mesmo sendo uma mulher negra de pele clara, *Sofia* analisa que muitas mulheres se reconhecem em suas publicações no *Instagram*, inclusive mulheres negras de pele escura: "*Já me chamaram de falsa negra, negra clara*, mas mesmo assim eu me sinto responsável por essas pessoas que eu cativo perto de mim, que são até negras de peles retintas, com cabelo crespo" (SOFIA, 2019, grifos meus).

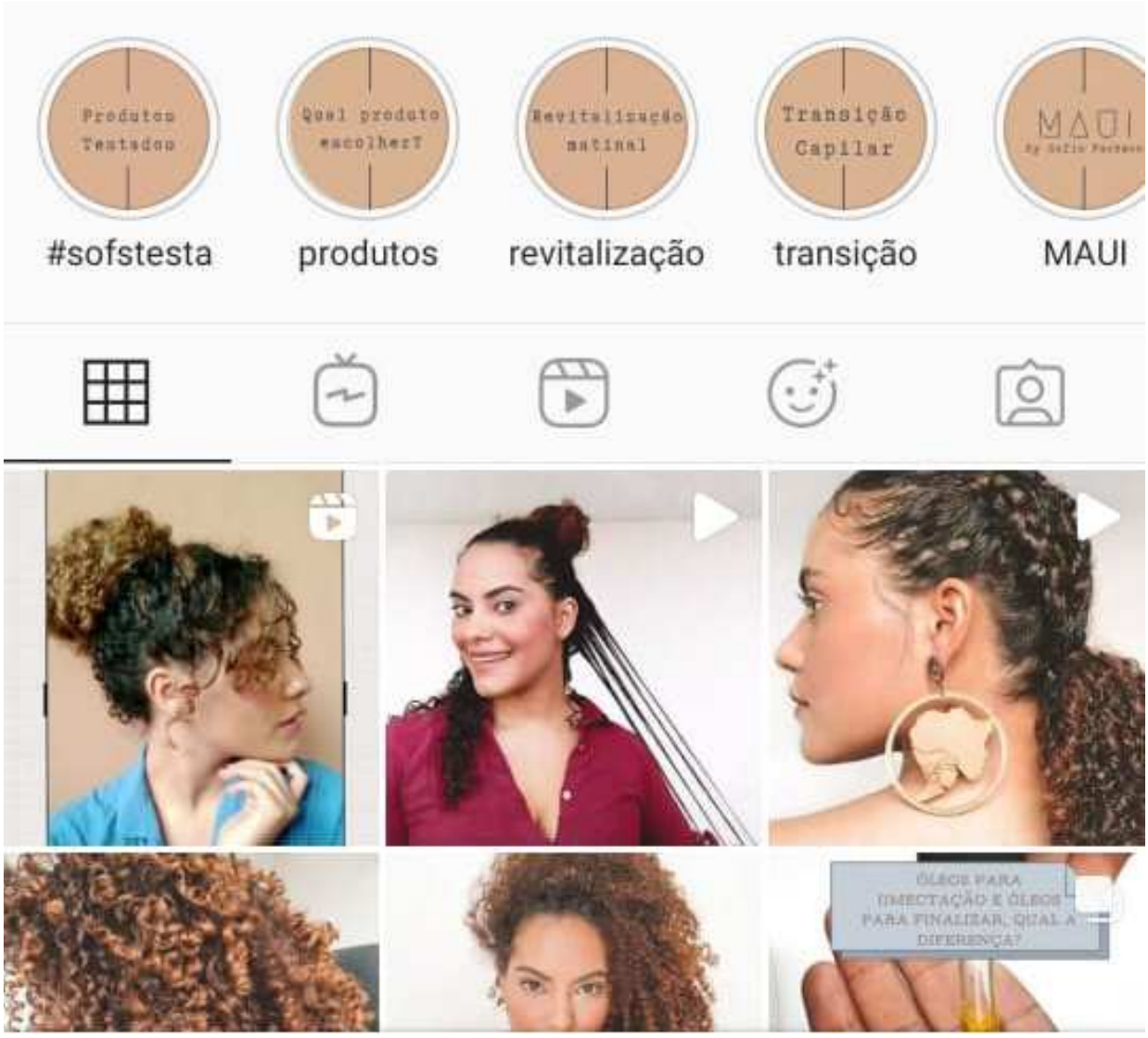
Os tutoriais em vídeo, segundo *Sofia* (2019), são produzidos de acordo com o conteúdo que as mulheres que a seguem na rede social pedem. Ela descreve os vídeos como "didáticos", com conteúdos pensados para promover conhecimento e troca de saberes sobre o cabelo e ocorpo. Neles, ela realiza um passo a passo, seja de como fazer penteados que valorizem os cabelos crespos e cacheados, seja ensinando a usar produtos caseiros e de baixo custo para fazer produtos capilares para hidratar e nutrir os cabelos.

Freire (1995) e hooks (2019) refletem sobre o papel crucial da comunicação na existência dos sujeitos. Os autores acreditam na importância do diálogo na construção de estratégias para "erguer a voz", para se fazer entender. No caso de *Sofia*, a comunicação e a tecnologia são acionadas a serviço da "dialogicidade" (FREIRE, 1995; 2017) na construção de ferramentas para o desenvolvimento de uma comunicação didática que gere reconhecimento e identificação e que seja acessível para a heterogeneidade de mulheres/homens que a

acompanham na rede social. Todo esse processo construído por *Sofia* é educomunicativo – resulta de elaborações tecnológicas, comunicacionais e educacionais para melhor direcionar, visibilizar e potencializar sua fala, seu conteúdo fabricado e compartilhado no *Instagram*.

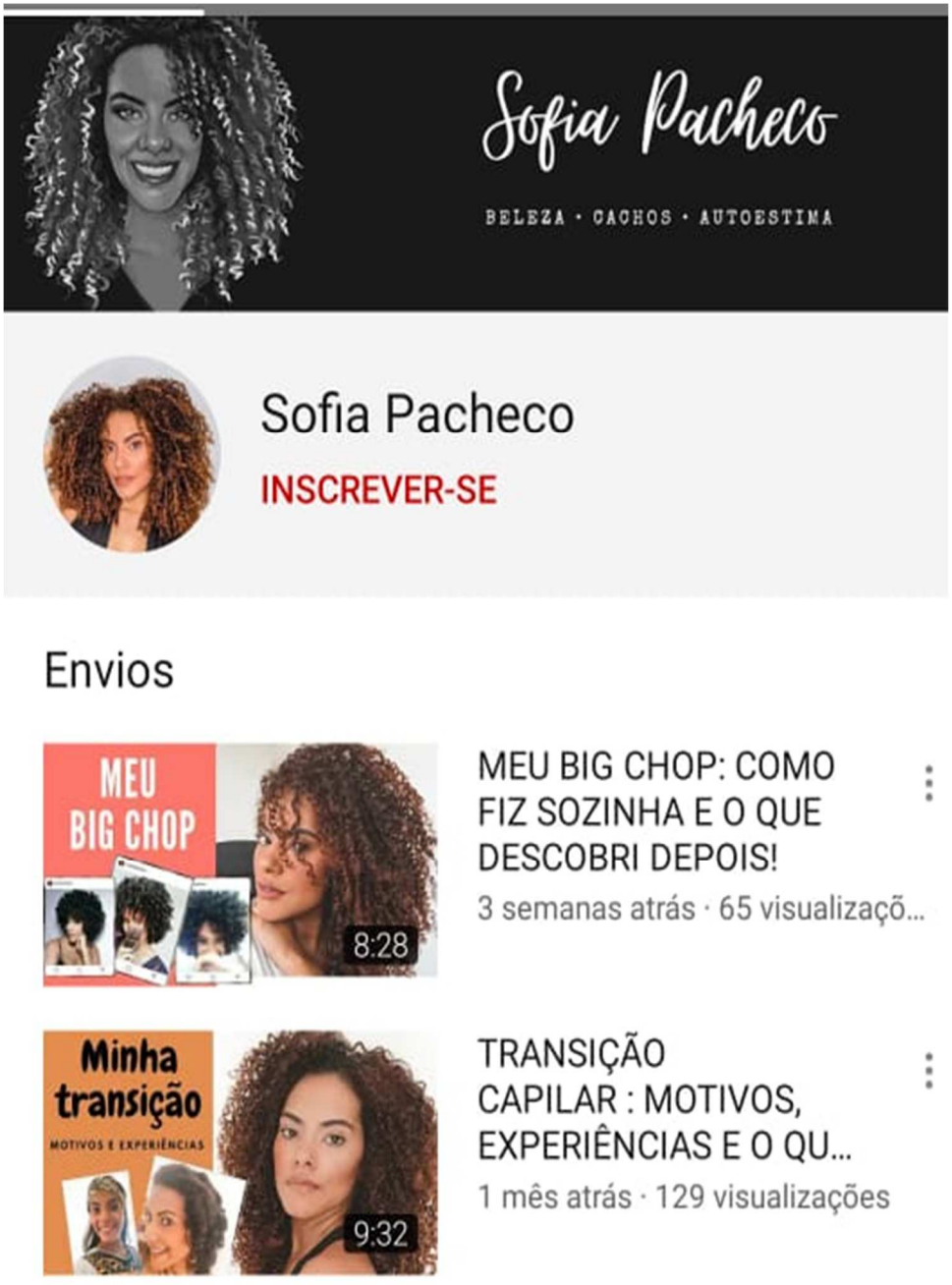
Nas Figuras 16, 17 e 18, podemos observar os conteúdos em vídeo-tutoriais publicados por *Sofia* nas redes sociais digitais. Na plataforma *YouTube*, os vídeos possuem, em geral, até 10 minutos e são usados para compartilhar um pouco mais sobre as experiências de autocuidado com o corpo e o cabelo. Já no *Instagram*, os vídeos são mais curtos, tendo até 5 minutos. Em sua maioria, esses vídeo-tutoriais são acompanhados de legendas com um passo a passo sobre o que é ensinado.

Figura 16 – Print com imagem dos vídeo-tutoriais



Fonte: Publicação no *Instagram*, 2020.

Figura 17 – Print canal de *Sofia* no *YouTube*



Fonte: Canal de *Sofia* no *YouTube*

Figura 18 – Print de tutorial sobre volume e definição capilar

Fonte: Publicação no *Instagram*, 2020.

Em confronto ao poder opressor, Mercer (1987/ 2020) entende que assumir o cabelo e estilos estéticos afro é um movimento de tomada de consciência política dos sujeitos a partir do momento em que passam a "dar prioridade al individuo por encima de la sociedad e ignorar la dialéctica mediada y con frecuencia contradictoria que existe entre ambos" (MERCER, 1987/

2020, p. 62-63). A resistência através da valorização do cabelo e do corpo negros se assume, pois, como tática fundamental para combater *imagens de controle* (COLLINS, 2019) e significantes históricos negativos sobre as negritudes.

Além de desenvolver escritas sobre sua experiência como mulher negra e criar conteúdos comunicacionais voltados para a valorização da negritude, *Sofia* (2020), recentemente, com a ajuda da amiga *Hiandara*, criou um filtro do *Instagram* voltado para valorizar a beleza de pessoas negras, o *"MARAVINEGRA"*.

Figura 19 – Divulgação do filtro criado para pessoas negras, o "Maravinegra"

Fonte: Publicação no *Instagram*, 2020.

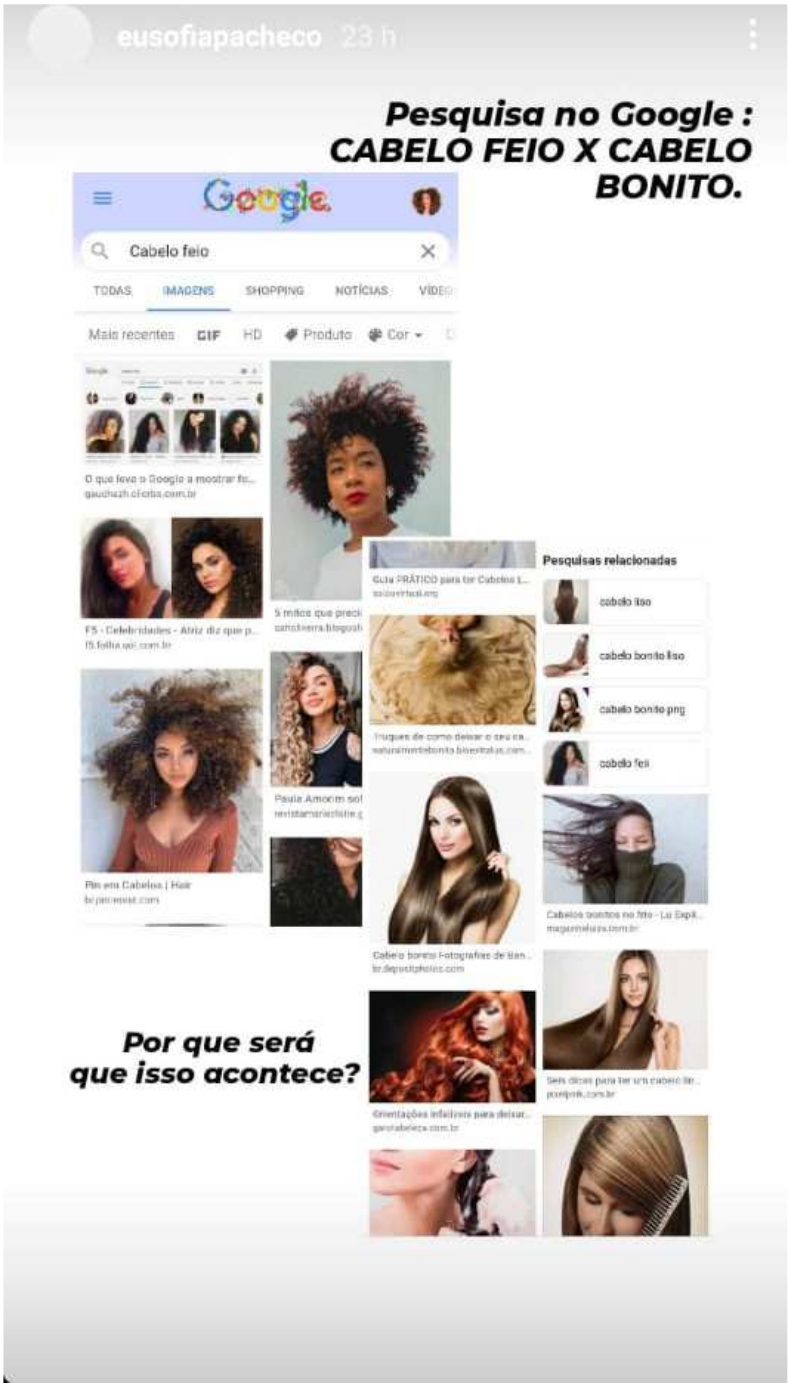
Na publicação, *Sofia* (2020) celebra a ultrapassagem de 100 mil impressões do filtro, destacando que ele pode ser usado para "*compartilhar histórias felizes*" sobre mulheres negras. A atitude desenvolvida por *Sofia* parte de um desejo descrito na publicação de poder contar com um filtro que "não estourasse" e que "realçasse nossos vários tons". Isso se justifica pelo fato de que, no *Instagram*, boa parte dos filtros são pensados para enaltecer traços estéticos brancos, de modo que a iniciativa de *Sofia* se configura como uma atitude de resistência ético-estético-política feira por meio da comunicação. A autonomia comunicativa das sujeitas é acionada como ferramenta de combate e resistência a padrões estéticos. Ao se apoderarem das ferramentas que enquadram e homogeneízam esses padrões, as mulheres utilizam as táticas do opressor como ferramentas de resistência e existência na e pela comunicação (MOURA, 1994, BORGES, 2020).

Assim como já abordamos neste texto, os algoritmos de redes sociais reproduzem os preconceitos sociais, e ferramentas como filtros do *Instagram* apresentam majoritariamente um modelo estético ligado à *branquitude*. "'Máscaras brancas': filtro para embranquecer fotos abala autoestima negra"[95] é o título de uma matéria publicada no ano passado no site UOL, a qual traz relatos de experiências de jovens negros, homens e mulheres, sobre usos de recursos fotográficos na tentativa de embranquecer traços da negritude. Os recursos utilizados possibilitavam o afinamento do nariz, a diminuição de lábios e o clareamento do tom de pele. Os jovens relatam que buscar se aproximar de um ideal estético branco representava sofrer menos violências estéticas, já que nossa sociedade sustenta e perpetua a ideia de que negritude e beleza são antagônicas (GERALDO, 2019).

Na tentativa de problematizar e refletir sobre o funcionamento das lógicas algorítmicas na reprodução do racismo, *Sofia* realizou uma busca no *Google* com as expressões "cabelo feio" e "cabelo bonito". O resultado das buscas mostrou que a primeira expressão resultava em imagens de mulheres negras com os cabelos crespos, e a segunda mostrava mulheres brancas com cabelos lisos e loiros. Junto aos resultados da busca, Sofia compartilha a seguinte pergunta: "Por que será que isso acontece?", mobilizando, acreditamos, a possibilidade de gerar um debate sobre como os algoritmos ajudam na reprodução dos estereótipos e preconceitos raciais.

[95]GERALDO, Nathália. Máscaras brancas": filtro para embranquecer fotos abala autoestima negra" In **UOL**, 11/10/2019. Às 04h. Disponível em: https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/10/11/como-usar-filtro-para-tentar-ficar-branco-afetou-autoestima-negra-relatos.htm. Acessado em: 22 de agosto de 2020. Às 21h55.

Figura 20 – Problematização sobre o racismo algorítmico



Fonte: *stories* do *Instagram*, 2020.

As publicações realizadas por *Sofia* com reflexões sobre a lógica de funcionamento dos algoritmos representam exemplos concretos do que discutimos no capítulo sobre cidadania comunicativa a partir dos estudos de Tarcísio Silva (2020). Operadas por pessoas, as máquinas reproduzem a estrutura e as normas sociais, conferindo vantagens estruturais à hegemonia branca. Ajudam a perpetuar violências e estereótipos racistas e a legitimar as representações

negativas sobre a população negra, além de funcionarem como potentes ferramentas para o controle e a vigilância estatais sobre os corpos negros (SILVA, 2020).

Tanto as publicações que refletem e debatem sobre a lógica algorítmica como as publicações que ensinam sobre usos de artefatos tecnológicos para melhor transmitir e construir mensagens, acreditamos, nos apoiando nas ideias de hooks (2020, p. 97), que são "nuevas vías para transmitir los mensajes de la lucha de liberación negra, nuevas formas de hablar del racismo y demás políticas de dominación".

A composição das publicações de *Sofia* também passa pela utilização constante da ferramenta *stories*. No *Instagram*, a função é alimentada por fotografias, textos, vídeos e demais conteúdos que ficam no ar pelo período de 24 horas. Cotidianamente, a ferramenta é usada por *Sofia* para gravar vídeos rápidos, chamar a atenção para publicações recentes, refletir e problematizar sobre discussões factuais que envolvem, principalmente, situações de preconceito racial e de gênero.

Assuntos que nos meios de comunicação hegemônicos são transformados em matérias e reportagens, nos *stories* ganham uma dimensão de serem escritos, narrados e questionados a partir da própria vivência e experiência. Colocar-se como sujeita na discussão sobre assuntos que envolvem opressões de gênero e de raça permite que as temáticas sejam ampliadas e aprofundadas. Ademais, possibilita a criação de uma agenda de debate político através do posicionamento sobre assuntos que não ganham espaço midiático na TV ou nos jornais.

Figura 21 – Publicações denunciando caso de racismo

Fonte: Publicação no *Instagram*, 2020.

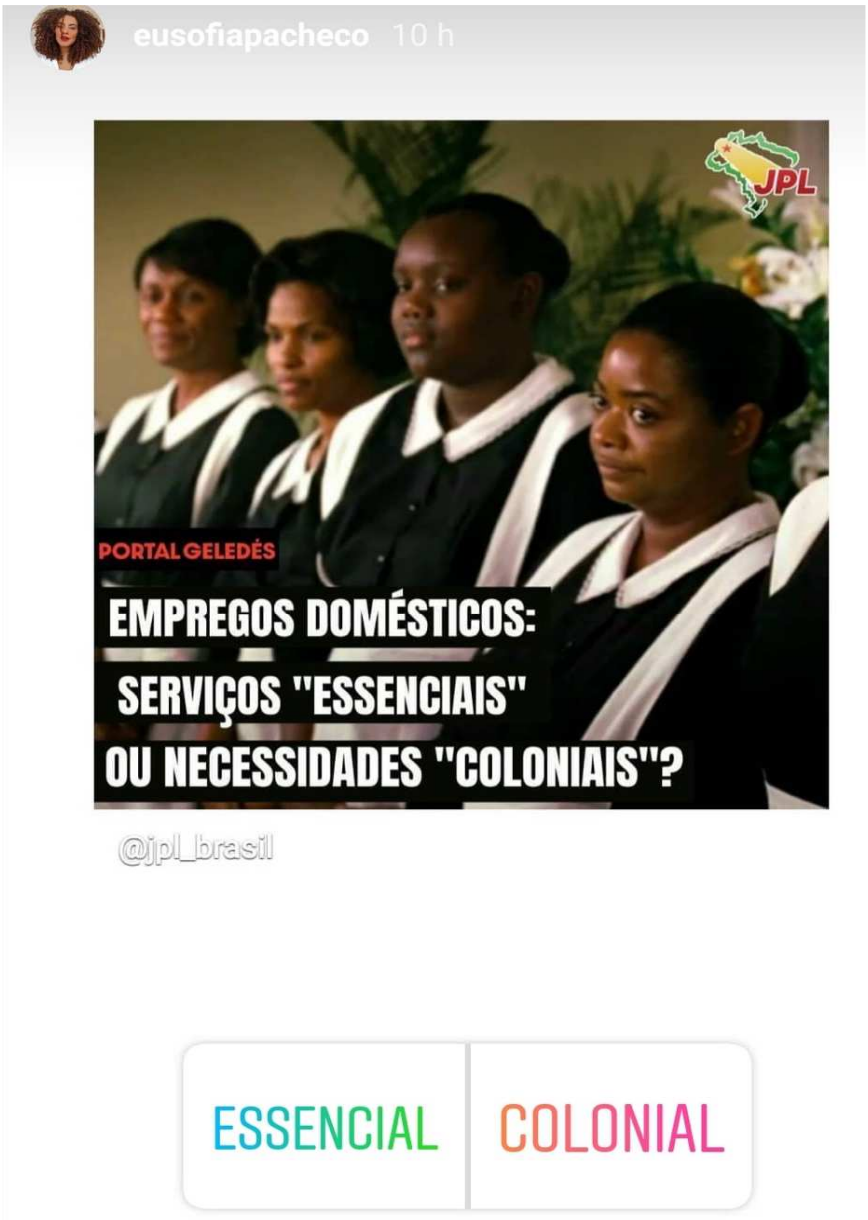
No caso das publicações trazidas na Figura 21, o conteúdo do vídeo da direita foi compartilhado e viralizado na rede social *Instagram* por diversas páginas[96]. *Sofia* rebate a fala preconceituosa contra o cabelo crespo da modelo negra denunciando que racismo é crime, caso de polícia. Aproveita para aconselhar às mulheres que a seguem a buscarem profissionais especializados em cabelos afros e que "respeitem a ancestralidade" das mulheres negras. Na sequência, compartilha um material didático de uma página, o qual explica os tipos e as nuances do racismo na sociedade brasileira. O conteúdo, acompanhado da legenda "racismo, todo dia nesse país", expressa não somente a revolta diante do caso de preconceito racial e estético

[96] O caso faz menção a uma fala preconceituosa que um cabelereiro, Wilson Eliodorio, fez em relação ao cabelo crespo de uma modelo negra. O cabelereiro descreveu o cabelo da modelo como "esse é filhote do patrão. Patrão comeu aqui e gerou isso aqui". O vídeo com a agressão racista ganhou muita repercussão e gerou revolta, inclusive, de artistas globais, como a atriz Thaís Araújo, que declarou apoio à modelo.

motivado pelo cabelereiro como também a reafirmação da necessidade de que a sociedade brasileira precisa estudar e aprender sobre as diversas formas de racismo que são constantemente vivenciadas pela população negra e perpetuada pelas instituições sociais.

A *colonialidade do poder* (QUIJANO, 2005) e as *imagens de controle* (COLLINS, 2019) também são problematizadas através de "enquetes", ferramenta disponibilizada nos *stories* do *Instagram* para promover a interação com os amigos/seguidores da rede social. A publicação, compartilhada originalmente no "Portal Geledés", traz mulheres negras vestidas com um uniforme e o questionamento "empregos domésticos: serviços 'essenciais' ou necessidades 'coloniais'"?

Figura 22 – Questionamento sobre empregos domésticos



Fonte: Publicação no *Instagram*, 2020.

A imagem é mobilizada para discutir duas questões importantes: as mulheres negras compõem quase a totalidade das empregadas domésticas no Brasil[97]. No período da pandemia da covid-19, várias discussões em redes sociais foram mobilizadas no sentido de compreender a complexa situação da população negra diante da vulnerabilidade social e exposição ao vírus. Empregadas domésticas foram obrigadas pelos patrões a continuarem trabalhando no período, mesmo com toda a insegurança do contexto. A primeira morte **confirmada** pelo coronavírus no Brasil, inclusive, foi de uma mulher negra[98], de 63 anos, empregada doméstica. Ela foi infectada pelo vírus através dos patrões recém-chegados de viagem à Europa.

Questionar se o emprego doméstico é uma função essencial ou colonial problematiza os lugares historicamente impostos às pessoas negras, principalmente às mulheres. A figura da mulher negra como a *mammy* (COLLINS, 2019) ou *mãe preta*, responsável pelo cuidado da casa e da família de pessoas brancas, é uma herança do período da escravização, que ainda permanece calcificada na composição das desigualdades sociais brasileiras.

Além da abordar assuntos e temas factuais, ampliando e visibilizando debates que não foram abordados pelas mídias audiovisuais ou digitais, ou que renderam matéria jornalística, mas não podem cair no esquecimento, *Sofia* também utiliza os *stories* numa dimensão didática/educativa. A ferramenta também é utilizada para a indicação de filmes, séries, produtos audiovisuais diversos e de fácil acesso para gerar reflexões políticas e sociais entre as pessoas que a acompanham.

Figura 23 – Filmes e séries indicados nos *stories* do *Instagram*

[97] Dados do IPEA (2019) mostram que mais de 6 milhões de brasileiras desenvolvem serviços como mensalistas, diaristas, babás, cuidadoras, motoristas, jardineiros. Desse número, 92% são mulheres – a maioria é negra, possui baixa escolaridade e advém de famílias de baixa renda. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35255&Itemid=9. Acessado em 04 de setembro de 2020 às 12h 22min.

[98] Disponível em: https://www.oxfam.org.br/noticias/primeiro-caso-de-morte-por-covid-19-no-rio-e-o-retrato-da-vulnerabilidade-das-mulheres-na-pandemia/. Acessado em 04 de setembro de 2020 às 12h39.

Fonte: Publicação no *Instagram*, 2020

Sofia ressalta a importância de problematizar produções audiovisuais e costuma indicar séries e filmes que abordem e discutam questões de raça e de gênero. *Frames*[99] contendo frases de personagens de séries e filmes são publicados por ela nos *stories* do *Instagram* para gerar reflexão, interação e debate e auxiliar na construção de saberes sobre determinadas temáticas. É uma estratégia comunicativa que expõe e visibiliza a resistência de pessoas negras, enaltecendo histórias positivas e de protagonismo na tentativa de provocar fissuras em narrativas que colocam pessoas negras apenas em papéis de criminosos ou situados em espaços de subalternidade e passividade.

Esse tópico foi aberto com um depoimento de *Sofia* no qual afirma se reconhecer como uma mulher negra, ainda que, pelo fato de possuir a pele clara, já tenha tido dúvidas sobre a sua [auto]definição. As publicações produzidas pela sujeita atravessam os diversos processos de

[99] Imagens fixas que compõem um produto audiovisual.

construção de si, de posicionamento e direcionamento de fala e de formação ético-política. A condição de ser mulher negra está intimamente ligada à reflexão estético-corporal, sobre o corpo como elemento de poder-saber e de conhecimento e sobre o processo de produção de autoestima. Quando se autodefine como mulher negra, pode nomear opressões e combater estigmas através do posicionamento da fala a partir de um lugar de sujeito. A "escrita de si", embora seja abordada pela experiência individual, produz efeitos coletivos de identificação e reconhecimento com base na ética da responsabilidade pessoal. Isso se configura como uma tentativa de construir redes de apoio e de fortalecimento para com outras mulheres, inclusive através da experimentação comunicacional que torna conteúdos e discussões políticas e sociais mais didáticas e acessíveis.

6.2.2 Yanca

> Hoje a gente quer suavizar o preto. Bota aquela moreninha ali que já representa. Sendo que a menina só fez pegar um solzinho. Aqui na cidade é muito complicado. Imperatriz ainda não sabe o que é racismo (YANCA, 2019, Imperatriz).

Yanca, 22 anos, moradora da cidade de *Imperatriz* e estudante de enfermagem, é uma mulher que, de modo mais incisivo problematiza a vivência das mulheres negras que, assim como ela, possuem o tom de pele escuro. Para ela, essas sujeitas, quanto mais se distanciam da pele branca, são sempre silenciadas e tratadas como exóticas. Como expresso na frase acima, ela denuncia a tentativa da sociedade brasileira em "suavizar" a pessoa preta.

Ela acredita que há uma superficialidade em termos de representatividade de pessoas negras em espaços de poder e de visibilidade. Assim, questiona o fato de mulheres negras de pele clara serem colocadas numa posição hierárquica superior em relação às de pele escura. Muitas vezes, segundo sua analítica, as pautas debatidas em redes sociais são importantes, mas falta serem debatidas a partir outras vozes, para além das de mulheres com a estética mais próxima ao padrão branco.

No mercado publicitário, mulheres negras de pele clara são colocadas como representantes únicas das negritudes, um modelo ideal de "negritude tolerável":

> Queria que fosse alguém de pele retinta, que no comercial da *Seda* não fosse a *Rayza Nicacio*[100], fosse a *Gabi de Pretas*[101]. Gostaria que fosse ela, mas não é. E a gente sabe muito bem o porquê. E é isso que as pessoas não percebem. Ah, nossa, mas naquele comercial tem negro. Não! Naquele comercial não tem negros, tem um pontinho preto ali no fundo pra dizer que tem, pra fingir que tem alguma representatividade. No final das contas, a marca não pensou. (YANCA, 2019, *Imperatriz)*.

Quando *Yanca* problematiza a falta de representatividade da negritude nas campanhas publicitárias, está refletindo, em alguma medida, sobre o que é conhecido como o fenômeno do "negro único" (CORRÊA; BERNARDES, 2019, p. 236). O fenômeno é muito identificado na mídia televisiva e nos produtos publicitários brasileiros, em que, majoritariamente, as pessoas em situação de protagonismo são brancas. *Yanca* fala do "pontinho preto" apontando para o fato de, muitas vezes, haver uma única pessoa negra em campanhas publicitárias de marcas que defendem a diversidade. O que acontece, na verdade, é a perpetuação da segregação e da exclusão racial, sendo propagada a existência de um modelo único de ser negro, um ideal tolerável sobre como a negritude deveria ser. Nas campanhas publicitárias, pessoas brancas são retratadas como múltiplas e diversas. Já as pessoas negras são representadas a partir de uma homogeneidade, como se uma única pessoa pudesse representar toda uma raça (CORRÊA; BERNARDES, 2019)

Ao analisar as publicações realizadas por *Yanca* (2020) em sua página no *Instagram*, percebemos que quase todas elas se voltam para a escrita a partir de imagens fotográficas em que a beleza é ressaltada/problematizada. São publicações em que se evidenciam cores, penteados e estilos capilares.

Na página inicial do perfil na rede social, ela descreve que os assuntos mais abordados naquele espaço se referem a "*moda, vida, dicas, cabelo, surtos, representatividade, fitness*".

---

[100] *Influencer digital* na rede social *Instagram.*

[101] Blogueira, tem canal no *YouTube* e perfil na rede social *Instagram.* Costuma utilizar ambientes de redes sociais para abordar questões raciais e de gênero.

Figura 24 – Imagem da descrição do perfil de *Yanca* no *Instagram*

Fonte: Perfil de *Yanca* no Instagram, 2020.

Representatividade não é um tema sobre o qual *Yanca* (2020) reflete e debate só nas redes sociais. Durante a entrevista, boa parte de seus questionamentos se voltaram para a problematização da questão, inclusive no sentido de compreender até que ponto a ação de consciência de assumir o cabelo natural talvez também seja apropriada pelo mercado como forma de gerar lucros com a produção de produtos específicos para cabelos crespos e cacheados. Algo parecido é problematizado por *Sofia* ao rememorar que, no período que passou pelo processo de transição capilar, havia poucas opções de produtos para cabelos cacheados e, quando havia, eram muito caros. Predominantemente, as prateleiras dos supermercados eram compostas por produtos para cabelos lisos. Por isso, muitas mulheres passaram pelo processo de transição capilar produzindo produtos caseiros, aprendendo e ensinando alternativas para outras mulheres, muitas dessas receitas eram compartilhadas e ensinadas pelas mães e avós, num intercâmbio de saberes femininos e ancestrais.

A reflexão sobre a apropriação mercadológica na produção de produtos para cabelos crespos e cacheados conduz *Yanca* (2019) a identificar que algumas mulheres podem sair da ditadura estética do cabelo liso e entrar num outro sistema de dominação criado pelo mercado e por algumas influenciadoras digitais que pregam a exposição do “cacho esteticamente perfeito”:

> A gente só diz que tá livre, mas não tá. Hoje existe um universo inteiro de produtos para cabelos cacheados, para qualquer tipo de cabelo que não seja o liso ou o ondulado, tem de tudo que você possa imaginar... Mas, por exemplo, tem uma amiga minha lá do salão que o cabelo dela é bagunçado e tem gente

> que diz: Nossa! Você é dona de um salão e tem o cabelo assim? E ela fala assim: Gente, eu nunca gostei de definição, do chachinhozinho bonitinho, eu gosto do meu cabelo volumoso e grande. E acho que as pessoas não entendem isso. Ninguém entende, sabe? A gente sai de uma ditadura: nossa, não vamos mais alisar os cabelos. Beleza, ok. Mas agora a gente vai pros cachos perfeitos, que tem que tá com o cabelo impecável. Tá volumoso, mas também não pode estar com frizz. (YANCA, 2019, *Imperatriz)*.

O controle e a vigilância sobre os corpos negros são identificados por *Yanca* através da falsa ilusão de liberdade que o mercado pode passar. Há o incentivo para que os cabelos naturais sejam valorizados, mas esses cabelos precisam se adequar a um modelo estético ideal para serem aceitos/tolerados.

A pressão estética em torno do cabelo é discutida e refletida na publicação trazida na Figura 25, que traz duas fotos de *Yanca* (2019) com os cabelos numa tonalidade vermelho alaranjado. As fotos são duas *selfies* em primeiro plano e colocam em evidência os cabelos soltos. Na legenda, *Yanca* retrata a insegurança que ainda a acompanhava por estar com o cabelo nesse tom, ainda que fosse um "sonho" de criança e que algumas pessoas tenham comentado que gostaram da mudança.

Quando criança as pessoas constantemente lhe diziam que tal cor não combinaria com o seu tom de pele, que ficaria bonito apenas em mulheres de peles claras.

Figura 25 – Reflexão sobre cor do cabelo *versus* tom de pele

afrodite.jpg • Seguindo
Imperatriz - Maranhão

fico meio "AF, não curti" mas no final sempre acho me animando quando vejo ele todo arrumando ou quando alguém me faz um elogio. creio que no momento eu sou minha própria barreira. queria tanto um cabelo dessa cor, mas ainda penso no que as pessoas podem pensar na relação entre a cor do meu cabelo e a cor da minha pele. normalmente eu não faço esse tipo de legenda enorme, mas pra tudo tem uma primeira vez. 🔥❤️

ps. a foto tá sem edição pq eu queria mostrar a cor do cabelo que no caso na foto tá meio desbotado kk
#cacheada #vivacacheada #cachos #color #ruivas #laranja #power #girlpower

Fonte: Publicação no *Instagram*, 2019.

Na publicação, *Yanca* problematiza como a opinião de outras pessoas impediam que ela aceitasse ou tomasse a coragem de colocar uma cor que sempre quis no cabelo. Quando comentava com amigos ou conhecidos o desejo de usar uma tonalidade avermelhada ou alaranjada no cabelo, ouvia dessas pessoas que tais cores "combinariam" apenas com pessoas de pele mais clara. Ao mesmo tempo em que escreve sobre a experiência de a opinião de outras pessoas terem gerado inseguranças sobre a construção de sua estética capilar, em entrevista a sujeita relata que as frases depreciativas que já ouviu sobre seu cabelo ou sobre a cor de sua pele não a ofendiam. Para ela, quando ofensas aconteciam no ambiente escolar, tratava-se de "brincadeiras", não de atitudes racistas. Na escola, por exemplo, comenta que nunca se sentou nas cadeiras da frente, mas atribui tal decisão ao fato de ser uma pessoa alta e achar que sua estatura, somada ao volume do cabelo, poderia prejudicar a visão dos colegas que se sentassem atrás.

Apenas quando começou a participar de eventos sobre transição capilar na cidade de *Imperatriz* e ter contato com outras mulheres, passou a perceber que, embora tais comentários não a ofendessem, eles geravam, nas outras mulheres, sentimentos perversos e depreciativos em relação à própria imagem. Eles afetavam, especialmente, a construção da autoestima e de uma imagem positiva de si.

> *Hoje, tudo isso que as meninas falam sobre o que incomodava, aconteceu tudo comigo, mas particularmente não me incomodava.* Tipo assim: *eu não sentava na primeira cadeira da fila, eu era sempre do fundão porque eu tinha o cabelo muito alto e atrapalhava quem estava atrás de mim. Eu sempre fui a mais alta da turma, porque eu sou alta. Então, sempre tinha isso de sentar no fundão por isso*. Mas fora isso, tinham umas *brincadeirinhas de chamar de "Bombril", de "vou lavar a louça com seu cabelo", "pixaim". Mas nunca me agrediu tanto assim. Então, eu sempre fui muito de boa com isso*. Só que me dava um pouco de agonia porque o meu cabelo era muito volumoso e eu queria baixinho: só os cachinhos sem o volume. Por isso que na época eu fiz o relaxamento, né? Porque você passa o alisante só na raiz e ele vai descendo, descendo. (YANCA, 2019, *Imperatriz,* grifos meus).

Embora Yanca relate que "sentar no fundão da sala" se devia ao fato de ser uma criança alta, precisamos problematizar os sentidos possíveis da atitude. Grada Kilomba (2019) analisa que os ambientes educacionais como a escola e a universidade permitiram que ela aprendesse sobre a "patologia do sujeito negro" e que o "racismo não existe" (KILOMBA, 2019, p. 65). Quando criança, a autora rememora a prática "comum" de crianças negras se sentarem sempre no fundo da sala. Dessas mesmas crianças, era cobrada uma aprendizagem sobre o "legado" da colonização e a escrita de que "todos eram iguais": "que ótima maneira de colonizar, isto é, ensinar colonizadas/os a falar e escrever a partir da perspectiva do colonizador" (KILOMBA, 2019, p. 65).

A colonização estava/está presente na tradicional forma de educar (KILOMBA, 2019). A fala e a escrita são construídas e ensinadas a partir do ponto de vista do colonizador, prática que no Brasil, historicamente foi usada para excluir a população negra do acesso à educação (CARNEIRO, 2005). Uma "história única" é, então, propagada e perpetuada por meio de ferramentas educacionais (KILOMBA, 2019). Educa-se e ensina-se a lógica, a história e a normatividade branca, ocidental e colonial num processo de apagamento histórico, cultural e identitário que começa pela exigência de que os sujeitos se adequem a um ideal estético ocidental, o qual também se faz presente no controle e na vigilância constante e diária dos sujeitos negros (KILOMBA, 2019).

Os sistemas de opressão afetam as experiências de vida das mulheres negras de maneira diferente. hooks (2019) adverte sobre o perigo da "história monolítica", no sentido de que a experiência de ser mulher negra não é igual para todas. Esse foi um dos principais pontos que *Yanca* problematizou durante todo seu relato oral. O modo assertivo como ela questiona os espaços de fala para mulheres negras de pele escura, ressaltando as disparidades de protagonismo de voz, pode significar, para muitas pessoas, uma "explosão raivosa". hooks (2019, p. 100) entende que a "raiva" é um dos primeiros processos da "consciência política",

envolvendo um longo caminho de diferentes experiências de "classe, localização geográfica, formação religiosa" que constituem diferenças fundamentais nas experiências de ser mulher negra (hooks, 2019, p. 100).

Escrever, expor e traduzir em vídeos e fotos a beleza da mulher negra de pele escura e potencializá-la no *Instagram* também significa um movimento ético-político de (re)existência. A possibilidade de discutir beleza para e com mulheres que, por terem a pele escura, são excluídas e estigmatizadas socialmente constitui uma tentativa de deslocar e confrontar o poder a partir da criação de outras escritas, outras narrativas.

O gesto de *Yanca* (2019) mostrar e problematizar, no *Instagram*, sua vivência como mulher negra de pele escura abre espaço para que outras mulheres com o mesmo tom de pele e com traços identificados como pertencentes às mulheres afrobrasileiras se sintam representadas, sejam reconhecidas e identificadas. Aparecer no *Instagram* é reivindicar um espaço que não é negado apenas pelas agências publicitárias ou pelos meios de comunicação massivos, mas também pela própria esfera da digitalização e da composição algorítmica, as quais atuam reproduzindo modelos e preconceitos sociais e acabam por excluir essa população.

Cottom (2016) acredita que a digitalização reproduz as relações sociais da forma como estão concretizadas e determinadas historicamente. Por isso, a digitalização não se trata de um processo neutro, pois ela não está presente apenas nos níveis macro dos mercados nem apenas nos níveis micro: ela também está nas interações e nos processos de construção de identidade. A digitalização compõe uma ampla relação que é marcada por processos burocráticos, pela divisão e institucionalização do trabalho e pelas formas de participação cívica, causando disparidades e restrições de acesso a determinados grupos/sujeitos (COTTOM, 2016).

Assim, quando questionada sobre quais conteúdos, temáticas e pessoas em que se espelha nas redes sociais e na mídia audiovisual em geral, *Yanca* reflete:

> Depende muito de quem fala. Hoje em dia, têm pautas incríveis que eu adoro saber, eu adoro as pessoas que falam, eu adoro quem tá lá dando a visibilidade ao tema, mas eu gostaria muito que não fossem aquelas pessoas. Não porque elas não têm capacidade ou porque elas estão falando alguma coisa errada, mas às vezes eu, particularmente, *Yanca*, gostaria que alguém que tivesse falando aquilo fosse da minha cor, fosse tão mais escuro quanto eu, que não fosse só aquela menina do cabelo cacheadinho que diz "ai eu virei negra agora" (YANCA, 2019, *Imperatriz)*.

Embora reconheça que algumas pautas complexas são colocadas em debate hoje em dia, *Yanca* identifica que as pessoas que estão falando sobre tais pautas representam um ideal de negritude considerado aceitável, "belo". Há uma falta, segundo ela, de pessoas negras de

pele escura falando de temas e trazendo a dimensão do que representa ter a cor de pele escura na escala e na hierarquia da miscigenação.

Desse modo, observar que, das 19 publicações realizadas por *Yanca* no período de janeiro de 2019 a agosto de 2020, quase todas se referem à exaltação da beleza de uma mulher negra de pele escura, permite que acreditemos que essa decisão é, também, política. Criar e ocupar um espaço para falar de uma beleza que é excluída e marginalizada se configura como um compromisso ético. Assim, ela usa o alcance que tem na rede social – tendo mais de 2.000 seguidores – para escrever sua vivência como mulher negra, valorizando suas identidades raciais e fortalecendo seu processo de agenciamento político.

É assim, por exemplo, que ela identifica e contrapõe as violências presentes em discursos que querem reduzir a valorização de seu cabelo e dos saberes apreendidos sobre ele (GOMES, 2017) a uma atividade demandada por, supostamente, o cabelo crespo "estar na moda". "É muito: ah, tá na moda ser negro. Nossa! Tá na moda cabelo cacheado. Nossa! Seu cabelo é tão lindo, tá na moda, né? Não. Meu cabelo é meu cabelo. Nunca teve na moda" (YANCA, 2019, *Imperatriz).*

O cabelo, mais que estética, é parte constitutiva de *Yanca* como sujeita. Ele compõe seu processo de autodefinição como mulher negra, embora o mercado, como ela mesma argumenta, queira se apoderar do processo racial afirmativo transformando os cuidados e os "saberes estético-corpóreos" (GOMES, 2017, p. 75) em demanda de consumo e mercadoria.

O Quadro 4 estabelece um demonstrativo das publicações realizadas por *Yanca* no período de observação sistemática:

Quadro 4 – Média de publicações no *Instagram* de *Yanca*

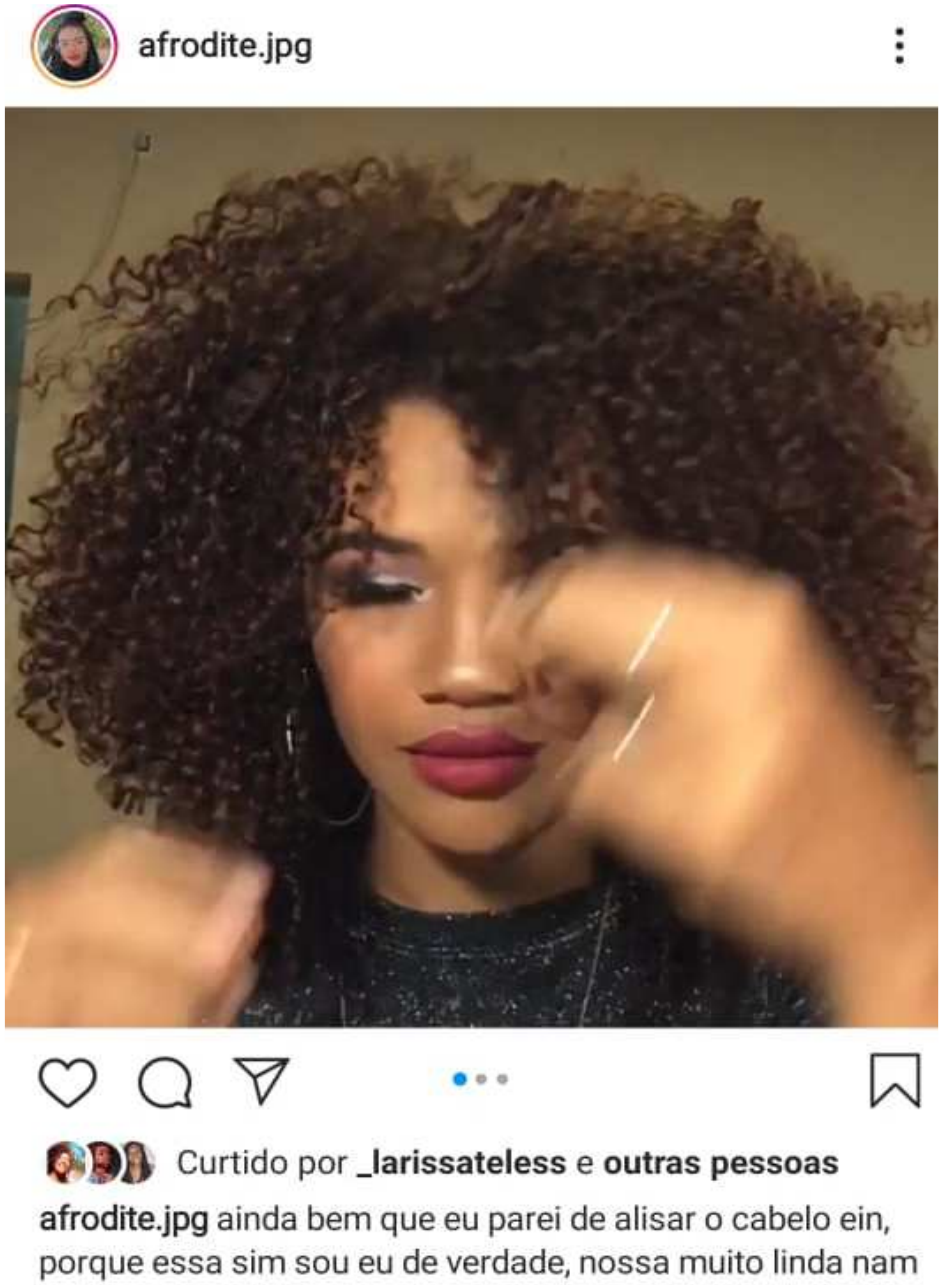
Temas	**Média de publicações** Período sistematizado: **janeiro 2019** a **agosto de 2020**
Beleza	14
Cabelo	4
Autoestima	1
Total:	**19 publicações**

Fonte: Elaborado pela autora.

De forma interseccional, quando a beleza é retratada e refletida em publicações, o cabelo também é colocado em evidência. Carrega consigo o fortalecimento da autoestima,

como exemplificamos a partir da publicação trazida na Figura 26. Na publicação, *Yanca* compartilha uma sequência de três fotos em que aparece maquiada e com os cabelos soltos. Na legenda, agradece a si mesma pelo fato de ter deixado de alisar o cabelo e por agora poder ser o que é de verdade: uma mulher que se considera linda.

Figura 26 – Reflexão sobre a beleza capilar após deixar de alisar o cabelo



Fonte: Publicação no *Instagram*, 2020.

> E eu acho que é isso: Nossa é uma morena muito linda. Ah, e eu sou bonita só porque eu sou morena? Eu sei que as pessoas falam isso e muita gente ia

> considerar como um elogio, mas se você for pensar a fundo mesmo: *Ah, eu sou bonita só porque eu sou morena bonita, porque eu tenho os traços mais ou menos e uma menina que tem a pele mais escura que a minha já não é?* Sendo que todo mundo tem sua beleza. O belo é relativo. E eu acho que esse é o estereótipo: Ah, é a morena linda, a morena da cor do pecado, porque a mulata é bonita (YANCA, 2019, Imperatriz*, grifos meus*).

A importância e o significado político de entender a beleza a partir de uma consciência formada e criada pelas sujeitas sobre o que significa ser belo tem o sentido de recriar a ideia de beleza sem que ela esteja atrelada às "imagens de controle" (COLLINS, 2019) e aos estereótipos fabricados para as mulheres negras. Quando *Yanca* afirma que não considera elogio à sua beleza se ele vier acompanhado do fato de ela ser vista como "uma morena bonita", expressa que a ideia de "mulher morena bonita", criada no Brasil, refere-se automaticamente a uma aproximação à "imagem de controle" (COLLINS, 2019) da "mulata" – a mulher negra forjada para o sexo ou, ainda, a mulher que é considerada bonita por ter traços estéticos "suaves", mais próximos a uma estética europeia.

Além das publicações acompanhadas de fotografia e legenda, um outro tipo de conteúdo realizado por *Yanca* é a produção de tutoriais em vídeo sobre cuidados do cabelo, ensinando e indicando produtos para a realização de penteados que valorizem o cabelo afro. Na publicação ilustrada na Figura 27, por exemplo, ela descreve como faz o processo de fitagem[102] capilar e ressalta que resolveu produzir o vídeo após outras mulheres demonstrarem interesse em aprender.

[102] O processo de **fitagem** significa a separação de mechas do cabelo e a aplicação de um creme sem enxágue com a finalidade de deixar o cabelo com mais volume e com os cachos mais definidos.

Figura 27– Tutorial sobre fitagem capilar

Fonte: Publicação no *Instagram*, 2020.

Na publicação além de citar os produtos utilizados, *Yanca* oferece dicas sobre a melhor forma de conseguir o resultado esperado. Além disso, ressalta a necessidade do autocuidado no período da quarentena da covid-19. Em algumas publicações, costuma substituir as legendas pelo uso de *hashtags* como: #cachos; #girlpower; #power; #cachosestilosos.

A *hashtag* é formada pelo uso de uma palavra ou uma frase acompanhada do símbolo #, que, em inglês recebe a denominação de *hash*. No Brasil, no ano de 2014, os movimentos feministas passaram a adotar o uso de *hashtags* como ferramenta para distribuir e compartilhar

conteúdos. O engajamento foi tanto que essa passou a se constituir como a principal ferramenta política e de comunicação do movimento. Demarcava um novo tipo de organização política, com formas de atuação horizontalizadas, flexíveis, heterogêneas e novos modos de comunicar demandas (COSTA, 2018; COSTA-MOURA, 2014).

As *hashtags* são utilizadas em redes sociais

> [...] para marcar mensagens individuais como pertencente a um grupo específico, ou marcar as mensagens como relevantes para determinados tópicos ou assuntos. Funcionam também como balizas para que os usuários encontrem e sigam (se filiem à cadeia) ou articulem listas de contatos ou apoios públicos com outros usuários de interesses semelhantes. Além disso, aparecem de modo informal, apenas para expressar algo em uma mensagem (COSTA-MOURA, 2014, p. 150).

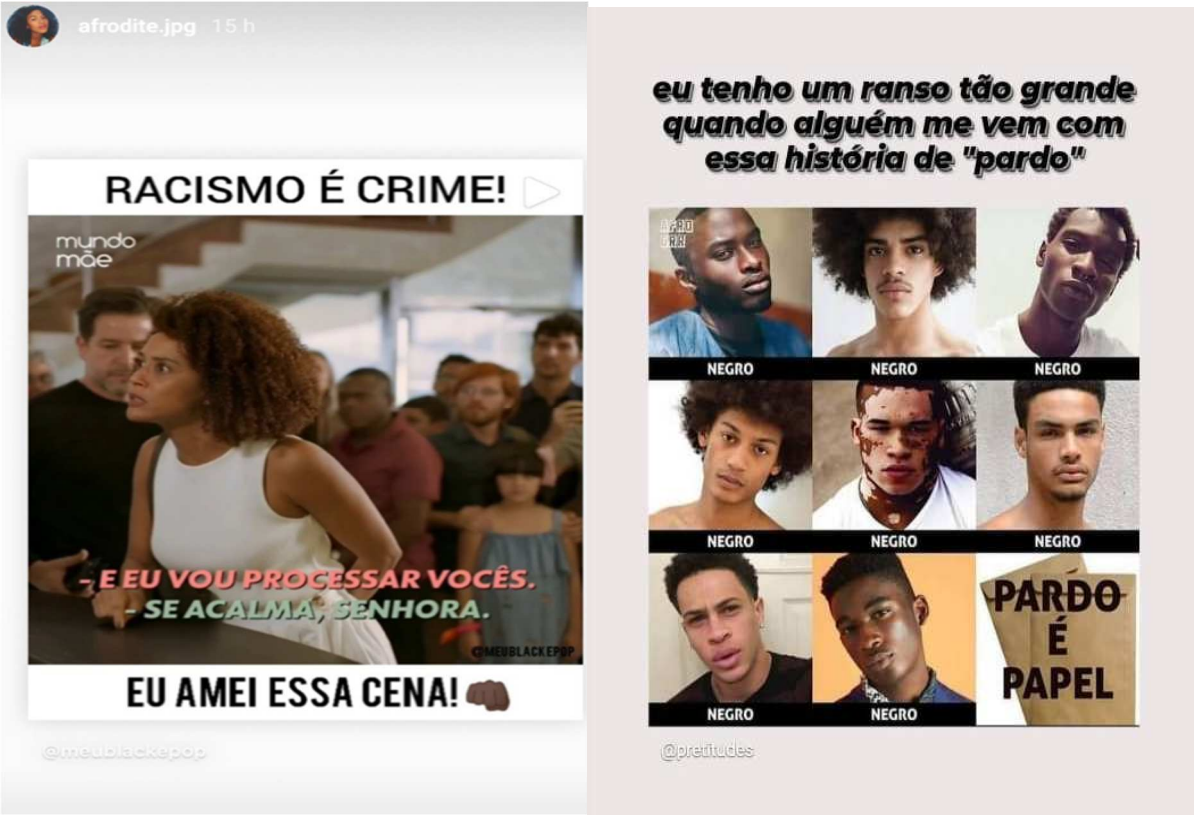
O uso de *hashtags* nas publicações realizadas por *Yanca*, além de possibilitar a demarcação de um espaço – direcionando aquela mensagem a um público específico –, pode promover a criação de um percurso comunicacional que torne mais fácil e acessível encontrar mensagens e publicações desse tipo quando se utiliza determinadas palavras como mecanismos de busca.

Outro recurso utilizado por *Yanca* para abordar discussões e/ou reflexões que envolvam a temática racial é a publicação realizada nos *stories*. Na primeira publicação trazida na Figura 28, *Yanca* (2020) reproduz uma cena da novela "Amor de mãe", exibida no horário das 21h na Rede Globo. A cena faz referência a um caso de racismo contra uma personagem que é advogada. *Yanca* (2020) compartilha o vídeo da cena e escreve "racismo é crime" e "eu amei essa cena", além de trechos com a fala da personagem.

A segunda publicação é composta por diversos rostos de homens negros, alguns com pele clara, outros com pele escura e um com vitiligo. A imagem destaca os diferentes traços estéticos dos rostos, dos cabelos e, a abaixo de cada foto, vem a palavra "negro", descrevendo cada um deles. Em um dos quadros, a frase "pardo é papel" ajuda a refletir sobre a composição da publicação. *Yanca* utiliza a publicação para gerar o debate sobre a não existência da categoria pardo[103], algo que também foi problematizado por ela em relato oral.

[103] No Brasil, a categoria "pardo" é usada em fins estatísticos a partir da compreensão de uma cor resultante do "cruzamento entre as raças/etnias brancas e negras. [...] a descrição do sujeito como pardo o associa a uma condição social, mas não o racializa". (WESCHENFELDER; SILVA, 2018). O termo "pardo" foi utilizado desde o primeiro censo brasileiro, de 1872, para classificar "pessoas com ascendência mestiça entre brancos, pretos e índios". Em 1940, o termo "mestiço" passa a substituir o "pardo", que só é reutilizado como classificador no censo de 1980, sendo usado até os dias de hoje. O Estatuto da igualdade racial dispõe sobre a classificação de pardos como negros "para sua aplicação, mas não obriga o órgão a abandonar a distinção entre pardos e pretos em suas pesquisas" (ROCHA, 2018). In: Por que falar sobre raça e classificações no Brasil é tão complicado? – 17/ Nov/ 2018.

Figura 28– Cena da novela retratando racismo; reflexão sobre o termo “pardo”



Fonte: Publicação nos *stories* do *Instagram*, 2020.

> Ou você é preto, pardo ou mestiço. Sendo que pardo pra mim nem existe essa cor. Biologicamente, pardo nem existe. Então, é meio complicado falar isso no *Instagram*, porque depende muito se você tem voz ou não, se você fala disso todo dia ou não. Eu, particularmente, não gosto porque eu detesto gente enchendo meu saco no meu *direct*[104]. Eu, às vezes, não tenho paciência mesmo, eu vou ser muito grossa com a pessoa. Porque a pessoa pensa que tem algum direito de falar sobre o meu assunto. Eu sou negra, você não (YANCA, 2019, *Imperatriz*).

Ao questionar as categorias raciais, *Yanca* (2019) vai além e denuncia a reprodução de preconceitos, classificações e desigualdades do alcance e da legitimidade de voz no *Instagram.* Aproximando-se do que é defendido por Cottom (2016), ela expõe que, na rede social, são ouvidas pessoas a quem é dado o privilégio de ter voz. Embora costume fazer publicações debatendo a questão racial, *Yanca* afirma que, muitas vezes, tem que “ouvir/ ler” o que não gosta, referindo-se ao fato de muitas pessoas utilizarem o recurso de mensagens

Disponível em: https://www.almapreta.com/editorias/o-quilombo/por-que-falar-sobre-raca-e-classificacoes-no-brasil-e-tao-complicado. Acessado em 08/10/2020.

[104] Espaço para o envio de mensagem privada no *Instagram.*

privadas para confrontarem suas posições – muitas vezes o fazem numa tentativa de gerar silenciamentos.

Ampliando a problematização estimulada por *Yanca* sobre as categorias de cor, nos aproximamos de Piza e Rosemberg (2014), mais especificamente do artigo intitulado "Cor nos censos brasileiros". Nesse artigo, as autoras vão discorrer sobre as dificuldades, as complexidades e as incongruências presentes na composição classificativa dos censos brasileiros desde o primeiro, realizado no ano de 1872 (PIZA; ROSEMBERG, 2014, p. 94). A cor é uma variável complexa e, que no Brasil, está relacionada a macro e microestruturas sociais, compondo processos de hierarquização, classificação social e ocupação de espaços. A cor foi mapeada pela primeira vez no censo de 1872, sendo separada em "branco, preto, pardo e cabloco" (PIZA; ROSEMBERG, 2014, p. 94) – em que "pardo" caracteriza o resultado do casamento entre preto e branco e "cabloco", a união e descendência indígena (p. 94). As autoras problematizam que, nessa primeira classificação, há uma nítida confusão entre cor e origem racial pelo fato de a categoria "cabloco" estar situada entre as cores disponíveis.

Algumas questões são importantes em relação ao quesito cor no censo brasileiro. Para além das categorizações realizadas pelo IBGE, a população brasileira conta com uma enorme variedade de palavras para autoclassificar sua cor. Em estudo realizado pelo IBGE, denominado *Pnad 76*, foram atribuídas mais de 190 "nuances diferentes de cor à pergunta aberta sobre a designação de cor, sendo que a cor morena foi a mais frequentemente empregada depois da branca (34,4%)" (PIZA; ROSEMBERG, 2014, p. 107).

As autoras interpretam que a multiplicidade de cores abordadas pelos sujeitos para se autoidentificarem pode representar a ambiguidade que as classificações dispostas no mapeamento geram. Dessa forma, um sujeito pode se sentir integrante de determinado grupo étnico-racial, mas a sua cor, elemento que é solicitado no momento da pesquisa, simboliza uma outra classificação, uma pertença a um outro grupo.

> Para a maioria dos declarantes, a cor atribuída no momento da declaração possivelmente limite-se a definir um traço físico que não expressa pertencimento racial ou étnico, no sentido de que o sujeito respondente se veja inserido num grupo diferenciado por outros sinais de identidade além do que está sendo imediatamente solicitado. O que os inúmeros termos utilizados pelos respondentes dos censos para se autoidentificarem podem explicitar não são apenas os valores sociais que os respondentes atribuem à cor ou à raça, mas também as ambiguidades enfrentadas pelos sujeitos respondentes ao se inserirem num sistema de cores onde a cor, e apenas a cor, é responsável pela sua inserção em grupos sociais *de cor* (PIZA E ROSEMBERG, 2014, p. 111).

Essa ambiguidade se torna ainda mais complexa quando se refere ao termo *pardo*. De acordo com a cor que essa parcela da população se autoidentifique, determinados lugares sociais podem ser ocupados. A reflexão incitada pela publicação realizada por *Yanca* permite debater os efeitos do "colorismo" na classificação da população negra brasileira. O conceito se refere aos diferentes níveis de pigmentação da pele negra e diz respeito a um tipo de discriminação racial que é comum em países de colonização europeia: quando mais pigmentada a pele do sujeito, mais discriminação racial ele sofrerá (DJOKIC, 2015)[105].

Essas nuances do racismo são identificadas na fala das sujeitas da pesquisa que, constantemente, refletem sobre o lugar que ocupam e sobre os lugares ocupados por outras mulheres negras, a depender se elas têm a pele clara ou escura. Quanto mais escura a pele da mulher negra, mais estigmatizada e marginalizada ela será. Na compreensão de Djokic (2015), o *colorismo* também se refere à classificação dos traços fenotípicos dos corpos negros e

> [...] funciona como um sistema de favores, no qual a branquitude permite a presença de sujeitos negros com identificação maior de traços físicos mais próximos do europeu, mas não os eleva ao mesmo patamar dos brancos, ela tolera esses "intrusos", nos quais ela pode reconhecer-se em parte, e em cujo ato de imitar ela pode também reconhecer o domínio do seu ideal de humano no outro (DJOKIC, 2015, p. 02).

Essa aceitação parcial operada com base na classificação do *colorismo* é uma prática operada pela *branquitude* para camuflar o racismo, ao utilizar o exemplo de pessoas negras que conseguiram ocupar algum lugar de destaque[106]. Essa mesma prática classificatória é responsável por gerar rivalidade entre grupos negros e fazer com que a pessoa negra de pele clara duvide constantemente da sua negritude, fazendo com que a pessoa negra de pele escura sinta com muita violência os efeitos da discriminação racial. É um elemento que pode funcionar de modo e promover a desestabilização e o enfraquecimento identitário (DJOKIC, 2015).

Um exemplo importante de como o *colorismo* opera está nas reflexões realizadas por algumas sujeitas quando afirmam que a decisão de deixar de alisar os cabelos foi acompanhada da rejeição, da vigilância, do controle e da perseguição de algumas pessoas, inclusive membros da família, em decorrência da afirmação da estética negra.

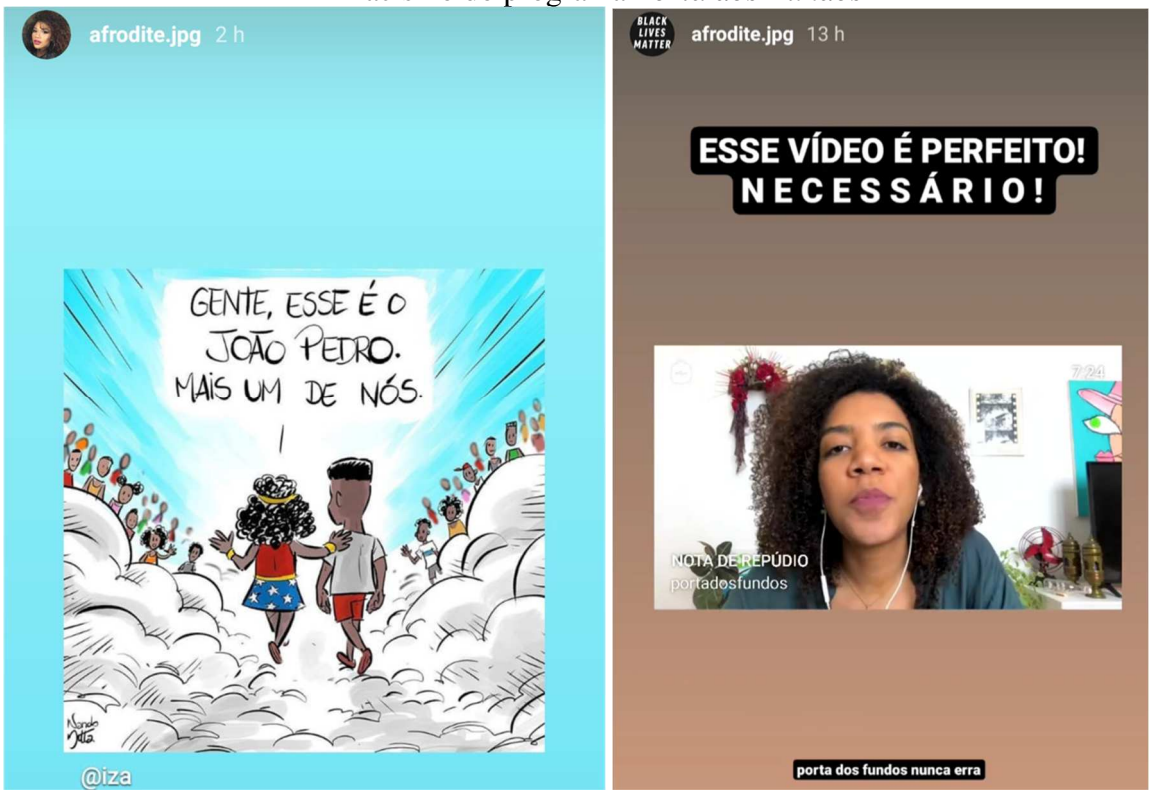
---

[105] DJOKIC, Aline. 26/02/2015. Colorismo – o que é, como funciona. Disponível em: https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/. Acessado em 18/11/2020.

[106] Como já debatemos neste texto, algumas pessoas negras são usadas como exemplos e representantes gerais da raça (CORREA; BERNARDES, 2019). Trata-se de uma prática de proteção da *branquitude* para não ter seus privilégios questionados e para manter a hegemonia de poder (BENTO, 2014).

Dois outros elementos complexos são problematizados por Piza e Rosemberg (2014) e pelas sujeitas coparticipantes da investigação e são importantes para ampliar a complexidade do debate sobre cor no Brasil: de um lado, existe um reforço/imposição em torno das políticas de branqueamento operadas pelas instituições para manter a hegemonia social; de outro, há os intensos trabalhos historicamente desenvolvidos pelo *Movimento Negro* na ressignificação da categoria de raça como política de luta e resistência (PIZA; ROSEMBERG, 2014). Esses dois processos ajudam a refletir que o pertencimento racial e a autoclassificação de cor são dados que podem ser modificados no decorrer da vida dos sujeitos, os quais podem se aproximar ou se afastar de determinado grupo étnico-racial de acordo com processos de conscientização e de autodefinição desenvolvidos no passar dos anos (PIZA; ROSEMBERG, 2014, p. 113).

Figura 29 – Ilustração sobre a morte do adolescente João Pedro; reprodução de vídeo sobre racismo do programa *Porta dos Fundos*



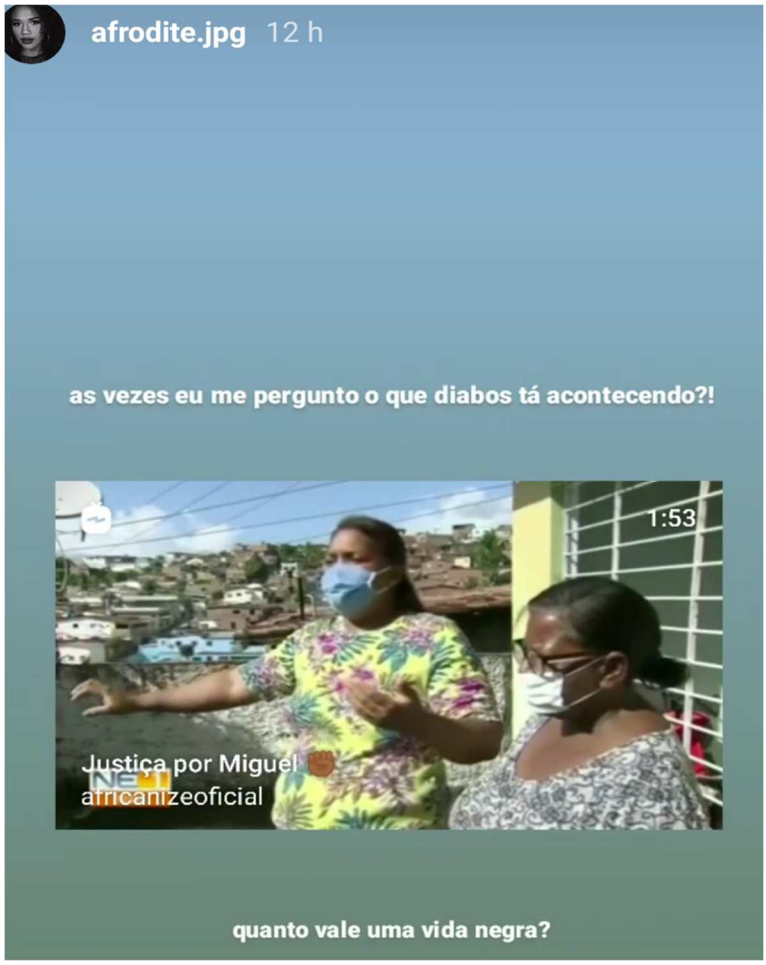
Fonte: Publicação nos *stories* do *Instagram*, 2020.

Na Figura 29, há dois exemplos que permitem identificar o uso dos *stories* do *Instagram* para promover uma reflexão sobre temas factuais. De um lado, uma charge com as crianças Ágatha e João Pedro, ambos assassinados pela polícia do Rio de janeiro, alvos de bala perdida enquanto brincavam em casa. De outro, um conteúdo crítico do canal humorístico *Porta dos fundos* mostrando a dificuldade que pessoas negras, principalmente mulheres, encontram

para serem ouvidas em suas reivindicações, poderem falar e serem ouvidas. Compõe uma crítica também ao fato de que homens brancos, mesmo em assuntos que não lhe dizem respeito, querem ocupar o protagonismo da fala. Os dois conteúdos foram publicados por *Yanca* nos *stories* durante o mês de junho, período em que voltou seu perfil no *Instagram* para compartilhar cotidianamente assuntos sobre a questão racial, o racismo institucional e a truculência policial em adesão ao movimento "Vidas negras importam!".

A revolta, a indignação, o posicionamento político diante do material jornalístico exibido na TV, por exemplo, também são expostos por meio da ferramenta dos *stories* do *Instagram*. Um exemplo é a publicação ilustrada na Figura 30, na qual *Yanca* compartilha um *frame* de uma reportagem com a mãe e a avó do menino Miguel, menino negro deixado aos cuidados da patroa da mãe e que foi morto ao cair do nono andar de um prédio de luxo em Recife. A imagem compartilhada acompanhada de dois questionamentos: "*às vezes eu me pergunto o que diabos tá acontecendo?*" e "*quanto vale uma vida negra?"*.

Figura 30 – Publicação sobre o caso de Miguel



Fonte: Publicação nos stories do *Instagram*, 2020.

Dois outros pontos são problematizados por *Yanca* (2019) sobre a presença de pessoas negras no *Instagram,* possibilitando a discussão de temas complexos e que, comumente, não ganham espaço nos meios de comunicação tradicionais. Embora reconheça que muitas pautas estão sendo trabalhadas e aprofundadas, *Yanca* também acredita que alguns assuntos menos importantes ganham mais visibilidade que outros. Destaca, ainda, se identificar, se sentir representada e acompanhar com frequência canais e redes sociais de pessoas negras com pele escura que, segundo ela, entendem o que o tom de pele mais escuro representa.

> Em relação a famosos, tem Lázaro Ramos, Thaís Araújo, Lívia Zaruti... Eu assisto o canal dela e eu achava ela uma pessoa muito esnobe, mas ela fala muitas verdades sobre a luta do povo negro e tal. E por ela ser uma pessoa realmente de pele retinta e tal. Hoje em dia, a meu ver, a gente se dói demais todo santo dia. Porque qualquer frescurinha a pessoa tá ali fazendo qualquer alvoroço, porque é muito mais fácil você fazer um alvoroço com uma coisa pequena do que com uma coisa que realmente mereça nossa atenção. É muito mais fácil fazer um comentário no Facebook com 5 linhas sobre algo pouco importante do que um textão sobre algo que realmente importa. O Smith também... Eu acho que só. Esses são os que sempre me inspiro porque sabem a cor que têm e o que isso representa (YANCA, 2019, *Imperatriz*).

Yanca (2019) também denuncia que, mesmo com a facilidade do acesso a determinadas discussões, conteúdos e materiais de estudo, as pessoas brancas creditam às pessoas negras a obrigação de lhes ensinar sobre determinadas discussões, principalmente quando o debate é incitado via redes sociais, como *Facebook* e *Instagram*: “E eu posso fazer alguma coisa? As pessoas dizem: ah, mas você pode explicar isso. Agora, você imagina se eu for explicar pra toda pessoa. Não, as informações estão aí, a pessoa pode simplesmente pesquisar” (YANCA, 2019, *Imperatriz*).

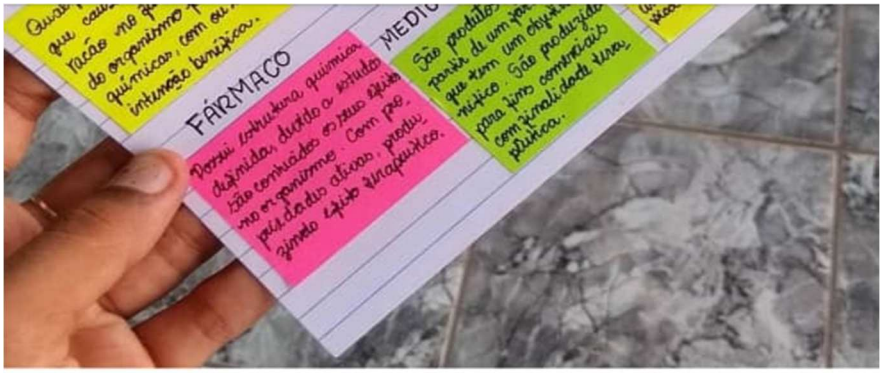
O contraponto direcionado pela fala de *Yanca* (2019) é importante porque coloca em discussão a maneira como a digitalização, os algoritmos e as redes sociais permitem e reproduzem a estrutura social que sustenta e estrutura o racismo (SILVA, 2020). Ser constantemente atacada quando expõe sua posição sobre assuntos que envolvem a discussão sobre o racismo é um exemplo do que ela mesma tensiona: até que ponto as pessoas negras, principalmente as que possuem a pele escura, são ouvidas em suas reivindicações? Até que ponto falar sobre questões raciais é permitido apenas quando quem fala são pessoas com estética aceitável?

Conseguimos identificar, diante do que é problematizado por *Yanca* (2019), que o privilégio e o alcance da fala são condicionados à aproximação a um determinado padrão racial

e estético. Quanto mais perto do ideal da *branquitude* a mulher negra se encontra, mais terá a possibilidade de ser ouvida, de ocupar espaços midiáticos massivos e até mesmo de ter o seu rosto estampado em campanhas publicitárias, ainda que aquele corpo seja e continue sendo vigiado, controlado e normatizado.

As publicações realizadas por *Yanca* (2019) também carregam o sentido de comunicar sobre a ocupação de espaços de poder por mulheres negras de pele escura. Um exemplo é a página que ela possui no *Instagram* chamada @*pretaestuda*. No local, compartilha conteúdos acadêmicos do curso de enfermagem, o qual ela cursa por meio de bolsa integral PROUNI numa faculdade de *Imperatriz*.

Figura 31 – Publicação de resumo de estudos na página @*pretaestuda*



Curtido por **afrodite.jpg** e **outras pessoas**

pretaestuda oi gente, bom dia! meu nome é yanca, tenho 20 anos e moro em Imperatriz, Maranhão. sou bolsista ProUni 100% e curso o 3º período de enfermagem na Universidade Ceuma. sempre gostei desse mundo de papelaria, e fazer resumos e tudo mais, mas esse amor só se libertou mesmo na minha época de cursinho pré vestibular. foi lá que eu aprendi que fazer resumos assim, melhoravam meu aprendizado, foi lá que aprendi a estudar, e foi lá que aprendi a gostar desse mundo incrível dos resumos na internet. sempre quis iniciar esse projeto, mas digamos que estudar e trabalhar nunca me dá tanto tempo de fazer resumos taaaaooo bonitinhos, mas vou tentar seguir de forma linear com as postagens aqui. o intuído do perfil não é ser base pra estudantes de enfermagem, kkkkkkk pq né, não sou a última voz porém se você curte ver esse tipo de conteúdo vai ser uma honra te presentear com ele! então segue aí e mostra pra todo mundo que cê conhece!
#resumos #enfermagem #farmacologia #fichasdeestudo #estudygram #foconosestudos #estudos #resumos #pretaestudada #pretaestuda #resumo

Fonte: Perfil @pretaestuda, 2020.

Compartilhar o aprendizado acadêmico na rede social permite visibilizar/expor/tornar públicas experiências sobre metodologias de estudo, além de demarcar o espaço ocupado por uma mulher negra de pele escura, nordestina e bolsista num curso de saúde. Reivindica a quebra do "privilégio epistêmico" (COLLINS, 2019) e de voz (KILOMBA, 2019), histórica e amplamente aberto para pessoas brancas e silenciado para pessoas negras. Além disso, amplia também a identificação da autonomia comunicacional e política dessas mulheres, que utilizam a ferramenta das redes sociais digitais como espaço para exercerem protagonismo discursivo. A presença no *Instagram* é política. Normalizar a ocupação de espaços de poder por pessoas negras também.

6.2.3 Ellen

> Ser mulher já é um grande desafio em meio à nossa sociedade. E ser mulher e negra é duas vezes mais desafiador (ELLEN, 2020, Codó).

Ellen é formada em Serviço Social e vive na cidade de *Codó* com a família, composta por pai, mãe, irmãos e o filho. Mesmo que sempre tenha vivido no Maranhão, quando questionada sobre o que é ser mulher negra naquele contexto, sua resposta, de início, foi dizer que nunca parou para pensar efetivamente sobre o questionamento. No entanto, todo o seu relato oral e o processo de escrita/presença no *Instagram* revelam que a dimensão de ser mulher negra atravessa sua experiência familiar, sua leitura e sua interpretação de questões cotidianas, marcando sua visão de mundo e a forma como ela se relaciona com o filho e o parceiro.

No *Instagram*, o conteúdo publicado por ela estabelece relação entre a beleza física, que a empodera e permite que construa uma autoimagem positiva de si, e a beleza relacionada à autoestima, à segurança de si e à autodefinição como uma mulher forte e resistente. Esse potencial que carrega consigo também é carregado de resiliência e de delicadeza, assim como descreve em muitas das legendas de suas fotografias.

O olhar resiliente sobre o mundo transparece no relato oral de *Ellen* quando destaca a ressignificação de determinadas vivências, discursos e experiências duras que a fizeram compreender como as opressões operam socialmente e como é impactada por elas. Poder nomear e identificar essas opressões fez com que a sujeita passasse a desenvolver uma "ética do cuidado" para transformar experiências de dor em potência, numa forma positiva e confiante de construir e significar o mundo (COLLINS, 2019).

As leituras e interpretações do mundo, das opressões e da dominação permitem o desenvolvimento de uma "pedagogia engajada" (hooks, 2013, p. 25), a qual resulta da práxis

de um contínuo aprendizado, marcado pela dinâmica de desestabilizar as estruturas normativas, racistas e hegemônicas. Nesse processo, a dimensão de *aprender-sendo* é construída por *Ellen* como uma ferramenta e uma tática de conscientização que parte da libertação pessoal e que é compartilhada coletivamente com os membros da família. *Aprender-sendo* também se configura como espaço em que a fala de sujeito (hooks, 2019) é construída, refletida e ampliada.

Ao criar consciência crítica sobre como os sistemas de opressão compuseram suas experiências e moldaram a sua subjetividade, *Ellen* passa a ressignificar imagens e discursos, confrontando as lógicas dos modelos que segregam, separam e inferiorizam pessoas negras para que não sejam perpetuados. É assim, por exemplo, que passa a ensinar seus familiares e amigos sobre os perigos da reprodução de estereótipos de forma inquestionada. A "educação como prática de liberdade" (hooks, 2013, p. 83) possibilita promover a integração entre os saberes "formais", apreendidos nas instituições de ensino, e a experiência, dimensão de vida da sujeita. Dessa maneira, *Ellen* estabelece o diálogo entre ambas as dimensões. Aquelas problematizações realizadas no ambiente universitário são postas em debate e ampliadas diante das experiências cotidianas. O processo de aprendizagem é tomado como uma ferramenta para mobilizar e desenvolver a consciência crítica, criando uma "resistência efetiva e significativa" (hooks, 2019, p. 60).

As publicações de Ellen trazem constantes menções à força, às inspirações e aos sonhos que nutre e que pretende realizar. Junto a esses conteúdos, costuma compartilhar fotos sobre as vivências em família e com o filho. A família representa um núcleo importante na constituição de *Ellen* como sujeita, porque é nela que reconhece a maneira como os sistemas de opressão fazem com que, mesmo inconscientemente, as pessoas reproduzam e sustentem lógicas de dominação/ classificação. Ao mesmo tempo, essa família também simboliza a possibilidade de construir outras lógicas de poder a partir de uma consciência reflexiva que propicie que cada sujeito possa ser protagonista de suas próprias histórias e narrativas. É assim que, quando fala sobre o filho, *Ellen* ressalta que tenta criá-lo a partir de uma outra perspectiva para que ele possa sentir orgulho de sua negritude e que identifique beleza em si.

A consciência reflexiva e crítica também é evidenciada quando *Ellen* ressalta que, mesmo após as mudanças sofridas pelo período da gestação, considera que nutre uma relação saudável e de boa aceitação para com seu corpo. Para ela, o apoio do companheiro também foi importante no processo de entender seu corpo como carregado de singularidades, de histórias e de memórias. O rosto e o corpo são trazidos, além do relato de *Ellen*, nas composições das publicações do *Instagram*. Por meio de *selfies*, os autorretratos publicados posicionam um corpo que já foi marcado por inseguranças e que hoje é visibilizado como fonte de

conhecimentos, de identificação e de reconhecimento. Isso é um aspecto importante para a sua constituição como sujeita.

Faz oito anos que *Ellen* usa tranças no cabelo. Nesse período, já fez uso de tranças em estilo *rastafári*, *dreads* e *box braids*. As tranças, em sua visão, a compõem como mulher e representam a sua ancestralidade. Segundo relato, o seu processo de transição capilar, que durou cerca de um ano, tornou-se menos doloroso porque foi acompanhado pelo uso das tranças que, para ela, significam exercer poder sobre o corpo e sobre a imagem de si.

> Me sinto empoderada. Eu vou alternando. Passo um tempo com meu *black* e um tempo com trança. Amo os dois estilos. [...] a sensação que eu sinto é de empoderamento. Eu fico me sentindo um mulherão. Mas não é porque as pessoas me veem assim, sabe? É porque eu realmente me sinto, tenho muitas questões com o meu corpo, mas não me importo com o que as pessoas acham (ELLEN, 2020, *Codó*).

As tranças constituem "técnicas corporais" que possuem múltiplos significados, os quais vão se alterando no decorrer do tempo (GOMES, 2002, p.44). Esse saber capilar carrega a "história africana" e é reconfigurado nas "práticas ocidentais" pelas famílias e pelos sujeitos negros como forma de cuidar dos cabelos de crianças e de adultos (GOMES, 2002, p. 44). Gomes (2002) argumenta que, muito embora o cuidado e a manipulação do cabelo representem "técnicas corporais" e comportamentos sociais fundamentais para cada cultura, no caso do negro brasileiro, esse processo também é marcado por conflitos, aceitação, negação. As representações marginalizantes sobre o cabelo do negro na sociedade racista brasileira podem influenciar negativamente o comportamento particular de cada sujeito em relação à imagem de si e às estratégias de cuidado desenvolvidas para o cabelo (GOMES, 2002).

A simbologia em torno do cabelo pode estar relacionada, ainda, ao "poder", à insubordinação, à subversão de determinadas lógicas e normas sociais e à "potência sexual" (GOMES, 2002, p. 49). Conforme argumenta Gomes (2002),

> [...] cortá-lo ou raspá-lo pode equivaler, simbolicamente, à castração. Essa é a condição dos novatos, dos recém-admitidos em determinadas instituições. No entanto, os cabelos rebeldes, soltos e descuidados podem expressar independência ou mesmo relutância às normas sociais, como é o caso de líderes religiosos, profetas, rastafaris. É muito comum encontrarmos entre os/as docentes a presença de relatos que associam os cabelos rastafaris e a estética dos integrantes do movimento hip-hop à sujeira e à marginalidade. No ambiente escolar, essas associações, muitas vezes, extrapolam a esfera individual e transformam-se em representações coletivas negativas sobre o negro, seu cabelo e sua estética (GOMES, 2002, p. 49).

Nos movimentos históricos de resistência, como as lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos, o cabelo afro emerge como um símbolo político de luta e de valorização dos referentes africanos na diáspora. Orgulho, empoderamento e consciência negra são alguns dos sentidos que Kobena Mercer (1987/2020) menciona terem sido gerados pela assunção dos cabelos afro e rastas.

> Las rastas también reproducen lo natural, en el sentido de que celebran la materialidade misma de la textura del pelo de los negros, porque el de los negros es el único tipo de pelo que puede <<enmarañarse>> seguiendo unos patroles tan singulares. Aunque la semiótica del orgullo afro dependia de su forma redondeada, las trenzas atribuyeron outro valor al pelo crespo de los negros gracias a este processo de << enmarañamiento>> [...] Y, si bien el afro sugeria un vínculo com África por su nombre y su asociación con los discursos políticos radicales, las rastas evocaban también un vínculo simbólico entre el aspecto natural y África reinterpretando el relato bíblio que identificaba Etiopía con Sión o la Tierra Prometida. Con distintos grados de énfasis, ambos apelaban a la naturaliza opuesta a cualquier artificio como signo de la influencia eurocêntrica corruptora (MERCER, 1987/2020, p. 69)

Gomes (2002; 2003) e Mercer (1987/2020) nos ajudam a identificar que o cabelo é um símbolo utilizado para classificar e construir ofensas racistas. No entanto, também é um potente elemento sobre o qual as resistências contra o racismo são construídas, onde estéticas são ressignificadas, recriadas (GOMES, 2017). É tanto um símbolo estético natural e de reconhecimento de ancrestalidades como de demarcação e valorização da diversidade e da diferença (GOMES, 2002; 2003). O cabelo configura, portanto, uma narrativa contra hegemônica aos padrões estéticos brancos europeus (MERCER, 1987/2020).

O quadro 5 traz um ilustrativo sucinto das publicações realizadas por *Ellen* entre os anos de 2019 e 2020. Das 20 publicações que remetem à beleza, 17 são compostas por *selfies,* autorretratos em que *Ellen* evidencia e enquadra seus cabelos.

Quadro 5 – Média de publicações no *Instagram* de Ellen

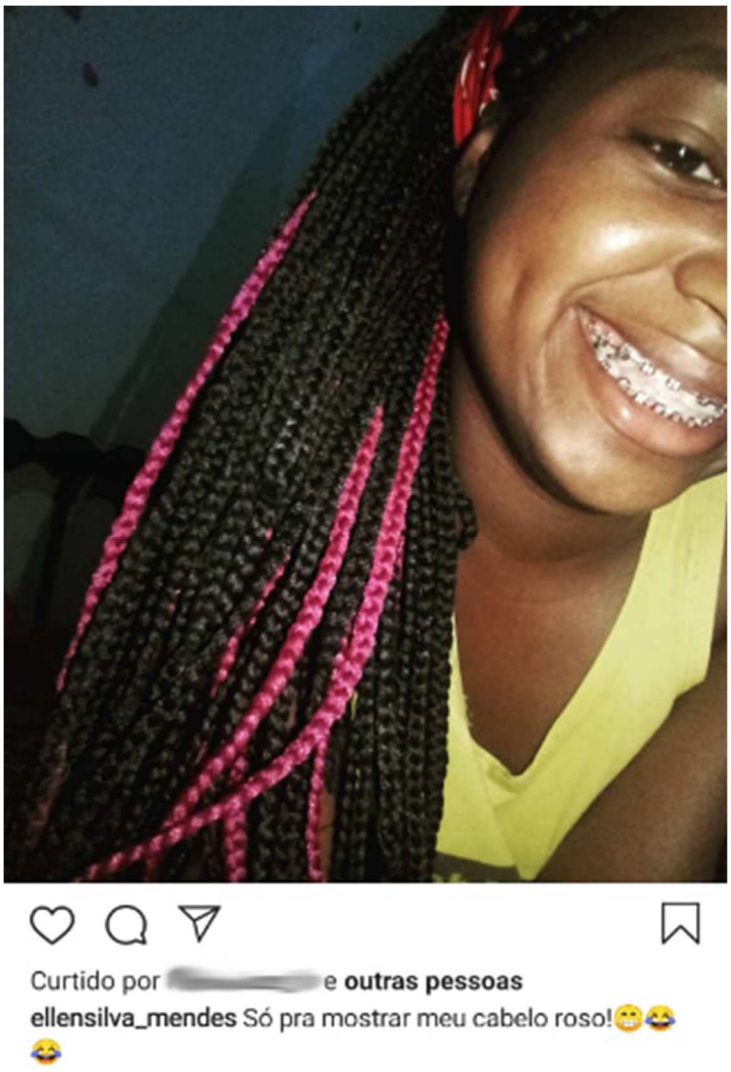
Temas	**Média de publicações** Período sistematizado: **janeiro 2019** a **agosto de 2020**
Beleza	20
Cabelo	1
Publicações com família	16
Total:	**37 publicações**

Fonte: Elaborado pela autora.

O cabelo é um elemento citado especificamente em uma postagem cuja legenda ressalta que a publicação foi feita no sentido de “mostrar meu cabelo roso”. Na foto, *Ellen* está com tranças no cabelo e uma das mechas é cor-de-rosa. Embora o cabelo e as mudanças capilares sejam elementos fundamentais nas fotos que fazem referência à beleza, nessa publicação em específico, a cor do cabelo é ressaltada.

Acreditamos que, assim como *Yanca*, *Ellen* nutria o desejo de colorir os cabelos com cores para além das tradicionais e, quando o fez, resolveu destacar a mudança, que foi muito elogiada pelas pessoas que a acompanham.

Figura 32 – Imagem com tranças cor-de-rosa



Fonte: Publicação no *Instagram*, 2020.

As marcas e as diferentes nuances do racismo são apontadas no relato oral e na experiência de *Ellen*, principalmente em relação a comentários depreciativos sobre seu cabelo. A insegurança gerada por não atender a um padrão estético capilar, fazia com que *Ellen*

comparasse seu cabelo – crespo – com os cabelos de outras meninas no ambiente escolar. Recorda que considerava os cabelos cacheados ou lisos de suas colegas do colégio a "coisa mais linda". Foi assim que, aos 11 anos de idade, sua mãe começou a usar produtos alisantes em seu cabelo:

> E aí, a mamãe alisou meu cabelo muito cedo. Acho que eu tinha uns 11, 12 anos, no máximo. E aí não foi uma experiência muito legal, sabe? Eu tenho um filho agora, ele é menino. Se ele fosse menina, eu não queria reproduzir nele, né? Essa questão de alisar o cabelo. *Eu fico triste quando eu vejo uma mãe alisando o cabelo de uma menina de 8, 9, 10 anos, para ela se encaixar no padrão que a sociedade impõe como correto*. E isso pesava muito, às vezes, na minha, no meu relacionamento, no meu psicológico (ELLEN, 2019, *Codó, grifos meus*).

A imposição de um padrão estético capilar também marcou relações de sociabilidade de *Ellen* em relação aos relacionamentos amorosos. Na adolescência, época em que queria chamar a atenção dos meninos, percebia que eles não olhavam para ela. Quando se questionava pelo motivo de não atrair os olhares dos meninos, o cabelo era o primeiro motivo possível que vinha à sua mente.

> Às vezes eu ficava triste por isso, porque, tipo, principalmente na adolescência, né? Quando a gente começa a querer chamar a atenção dos meninos. E aí, eu começava a perceber que eles não olhavam para mim. Aí eu começava a pensar: por quê? Sabe? Pensava que era por causa do cabelo, por causa, não sei, sei que sempre o cabelo estava envolvido, entendeu? E aí, agora, eu já estou mais, já não estou mais com um dilema com ele, não. Eu uso ele *blackzinho*. Aí quando eu canso de usar *black*, não é que eu fique com vergonha de estar usando o meu cabelo do jeito que ele é naturalmente, porque eu canso de usar ele *black*, e aí eu coloco *dread*. E aí eu canso de usar *dread*, deixo ele natural. E eu estou assim, sabe? No início, quando eu comecei a usar, é, as tranças, foi para me adequar, me enquadrar. Porque eu não queria ter o cabelo daquele jeito, eu queria ter um cabelo grande, eu queria ter um cabelo que desse para fazer um penteado bonito. Agora não. Agora eu coloco porque eu acho mais prático, porque eu me acho bonita com ele. Sem ele também eu sou linda. Então..., mas antes isso era um grande dilema na minha vida (ELLEN, 2020, *Codó, grifos meus*).

Assumir o cabelo crespo não foi um processo simples para *Ellen*. Ela comenta que, de início, deixou de alisar os cabelos e recorreu às tranças como forma de se "adequar, enquadrar", tendo em vista que esse penteado é socialmente mais aceitável que o uso do estilo *black power*. Mercer (1987/2020, p. 56) entende o cabelo negro como uma forma de "arte popular" que confronta as armadilhas criadas pela raça e pelo racismo através do desenvolvimento de inúmeras "soluções estéticas" (p.89), diferentes formas de usar e cuidar do cabelo. Cada uma

dessas "soluções" representa mais que uma decisão estética, sendo, sobretudo, uma postura política e diaspórica (MERCER, 1987/2020).

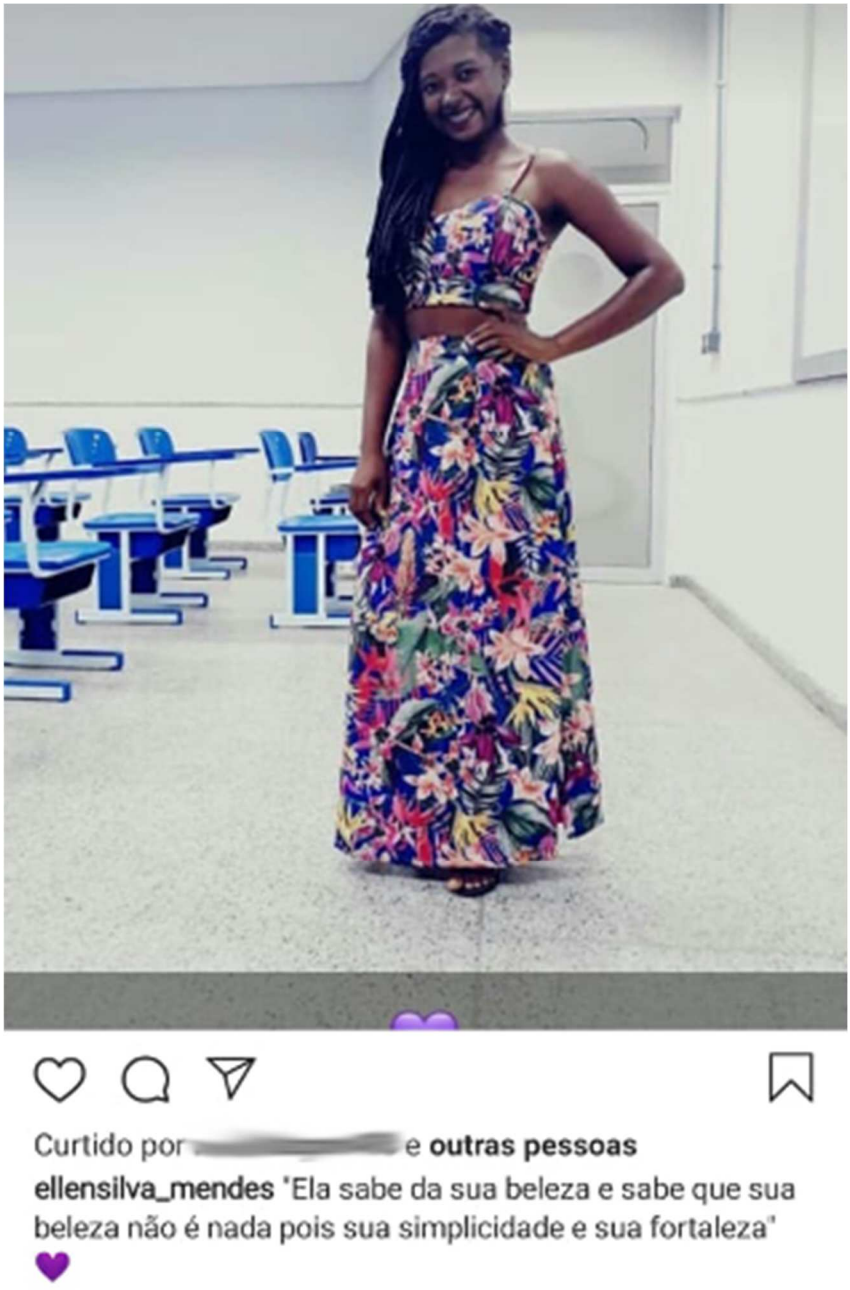
Ellen afirma que nunca sofreu discriminações violentas por conta da cor de sua pele, mas ressalta que, na escola, foi vítima do que ela identifica como "apelidinhos chatos": *"Ah, neguinha feia", "neguinha do cabelo ruim"*. Ainda que reconheça que tais comentários não a abalaram emocionalmente – porque sempre teve muita convicção sobre sua aparência e sobre sua beleza –, observa que foi quando começou a ampliar discussões sobre relações e desigualdades raciais na universidade que passou a compreender como a opressão racial se manifesta das maneiras mais sutis.

> Com relação ao racismo e ao preconceito no meu cotidiano, eu nunca fui, assim, particularmente eu não lembro de nenhum episódio da minha vida, em que eu, sabe, *eu fui realmente discriminada, tipo, violentamente. (...) Sempre fui muito convicta de que era negra, linda e nada que a pessoa me dissesse ia abalar isso.* Graças a Deus eu sempre fui muito convicta disso e nunca abalou o meu emocional. Mas assim, *antes eu não percebia tanto isso, agora, depois que eu comecei a estudar e a minha mente abriu mais, e eu comecei a observar mais as coisas e ver como realmente elas são* (ELLEN, 2020, *Codó*, *grifos meus*).

A possibilidade de fazer um curso superior foi trazida no relato oral de *Ellen* como uma oportunidade para ampliar e aprofundar suas vivências e experiências como mulher negra, acrescentando horizontes para entender as inúmeras nuances e formas de dominação do racismo. Assim, passou a identificar questões que não observava de forma tão ampla e, também, a disseminar os conhecimentos aprendidos em diálogos com a família e com pessoas próximas.

Além disso, fazer um curso superior também significa ocupar um espaço de poder, o qual ainda negado para muitas mulheres negras e de origem humilde, realidade vivida por *Ellen*, que dividia o tempo entre os estudos e o trabalho. Na publicação trazida na Figura 33, por exemplo, Ellen compartilha uma foto em que está em uma sala de aula. Sorridente, com longas trancas no cabelo, descreve que "*sabe da sua beleza. E sabe que sua beleza não é nada. Pois sua simplicidade é sua fortaleza*".

Figura 33 – Foto em sala de aula



Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

Ellen identifica que ser mulher negra representa um duplo desafio social, uma forma de opressão e de dominação que opera duplamente, construindo imensos abismos sociais. Dessa forma, as publicações realizadas no *Instagram* evidenciam e potencializam a tomada de consciência das imposições estéticas, de gênero e de modelos normativos raciais, dispostas através de agenciamentos fotográficos em que seu rosto e seus cabelos são protagonizados e enquadrados com reflexões sobre beleza, sobre acreditar em si e sobre a liberdade feminina.

Na publicação trazida na figura 34, *Ellen* aparece sorridente com o cabelo *black power.* Na foto, traz uma reflexão sobre "*a humanidade ter medo de mulheres que voam. Sejam elas bruxas, sejam elas livres*". Olhar para si, contar sua própria história, construir agenciamentos e espaços para normalizar a existência de pessoas negras, segundo Silva de Souza (2018, p. 97), "tem peso na construção da identidade dessas pessoas, e ainda, quais aspectos são evidenciados nessas falas".

Figura 34 – "A humanidade sempre teve medo de mulheres que voam"

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

Uma mulher livre pode significar uma sujeita que constrói os enquadramentos que deseja sobre sua imagem, que tem autonomia para direcionar a fala (hooks, 2019) e que pode falar a partir de uma posição de sujeita (hooks, 2019). Quando *Ellen* fala sobre o significado de

ser uma mulher livre, está com o cabelo *black power*, que antes era um estilo capilar que evitava usar por conta das classificações estéticas hegemônicas relacionadas ao gênero.

A liberdade é produzida pelo corpo/rosto que demarca um espaço de poder pelo aparecimento e pela presença imagética. O corpo que se autodefine é um corpo que fabrica poder e confronta poderes instituídos (COLLINS, 2019). Assim, quando *Ellen* evidencia sua potência na força que carrega, na beleza que atribui a si e na ocupação de espaços de poder, constrói uma outra história em que posiciona a fala e a escrita de si a partir de um lugar de sujeita (hooks, 2019). Ressignifica escritas e discursos.

Na publicação da Figura 35, *Ellen* aparece utilizando uma *hashtag* com a contagem regressiva para o tempo que faltava para se formar em Serviço Social.

Figura 35– Pré-formatura em Serviço Social

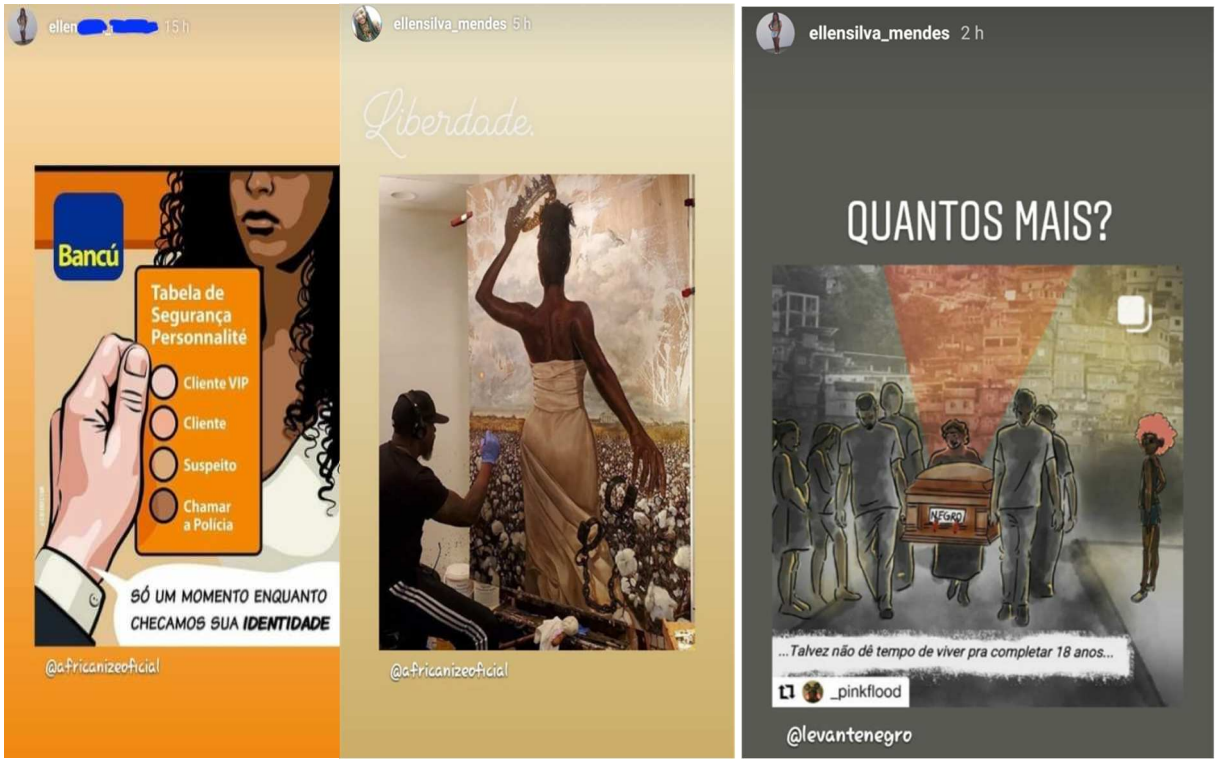
Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

Assim como nos relatos orais, podemos identificar nas publicações do *Instagram* realizadas por *Ellen* a tentativa de contar e narrar a sua história a partir de suas próprias perspectivas, leituras e experiências de mundo. A tessitura da sua autoimagem e das escritas sobre si em ambiente digital também passa pela construção de agenciamentos por meio da

imagem e de novos enquadramentos visuais. É uma tática de resistência que se coloca como uma forma de estímulo e de incentivo para outras mulheres. Criar imagens positivas de si, dizer frases positivas sobre sua beleza, sobre seu corpo e sobre seus sonhos pode ser um exercício de "autodefesa" (MOURA, 1994) e de combate aos estereótipos e às imagens que controlam e vigiam. No caso da foto da Figura 35, também representa a normalização da ocupação de espaços de poder por pessoas negras. A mulher negra que também é uma intelectual, que pode alcançar posições profissionais de sucesso e de destaque e que pode ascender a espaços dos quais, durante muito tempo, foram excluídas.

Além de problematizar o racismo e a beleza negra a partir da potencialização imagética do corpo, *Ellen* compartilha conteúdos produzidos por páginas de mídias digitais negras no *Instagram*. Em geral, esse tipo de publicação compartilhado por ela aborda assuntos "quentes", factuais, envolvendo discussões e reflexões sobre a questão racial no Brasil e no mundo, possibilitando gerar uma agenda política de debate na rede social.

Figura 36 – Compartilhamento de imagens com questionamento sobre racismo



Fonte: Reprodução dos stories do *Instagram*.

Na primeira publicação, por exemplo, *Ellen* traz um desenho em que há uma crítica ao Banco Itaú, acusado de racismo por Lorenna Vieira[107], mulher negra e empresária, quando ela tentava movimentar uma quantia de sua conta pessoal e os funcionários do banco, suspeitando que ela estava cometendo fraude, acionaram a polícia. A imagem-denúncia traz ainda uma tabela com cores que ilustram diferentes tonalidades de pele e o que seria um segurança do banco dizendo que está "conferindo a identidade da cliente". A identidade, nesse caso, estaria diretamente ligada ao tom de pele.

A segunda publicação mostra um pintor negro trabalhando num grande painel onde uma mulher negra, aparentemente escravizada, é desenhada. Essa mulher, numa plantação de algodão, rompe com as correntes que prendiam seus braços e coloca uma coroa na cabeça. *Ellen* escreve na publicação a palavra "liberdade", dotando a foto desse significado.

Na terceira publicação destacada, uma ilustração de pessoas carregando um caixão acompanhada pela legenda "talvez não dê tempo de viver pra completar 18 anos" é compartilhada por *Ellen*, que complementa a reflexão por meio do questionamento "quantos mais?", em referência aos inúmeros jovens negros periféricos mortos pela polícia brasileira. Todas as publicações compartilhadas nos *stories* por *Ellen* são produzidas por páginas do *Movimento Negro* que, constantemente, constrói uma agenda midiática paralela à agenda dos meios de comunicação hegemônicos, com produções jornalísticas disponibilizadas em meios de comunicação alternativos, como blogs e sites, e em redes sociais digitais, como o *Instagram* e o *Facebook*.

Ocupar os diversos espaços de visibilidade disponíveis para denunciar e demonstrar revolta diante dos casos de violência contra pessoas negras se constitui como uma estratégia de resistência e de enfrentamento muito utilizada por *Ellen*, *Yanca*, *Sofia* e pelas demais mulheres que compõem esta investigação.

Os *stories* permitem expor fatos que não foram midiatizados e que, na internet, podem ganhar uma amplitude de debate e de disseminação de reflexões. Possibilita, por exemplo, que o debate racial se torne contínuo, não enfocando apenas as dores das pessoas negras. A ferramenta é utilizada, sobretudo, como espaço para dar visibilidade a pessoas negras em situação de protagonismo, em posições de destaque. Os *stories* possibilitam, ainda, que temáticas não sejam silenciadas, nem situadas em posição hierárquica inferior em relação a outros temas diários. Compõem-se e constituem-se de uma agenda política que lança luz sobre

[107] https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/01/31/lorenna-vieira-mulher-de-rennan-da-penha-afirma-que-vai-processar-itau.ghtml

temas de interesse de determinados grupos e que podem não interessar para a universalidade tão propagada pelos meios de comunicação.

6.2.4 Hiandara

> A loja não chega na gente. A gente que tem que ir atrás. Então, ela foi atrás da loja e a loja disse que ela não fazia o perfil. Não fazia o perfil, para não falarem moças brancas, de cabelo liso, preferência "classe A (HIANDARA, 2019, Codó).

Hiandara tem 22 anos, nasceu em *Codó* e atualmente estuda engenharia mecânica na Universidade Federal do Piauí, em *Teresina*. Filha de pai e mãe negros, boa parte de sua família é envolvida com a venda de artigos de umbanda. Embora não houvesse tantas discussões voltadas para a importância da visibilidade afirmativa da questão racial, considera que é uma família em que as pessoas não se discriminam e que se reconhecem positivamente como sujeitos negros.

Embora acredite que, na cidade de *Codó*, pelo fato de a população ser majoritariamente negra, o tratamento entre as pessoas se dê de forma igualitária em relação às diferenças raciais, argumenta que quando migrou para a cidade de *Teresina* não foi vítima de preconceito por ser mulher negra. No curso que estuda, por mais que a maioria dos estudantes seja composta por homens, também relata que não sofreu preconceito de gênero.

No entanto, é em relação ao *marketing* nas atividades de publicidade e propaganda, especialmente na composição de *casting*[108] de modelos – trabalhos que a estudante realiza em paralelo com os estudos universitários –, que percebe a pouca ou nenhuma visibilidade para mulheres negras. Principalmente para as que, assim como ela, possuem o tom de pele escuro. *Hindara* (2019) afirma que "inegavelmente dão mais valor para as meninas classe A, loiras, brancas, as que fazem o perfil". "Fazer o perfil", do modo como é tensionado por *Hiandara*, significa estar dentro ou o mais próximo possível de um padrão estético de *branquitude*, considerado o ideal.

As desigualdades de oportunidade no mercado de trabalho foram muito problematizadas por *Hiandara* durante relato oral. A frase que abre este tópico é ilustrativa dos questionamentos e das argumentações que ela desenvolve quando analisa o mercado e o

[108] Processo de produção em que são selecionados modelos/atores/atrizes para a composição de papéis em comerciais de TV ou filmes.

posicionamento de determinadas marcas em relação a ter um rosto negro estampando alguma campanha.

Na publicação trazida na Figura 37, *Hiandara* reflete sobre cabelos crespos como pertencentes à sua identidade e à sua estética racial. Como mulher negra, ressalta que escolheu ostentar seu cabelo natural para evitar uso de químicas e, assim, preservar a saúde de seu corpo. Ela argumenta, na legenda, que não se trata de uma moda, muito menos de estilo, mas sim, da sua imagem natural, preservando seus traços corpóreos, identitários e culturais. Levanta ainda uma questão importante no que se refere ao mercado de trabalho: a exigência para que as mulheres negras apresentem uma imagem condizente a um padrão midiaticamente construído e disseminado. Geralmente, essa estética hegemônica reproduz um modelo branco ocidental europeu, que traduz a beleza por meio de cabelos lisos e loiros (GOMES, 2002; PONTES GOMES, 2020).

Figura 37 – Reflexão sobre o mercado de trabalho e padrões estéticos

Fonte: Reprodução do Instagram, 2019.

O que é problematizado nessa publicação vai ao encontro do que é teorizado por Collins (2019, p. 186) quando defende que a mídia, as escolas, as agências de governo e, como

acrescentamos, o mercado de trabalho "reproduzem as imagens de controle da condição de mulher negra". Essas imagens, carregadas de estigmas e preconceitos naturalizados no imaginário social sobre a mulher negra, as invisibilizam como humanas e produzem complexos sistemas de opressão. Os sistemas de opressão geram marcas não só na autoestima da mulher negra, mas também na sua definição como sujeita, na disseminação de suas ideias, dos seus conhecimentos e saberes.

Em recente pesquisa realizada pela revista *Social Psychological and Personality Science*, da Universidade de Duke, nos Estados Unidos, foi constatado que mulheres com cabelo crespo ou tranças afro são percebidas por recrutadores como "menos profissionais" que as mulheres com cabelos alisados. Para a pesquisa, mulheres negras e com cabelo crespo têm menos chances de serem contratadas, principalmente se nos postos de trabalho prevalece a suposta cultura da "aparência tradicional" (ROCHA, 2020, *online*, n/p)[109].

Ao identificar que o mercado de trabalho em *Teresina*, principalmente relacionado à moda, reproduz preconceitos raciais, *Hiandara* passou a tecer um caminho para que pudesse visibilizar seu trabalho como *influenciadora digital*. Esse caminho foi também composto pela criação de um espaço no qual pudesse expressar sua beleza, dar dicas sobre cuidados com o cabelo, dicas sobre moda e bem-estar e, dessa forma, representar muitas mulheres negras que não encontram espaço no mercado tradicional de moda. Criar conteúdo focando nos saberes capilares (GOMES, 2017) foi a trilha que encontrou para se tornar reconhecida, sobretudo por identificar que esse tipo de conteúdo é um dos poucos em que as mulheres negras "têm vez" para falar: "vou puxar aqui para o cabelo, porque também, se tu for observar, as pessoas negras, com cabelo cacheado, *só têm vez nesse nicho*. No nicho de moda, é aquele negócio, é um pouco mais difícil" (HIANDARA, 2019, *Codó*, grifos meus).

Ao perceber que nenhuma *influenciadora digital* dentro de seu eixo de contato produzia conteúdo sobre cabelo natural, acabou fazendo desse tema um conteúdo diário de suas publicações no *Instagram*. Na publicação da Figura 38, *Hiandara* comenta sobre seu sonho de ser modelo e das tentativas de desenvolver uma carreira nesse eixo. Após tentativas frustradas e sem deixar de acreditar em si, passou a se apropriar de ferramentas tecnológicas de comunicação e construiu, por meio do *Instagram*, um espaço para falar sobre beleza, autoestima, estilo e moda consciente.

---

[109] ROCHA, Igor. 10/09/2020. Mulheres de cabelo crespo têm menos chance de contratação, revela estudo. Disponível em: https://noticiapreta.com.br/mulheres-de-cabelo-crespo-tem-menos-chance-de-contratacao-revela-estudo. Acessado em: 10/09/2020. Às 17h07.

Figura 38 – Reflexão sobre o sonho de ser modelo

Fonte: Reprodução do Instagram, 2020.

Nesse sentido, das 175 publicações analisadas no perfil de *Hiandara* no *Instagram*, 41 se referiam a vídeo-tutoriais sobre cabelo. Esses conteúdos contemplam desde a indicação de

produtos para cada tipo de cabelo crespo, cacheado e em transição, até dicas sobre como fazer máscaras capilares com produtos caseiros, contrapondo, assim, uma lógica mercadológica que transforma a experiência e a decisão do cabelo natural em demanda de consumo[110]. Tornar os conteúdos acessíveis e mostrar que as mulheres podem cuidar do cabelo com os produtos caseiros que têm em casa se constitui como um exercício de cidadania.

Diante da apropriação mercadológica que transforma a atitude e decisão de assumir os cabelos naturais em demanda de fabricação de produtos para cabelos crespos e cacheados por preços e marcas diversas, incentivar que as mulheres possam cuidar dos cabelos com produtos caseiros é ir contra uma lógica mercadológica que transforma bens em mercadoria. Mais que tornar acessível o cuidado com o cabelo, o que é incentivado pelas sujeitas comunicantes no *Instagram*, almeja-se que cada mulher possa conhecer seu cabelo e construir saberes capilares que sejam mais condizentes com a realidade que vivenciam.

Quadro 6 – Média de publicações no *Instagram* de *Hiandara*

Temas	**Média de publicações** Período sistematizado: **janeiro 2019** a **agosto de 2020**
Corpo	38
Cabelo	26
Autoestima	24
Tutoriais - vídeos	41
Projetos pessoais	9
Beleza	15
Viagens	15
Fé	3
Indicação/ensino sobre uso de aplicativos/*softwares*	4
Total:	**175 publicações**

Fonte: Elaborado pela autora.

[110] Gomes (2017, p. 96) entende que o **corpo negro** sofre dois tipos de **regulação** principais: a *dominante* – em que esse corpo é estigmatizado, controlado, pensado como objeto; e a *dominada* – o corpo que é assimilado pelo mercado como mercadoria, a "industrialização do corpo negro" com o objetivo de torná-lo mercadoria de consumo – conforme temos defendido o cabelo é apropriado dessa maneira pelo mercado estético. O corpo pode ainda ser regulado por meio do conjunto de representações que impõem como modelo estético a beleza branca (GOMES, 2017, p. 96).

Os tutoriais produzidos por *Hiandara* revelam a criação de uma comunicação didática para abordar conteúdos que possam interessar a mulheres negras, mas também mostram a aquisição e a utilização de ferramentas e tecnologias de comunicação – como fotografias, áudio e vídeo – para criar, reproduzir e compartilhar conteúdos usando recursos gratuitos, disponíveis e acessíveis. Além de usar tais recursos constantemente, também são comuns publicações ensinando as suas seguidoras a usar determinados aplicativos e *softwares* de edição de vídeos e fotos para que elas mesmas possam criar suas narrativas e escritas digitais. “Uma coisa que eu notei também que tinha meninas fazendo tutoriais. Eu pensei: vou tentar investir em tutoriais para estar falando sobre isso, mais sobre autoestima, que eu já falava antes. E é isso.” (HIANDARA, 2019, *Codó*).

Os tutoriais são a tradução da autonomia comunicacional desenvolvida por *Hiandara*. Num processo de composição de suas narrativas e da criação de espaços de protagonismo, ela foi se apropriando, aprendendo a utilizar e oferecendo outros usos a determinados aparatos técnicos/tecnológicos de acordo com sua demanda e de uma forma que fizesse mais sentido para as suas construções narrativas.

Figura 39 – Exemplos de tutorial para cabelo e sobre uso de *softwares*

Fonte: Reprodução do Instagram, 2020.

Nas duas publicações trazidas na Figura 39, temos dois exemplos de tutorial. Em geral, são vídeos curtos, geralmente de 1 a 3 minutos, nos que se ensinam tanto receitas para hidratar, cuidar e fazer penteados no cabelo quanto modos para melhor usar ferramentas tecnológicas. A segunda publicação, por exemplo, ensina a como esconder as *hashtags*, recurso que facilita o processo de busca, atuando como um filtro para direcionar o público sobre determinado tema. Na primeira, há uma dica de como fazer hidratação usando um produto caseiro.

A *cidadania comunicativa* é produzida nas publicações tanto para construir estratégias comunicacionais para romper com privilégios narrativos de determinados meios de comunicação, como para dar protagonismo a vozes e saberes insurgentes, insubmissos. O método de compartilhar saberes, ensinar-aprender, pode romper com diretrizes tradicionais que ligam a produção e a construção de saber a espaços hegemônicos, como escolas e universidades. Ademais, provoca fissuras na lógica que hierarquiza, fecha e valida determinados saberes. Abre, assim, a possibilidade da produção e da construção múltipla e coletiva de saberes.

Os vídeos produzidos por *Hiandara* são totalmente confeccionados por ela, desde o processo de produção até a edição. O uso de aplicativo de celular permite que ela grave os tutoriais e realize cortes e a edição. Segundo ela, trata-se de um processo em que busca informações sobre como utilizar determinados *softwares*, realiza *downloads* dos que são gratuitos e, com o uso contínuo, aprende a melhor maneira de se apropriar do material:

> Eu não gosto de ir no *Youtube* aprender, tipo, a mexer com os negócios. Tipo, o *Photoshop*, eu fui tentar mexer pelo *Youtube*, aprender. Porque tem que aprender a usar as ferramentas direitinho. E já nesses tutoriais, é um aplicativo de celular. Você joga um vídeo e vai cortando. Porque o segredo dos vídeos são os cortes. Os cortes para tirar o desnecessário e deixar tudo bem compacto, e de forma que dê a entender. Ai, agora que estou começando a usar legenda, porque até então eu não tinha muita noção. E foi isso. Agora, eu também estou aprendendo a usar editor no computador, que é o *Filmora,* e a usar efeitos, de transição não, mas efeitos de *Green Screen*, que você pega do *Youtube* mesmo as animações, você deixa a tela verde e ela fica transparente. E aí fica a animaçãozinha (HIANDARA, 2019, *Codó*).

A narrativa em vídeo realizada no *Instagram* também foi apropriada para tecer uma crítica ao uso irresponsável da máscara de proteção facial no período da quarentena da covid-19. Na publicação, *Hiandara* criou uma comunicação audiovisual com exemplos do uso da máscara em diversos países. Ao se referir ao Brasil, em tom de crítica, exemplificou o mau uso da máscara, que é uma denúncia feita recorrentemente nos noticiários de TV.

Figura 40 – Vídeo com crítica sobre o mau uso da máscara

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2020.

O conhecimento e a apropriação de ferramentas tecnológicas utilizados para melhorar o conteúdo que constrói no *Instagram* fizeram com que *Hiandara* começasse a oferecer serviços em comunicação digital, ampliando sua renda. Foi assim, por exemplo, que começou a fazer filtros para *Instagram* sob encomenda e, utilizando-se desses conhecimentos, recentemente construiu um *E-book* para compartilhar receitas e saberes sobre o cabelo.

O *E-book* está disponível para *download* gratuito e é composto por dúvidas, dicas, sugestões e um apanhado das receitas produzidas por meio de tutoriais. Acreditamos que a iniciativa, além de descentralizar o acesso aos saberes capilares e auxiliar no processo de autodefinição e construção de uma consciência racial positiva de mulheres negras, traduz a autonomia comunicacional da autora, pois ela produziu, escreveu, selecionou as ilustrações e diagramou todo o material.

Figura 41 – Imagem ilustrativa do *E-book* lançado por *Hiandara*

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2020.

Além da apropriação de ferramentas tecnológicas para criar conteúdos comunicacionais de maneira mais eficaz, a performance é uma estratégia de reflexão política, de aparecimento discursivo e de potência visual e comunicacional que aparece com frequência nas publicações de *Hiandara*. O que podemos identificar nos relatos das sujeitas da pesquisa é que existe uma "performance" criada, estruturada e narrada como ideal para os corpos negros (COSTA DE PAULA, 2012), em que a estética que compõe os cabelos e os corpos precisa

significar a uma noção de negritude criada e tolerada socialmente e nela se enquadrar. A intensa vigilância é o que assegura que esses corpos, esses cabelos e essas estéticas sejam controlados.

A "performance de raça" (COSTA DE PAULA, 2012), criada pela *branquitude* para as pessoas negras, impõe modelos estéticos e comportamentais para que elas sejam aceitas socialmente – mesmo que essa aceitação não signifique o fim dessa vigilância contínua. A escola, por exemplo, é o primeiro ambiente em que muitas crianças convivem diariamente com o racismo e com a imposição do ideal estético (GOMES, 2002; 2003). Não é à toa que os anos escolares convergem com o período em que muitas mulheres começam a alisar os cabelos. Depois, a inserção/disputa por cargos no mercado de trabalho se constitui como um outro espaço em que os mesmos modelos estéticos brancos são impostos como condição para adquirir determinadas posições.

Diante dessa construção performativa de como os corpos negros devem ser e se portar, acreditamos que há uma ressignificação que também utiliza a performance como instrumento para simbolizar e narrar esses corpos a partir de um outro lugar. Costa de Paula (2012) acredita que a teoria da performance ajuda a desconstruir essencialismos sobre os cabelos e os corpos das negritudes.

> Os corpos/cabelos como performances são entendidos como estrategicamente utilizados para nos posicionarmos no mundo social. Tais práticas/construções dão condições para se compreender que raça e os corpos/cabelos negros existem nas interações sociais e nelas são significados (COSTA DE PAULA, 2012, p. 06).

Nas publicações, mais que estética, o cabelo representa a demarcação de um espaço de construção de sujeita e de composição étnico-racial e identitária afirmativa. Representa uma forma de existência, de posicionamento, de construção de saberes e de significação social (GOMES, 2017). As constantes mudanças capilares mostram, ainda, a potência de provocar rupturas com as performances que atribuem que determinado penteado é aceitável e outro não. O cabelo pode ser problematizado como um elemento que possibilita confrontar a lógica discursiva racista (MERCER,1987/2020). Para cada controle imagético, são acionadas formas táticas de resistência que também são pensadas pela estética, a partir do cabelo e dos múltiplos significados que cada estilo capilar possui. O cabelo possui uma significação étnica, configura um amplo e complexo "código" de expressão sociocultural (MERCER, 1987/2020):

> En la complejidad de este código social, el pelo funciona como un << significante étnico>> fundamental, porque, a diferencia de otros rasgos

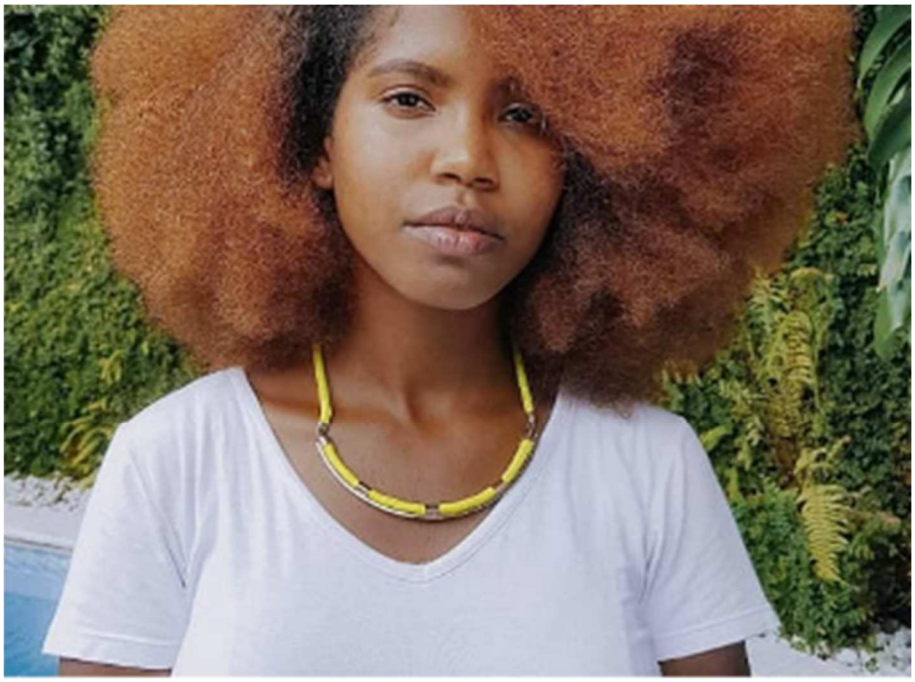
> corporales o faciales, puede modificarse más facilmente mediante prácticas culturares como el alisado. La maleabilidade del cabello, atrapada en el umbral entre el ser y la sociedad, entre la naturaliza y la cultura, lo convierte en uma zona sensible de expresión (MERCER, 1987/2020, p. 61).

As constantes mudanças capilares podem, pois, significar posturas políticas de expressão à medida que confrontam e desestabilizam construções históricas racistas (MERCER, 1987/2020). A assunção de determinados penteados representa não apenas uma decisão estética, mas, sobretudo, um resgate étnico-político (MERCER, 1987/2020) que possibilita ressignificar simbolicamente cada estilo capilar adotado pelas sujeitas.

O cabelo crespo, hoje percebido como "símbolo de orgulho e de afirmação étnico/racial" (GOMES, 2003, p. 173), durante muito tempo foi, para *Hiandara*, um símbolo que ela tentou apagar para se "enquadrar e se adequar" a um ideal de beleza hegemônico. Não é por acaso que as mulheres têm suas primeiras experiências de alisar o cabelo durante o período escolar. Em pesquisa de doutorado desenvolvida por Nilma Lino Gomes (2003, p. 173) em salões de beleza étnicos na cidade de São Paulo, as entrevistas com mulheres e homens negros apontavam que a escola era um espaço problemático para a "construção da identidade negra". "Lamentavelmente, na maioria das vezes, a instituição escolar aparece nas lembranças dos depoentes reforçando estereótipos e representações negativas sobre o negro e o seu padrão estético" (GOMES, 2003, p. 173).

No sentido de defender a liberdade capilar e a aceitação da textura do cabelo, seja ela qual for, lemos e compreendemos a publicação trazida na Figura 42 como uma atitude política que permite identificar o estigma criado sobre o cabelo crespo e a marginalização/estigmatização em torno do seu uso.

Figura 42 – Reflexão sobre estigmatização do cabelo crespo



Curtido por [redacted] e **outras 1,3 mil**

hiandarasantos "palha de aço"
"cabelo de vassoura"
"dá pra usar pra lavar louça até"
"cabelo feio, nem cacheado é"
"pq não trata pra ele definir?"
"ele molha ?" Eu ria, sem graça. Mas foi nessa brincadeira que eu passei 7 anos alisando, mesmo o cabelo quebrando horrores. Foi por causa dessas brincadeiras que eu chorava no banho durante a transição capilar e usava mil e 1 acessórios pra ficar menos masculina, menos feia.
A gente sempre diz que opinião alheia não importa mas dói sim, e como dói. Seja por cabelo, por peso, por qualquer outra característica. DÓI !
Como eu sei ? Sei porque todos tem uma característica da qual não gostam porque é socialmente motivo de piada...
Agora vai reclamar ?
"foi só brincadeira, mas ja ta ai querendo lacrar"
"Mal educada"
"Ta se achando ó"

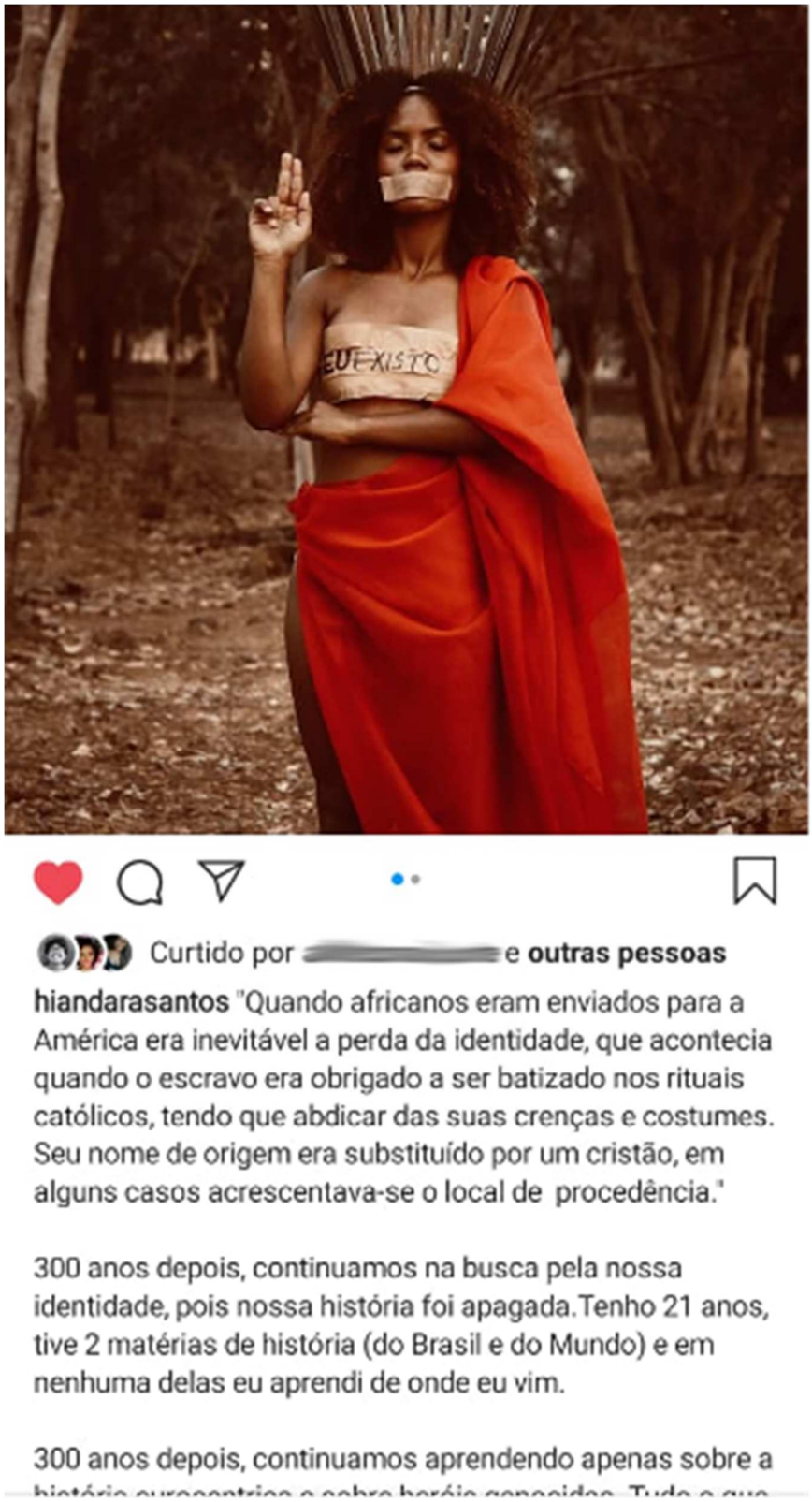
Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

Ao rememorar as inúmeras ofensas ouvidas por conta de ter um cabelo crespo, *Hiandara* ressalta a dor que tais comentários carregavam e revela a necessidade de descontruir modelos e padrões capilares. “Domar” o cabelo, mantê-lo constantemente preso, controlado ou encharcado de produtos são algumas das violências que mulheres com o cabelo dessa textura ainda precisam vivenciar para serem inseridas numa lógica da estética colonizadora. Gomes (2003) identifica que os apelidos ouvidos por *Hiandara* na infância são construções discursivas racistas que constroem o cabelo crespo como inferior, ruim, “associado à artificialidade (esponja de Bombril) ou com elementos da natureza (ninho de passarinhos, teia de aranha enegrecida pela fuligem)” (GOMES, 2003, p. 05).

Tanto na Figura 42 quanto nas Figuras 43 e 44, a seguir, a performance aparece como um elemento potente para expor e visibilizar demandas, para cobrar, denunciar, combater opressões. A performance, como acredita Martín-Barbero (2009a), é um modo de aparecimento discursivo de se tornar visível a partir da diferença. Assim, hoje, exercer a cidadania passa por tornar visíveis e materializar os reclamos por meio da performance visual. O corpo aparece como elemento de potência visual. A performance, portanto, permite a construção de outras visualidades, movimenta os corpos das margens ao centro, reenquadra olhares, inscreve outras narrativas no imaginário social e produz *cidadania comunicativa* em que o corpo é uma tecnologia de comunicação fundamental.

A publicação trazida nas Figuras 43 e 44 compõe uma série realizada por *Hiandara* no dia da *Consciência Negra*, em 20 de novembro do ano de 2019. Na foto, em que aparece com uma roupa vermelha, cabelos soltos e uma faixa nos seios na qual está escrito “eu existo”, Hiandara reflete sobre o apagamento das identidades africanas no período da escravização. Denuncia não saber de onde veio porque a história de seu povo foi apagada. Ela aciona a memória e a vivência para escrever que, em nenhuma das disciplinas de história cursadas no período escolar lhe foram ensinadas outras narrativas sobre a cultura africana que não fosse a partir da história da escravização, contada sob lentes brancas e ocidentais. Ainda hoje, as negritudes são tomadas como objetos de narrativas e não como sujeitos de suas próprias histórias, como ressalta a escrita realizada por *Hiandara*.

Figura 43 – Reflexão sobre o Dia da Consciência Negra



Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

Nascer negra de pele escura demarcou o lugar ao qual *Hiandara* pertencia, como descreve em outra foto que compõe a série. Embora reconheça que suas identidades étnico-

raciais foram moldadas junto aos seus familiares, que, por viverem em regiões quilombolas, nunca a “deixaram duvidar de quem era”, ainda assim relata que já alisou o cabelo, quis fazer plástica no nariz e chegou a acreditar que se se expusesse menos ao sol, poderia “clarear a pele”.

Figura 44 – “EU EXISTO”

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

As nuances da imposição do embranquecimento social brasileiro aparecem na escrita-vivência de *Hiandara*. Constituem-se como uma violência “sutil” que as mulheres negras

experienciam durante toda a vida. Desenvolver uma consciência racial positiva diante das intensas desigualdades, como a imposição estética e o racismo institucional e estrutural brasileiro, é um exercício diário de enfrentamento.

Através do uso do *Instagram* para problematizar/refletir sobre opressões vivenciadas por mulheres negras desde a infância, *Hiandara* não só narra a sua história, mas assume a possibilidade de se tornar porta-voz de inúmeras mulheres que estiveram em situações de opressão e de poder desigual, silenciadas e apagadas pelo discurso hegemônico. É, antes de mais nada, uma atitude de "consciência crítica". A construção do *aprender-sendo* elaborada pelas sujeitas coprodutoras desta investigação parte do individual para o coletivo. É uma dimensão que constrói ferramentas do comunicar, de ensinar-aprender, de compartilhar e intercambiar "saberes estético-corpóreos" (GOMES, 2017, p. 75), políticos, de economia coletiva e sustentável, do pensamento-ação sobre os usos e as apropriações das redes sociais para a formação comunicacional-político-cidadã.

Os espaços criados no *Instagram* funcionam como instrumentos para questionar poderes e colocar em evidência corpos que foram vulnerabilizados não só por questões de gênero e classe, mas, sobretudo, pela falsa ideia da existência de raças inferiores e superiores (MUNANGA, 1994; 1999; 2003; GOMES, 2005). Esse é um mecanismo de poder criado na modernidade colonial (MUNANGA, 2003) e que, até hoje, é utilizado como ferramenta de dominação, segregação e exclusão, sendo constantemente reatualizada (GOMES, 2017; CARNEIRO, 2019).

No conjunto que compõe a série de fotografias e relatos escritos sobre a vivência como mulher negra criado por *Hiandara*, o corpo aparece não só como elemento para chamar a atenção: ele é uma potência que faz refletir, desestabiliza a ordem dominante. O corpo aparece e se transforma em "presença e pertença", se inscreve e significa a existência, ainda que a lógica da *branquitude* o tenha marcado como ausência. "O corpo é um portal que, simultaneamente, inscreve e interpreta, significa e é significado, sendo projetado como continente e como conteúdo, local, ambiente e veículo da memória" (MARTINS, 2003, p. 78).

O *Instagram* se configura, ainda, como espaço em que a sujeita costuma divulgar projetos, compartilhar conquistas e motivar outras mulheres. Raça, gênero e classe são categorias problematizadas/visibilizadas não só para expor desigualdades, mas também para desvelar potencialidades. A escrita sobre independência financeira, economia, planejamento financeiro feminino e empreendedorismo é um eixo muito abordado na rede social por *Hiandara*. Além de compartilhar projetos, ela auxilia as pessoas que a acompanham tirando dúvidas sobre como se tornar empreendedora.

Na publicação em destaque, *Hiandara* aparece com um grupo de mulheres após uma palestra sobre empreendedorismo numa escola técnica de *Teresina*.

Figura 45 – Foto após uma palestra sobre empreendedorismo

Curtido por [redacted] e **outras pessoas**

hiandarasantos A gente ver a pauta do empoderamento financeiro feminino pela internet é uma coisa, agora ver pessoalmente o quanto isso transforma a vida de meninas é incrível !

Hoje vi meninas, tão novas, se emocionarem falando de empreendedorismo, de como isso as ajuda e como muda suas vidas, seja pra conseguir um extra pra ajudar nas contas de casa, até para conseguir estruturar o próprio negócio independentemente.

Só sei agradecer o convite @[redacted], amei conhecer o trabalho social de vocês, é arrebatador ver como vocês apoiam essas garotas a voarem alto. E foi um prazer te conhecer pessoalmente @[redacted] hahaha ❤️

Me sinto muito honrada em ter feito parte, mesmo que minimamente. Grata demais ! 🙏

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

A *cidadania comunicativa* é produzida pela possibilidade de mobilizar e construir redes e atuar no fortalecimento e no compartilhamento de experiências que possibilitem o desenvolvimento de talentos e a criação de espaços de protagonismo, em que mulheres possam fomentar estratégias econômicas que garantam a própria sobrevivência. O fortalecimento feminino também é traduzido em publicações de apoio e de incentivo à crença no próprio potencial. É nesse sentido também que *Hiandara* define a autoimagem que constrói e compartilha na rede social: a autoimagem de uma mulher que também se pretende uma profissional, uma empreendedora digital:

> Mostrar a vida, mas também mostrar uma coisa profissional. É essa intenção também que eu tenho de mostrar, mas com um pouco mais, assim, de liberdade, né? E sem tantos padrões e etc. No caso, mais puxado mesmo para o meu conteúdo, que é autoconhecimento, autoestima e afins (HIANDARA, 2019, *Codó*).

A experiência de escrever a partir da própria vivência garante maior envolvimento de outras mulheres com a narrativa, algo que é destacado por *Hiandara* em relato oral. É essa escrita situada na condição de ser mulher negra que também potencializa a insubmissão.

Figura 46 – Foto expressando força e reflexão sobre acreditar no próprio potencial

Curtido por [redacted] e **outras 1 mil pessoas**

hiandarasantos Eu tinha feito essa foto e deixei aqui guardadinha na galeria mas hoje, pensando em como a gente se desacredita todo dia, em como colocamos nossas capacidades em questão, resolvi postar.
Sejamos fortes meninas, não só pra lidar com o dia a dia, mas também pra lidar com nós mesmas, com nossas inseguranças e verdades, com o peso dos nossos sonhos e metas. Sem duvidar de nós mesmas sempre que algo não for bem ou quando "alguém fizer melhor". Existe espaço para todas, não importa o quanto digam que não. Essa mensagem é pra você que só hoje pensou em desistir várias vezes, e pra mim também, pra lembrar que eu posso, mesmo achando que não.

Que vocês tenham um ótimo fim de semana, que possam recomeçar (sempre há tempo pra isso), que possam melhorar e conquistar tudo que quiserem !❤️

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

O texto que compõe a publicação da Figura 46 envolve uma escrita pessoal mobilizada e amplificada para gerar reconhecimento em outras mulheres que, constantemente, sofrem com as inseguranças geradas pelas cobranças de "performar" de acordo com os modelos de gênero e raça (COSTA DE PAULA, 2010) instituídos socialmente. Narrar a experiência pessoal gera envolvimento, pois uma fissura é provocada: utilizar espaços criados e pensados para perpetuar padrões utilizando escritas contrárias a tais lógicas produz um movimento de libertação e de contraposição epistêmica. "Ah, alguma experiência minha, assim, ou sobre [auto]aceitação, as pessoas se envolvem mais. Eu acho que até por reconhecimento, né? Por também, talvez, ter passado por isso e se ver no texto. No texto, na foto..." (HIANDARA, 2019, *Codó*).

Além de promover o reconhecimento, a identificação e o intercâmbio de saberes femininos coletivos, o *Instagram* se constitui como um espaço em que o posicionamento político acontece para refletir sobre a situação do país. Numa publicação decorrente de uma viagem ao Amazonas, ela aproveitou para discutir sobre o consumo excessivo, inconsciente e a depredação de recursos naturais brasileiros. Muito além de encontrar culpados políticos, chama a atenção para a reflexão sobre o consumo individual, sobre como as pessoas se apropriam dos bens e da lógica descartável das coisas.

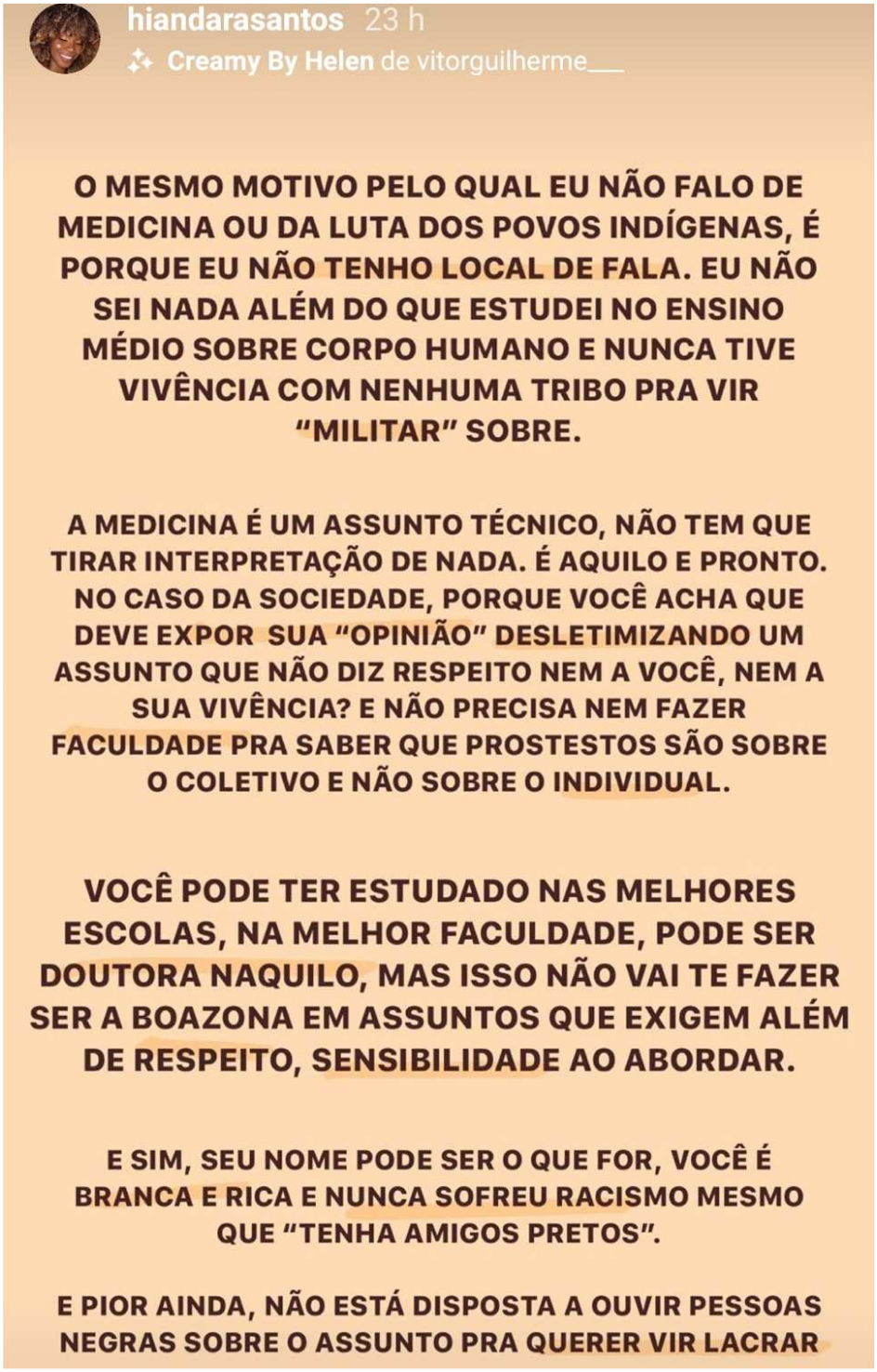
Hiandara considera que já foi mais "problematizadora". Atualmente, no *Instagram*, considera que assume uma postura mais voltada para gerar o debate, buscando ouvir os múltiplos posicionamentos na tentativa de promover uma reflexão mais ampla sobre as temáticas.

> No *Facebook* eu era problematizadora. Tudo eu estava lá, querendo fazer textão. Mas é, daí eu dei uma pausa. Mas, tipo assim, tipo, tive minha fase militante lá, digo, militante, tudo é empatia. Ai, chegou uma fase da minha vida, que eu não sei se merece a minha atenção, se eu deveria falar sobre isso. Todo mundo já está falando, pra quê mais eu? É isso. Ai, no *Instagram*, teve uma época que eu estava assim (...) talvez isso não mereça a minha atenção ou talvez, isso só seja alguém querendo chamar a atenção, porque as pessoas ficam famosas por falar um coisa ruim, né? Mas acaba que ela continua famosa, lá. Então, acho que não preciso fazer parte desse sistema de estar ajudando com isso, né? HIANDARA, 2019, *Codó*).

O posicionamento político se torna mais visível pelo uso da ferramenta *stories*. No espaço, há mobilização para indicação de filmes, séries, livros e, principalmente, para não deixar que temas caiam na superficialidade ou que sejam apenas reportados em matérias curtas na TV e em outros meios de comunicação. No mês de junho, por exemplo, durante o movimento "*Black Lives Matter*", *Hiandara* escreveu textos e gravou vídeos pedindo sensibilidade para falar e compreender como o racismo opera no Brasil e, sobretudo, para que as pessoas

pratiquem a “escuta-ativa” (hooks, 2019), ouvindo, refletindo e se mobilizando para driblar e enfrentar os sistemas de opressão.

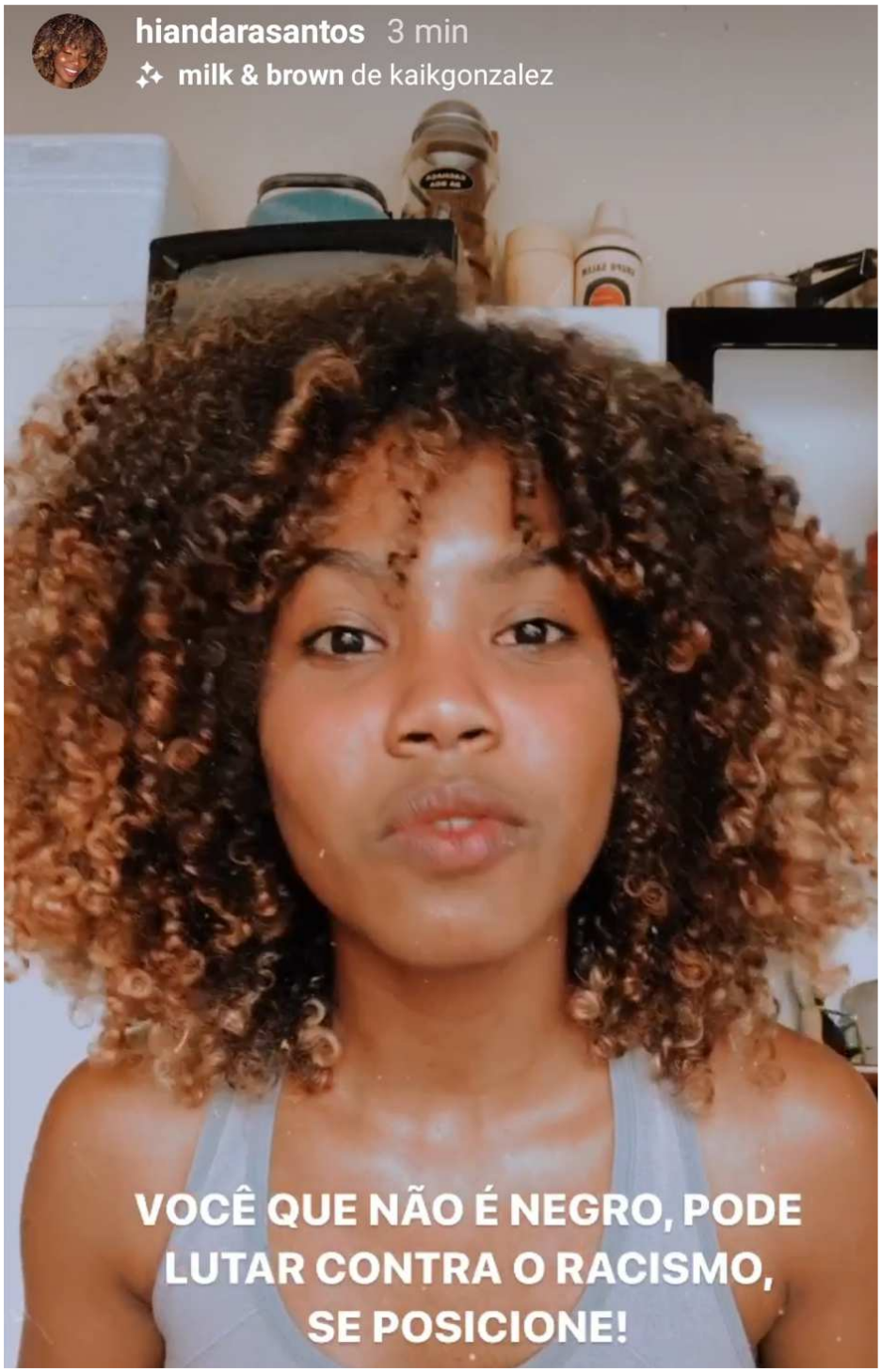
Figura 47 – Depoimento sobre a necessidade de escutar pessoas negras



Fonte: Reprodução dos *stories* do *Instagram*, 2020.

Os *stories* também foram utilizados por *Hiandara* para cobrar posicionamento e engajamento de pessoas brancas na luta antirracista. Na sequência, ela explica que pessoas brancas não se posicionarem nem enfrentarem o racismo porque não são afetadas pelo preconceito é uma lógica que ajuda a perpetuar os sistemas de opressão contra pessoas negras.

Figura 48 – Cobrança de posicionamento de pessoas brancas



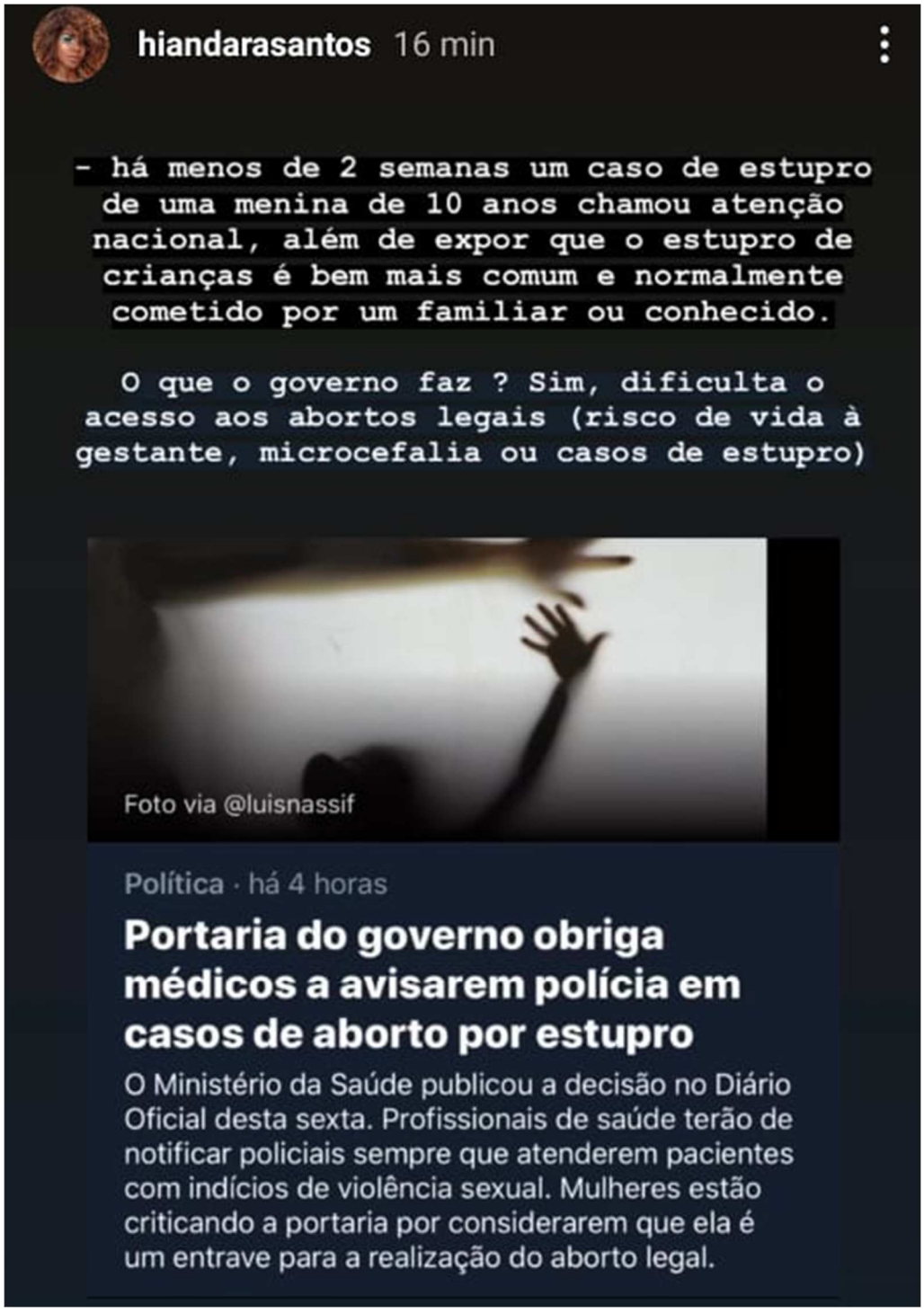
Fonte: Reprodução dos *stories* do *Instagram*, 2020.

O movimento realizado por *Hiandara* é importante porque sua visibilidade e seu protagonismo permitem educar, formar, mobilizar e conscientizar as pessoas que a acompanham. Seus mais de 15 mil seguidores são chamados para comporem a luta antirracista, se posicionarem e a se formarem politicamente. Diferente das narrativas midiáticas tradicionais, a comunicação produzida por ela, além de expor, denunciar e ser um canal para refletir sobre as desigualdades de raça e de gênero do Brasil, também é um espaço para normalizar e naturalizar o protagonismo de mulheres negras em espaços de poder, tecendo caminhos autônomos e expondo suas leituras sobre as estruturas de poder e de opressão.

A publicação trazida na Figura 49 é um exemplo. *Hiandara* compartilha uma matéria jornalística sobre uma portaria do governo que queria obrigar médicos a avisarem à polícia sobre os casos de aborto em gestações que resultam de estupro. A portaria foi proposta pelo Ministério da Saúde em meio ao caso de um aborto realizado em uma criança de 10 anos, estuprada e engravidada pelo tio. A criança teve seus dados expostos ilegalmente, além de ser chamada de assassina por grupos de extrema direita que acamparam na porta do hospital onde a criança foi internada para realizar o procedimento médico, em *Recife – Pernambuco*.

Hiandara demonstra sua revolta diante da portaria, criticando o governo, que dificulta e impossibilita que as mulheres sejam respeitadas em suas decisões. Também cobra que o aborto legal seja tratado com seriedade e como um tema de saúde pública, para além dos dogmas religiosos que continuam exercendo controle e vigilância sobre os corpos de mulheres e meninas. A importância desse espaço de posicionamento é permitir a reflexão sobre assuntos que envolvem a vida e os corpos de mulheres e que são constantemente protagonizados pelas vozes, pelos julgamentos e pelas decisões de terceiros. A mulher, com voz de protagonismo, mobiliza e incita a reflexão crítica de muitas outras.

Figura 49 – *Stories* com problematização sobre o aborto

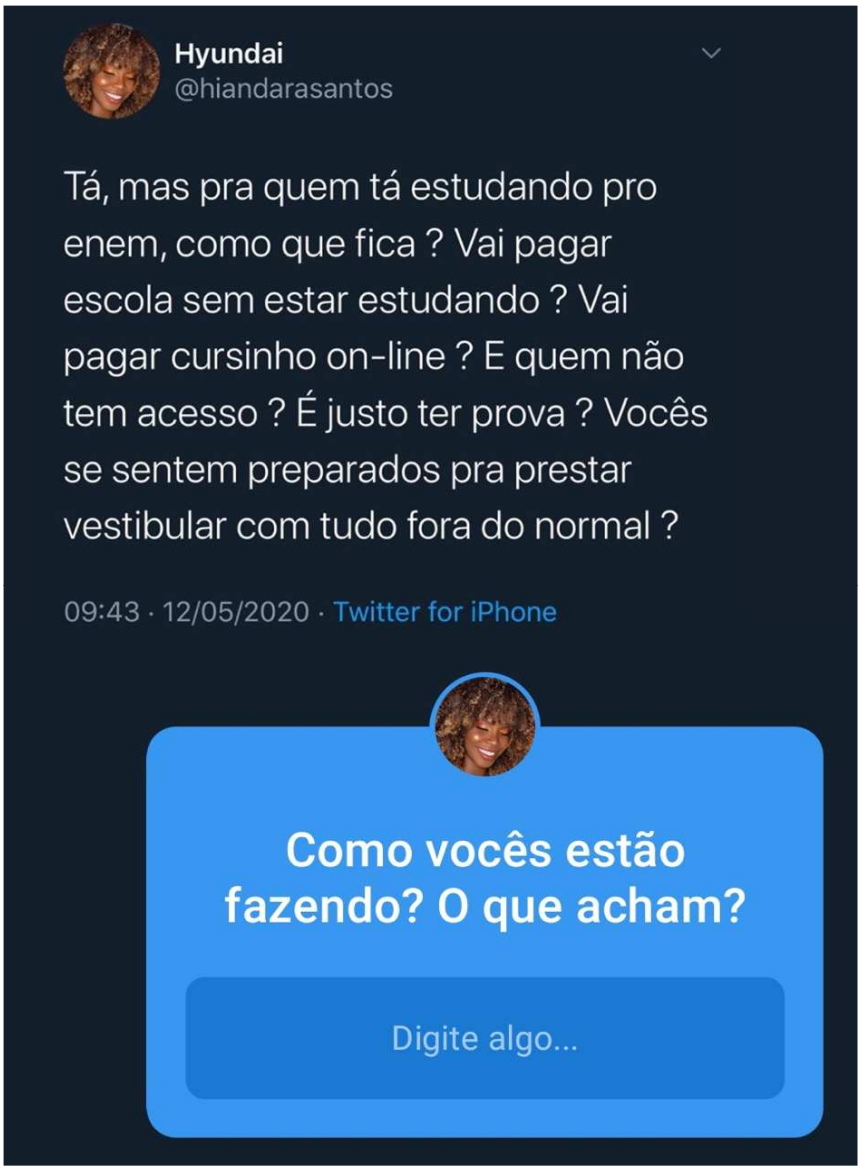


Fonte: Reprodução dos *stories* do *Instagram*, 2020.

Diante da pandemia da covid-19, diversas vezes os *stories* se constituíram como um canal para que assuntos polêmicos e delicados fossem debatidos. Na publicação em destaque na Figura 50, *Hiandara* faz uma série de questionamentos sobre a realização do Exame Nacional do Ensino Médio – ENEM, que todos os anos acontece no mês de novembro. Houve

uma mobilização na internet cobrando do governo federal o adiamento do exame por conta da crise sanitária mundial. Na postagem, identificamos que, entre os argumentos usados por *Hiandara* no questionamento, aparecem a dificuldade de acesso à internet, as desigualdades sociais e uma pergunta direcionada às pessoas que iriam prestar a prova: se elas estariam se sentindo preparadas para fazê-la diante do contexto de crise.

Figura 50– Problematização sobre a realização do ENEM



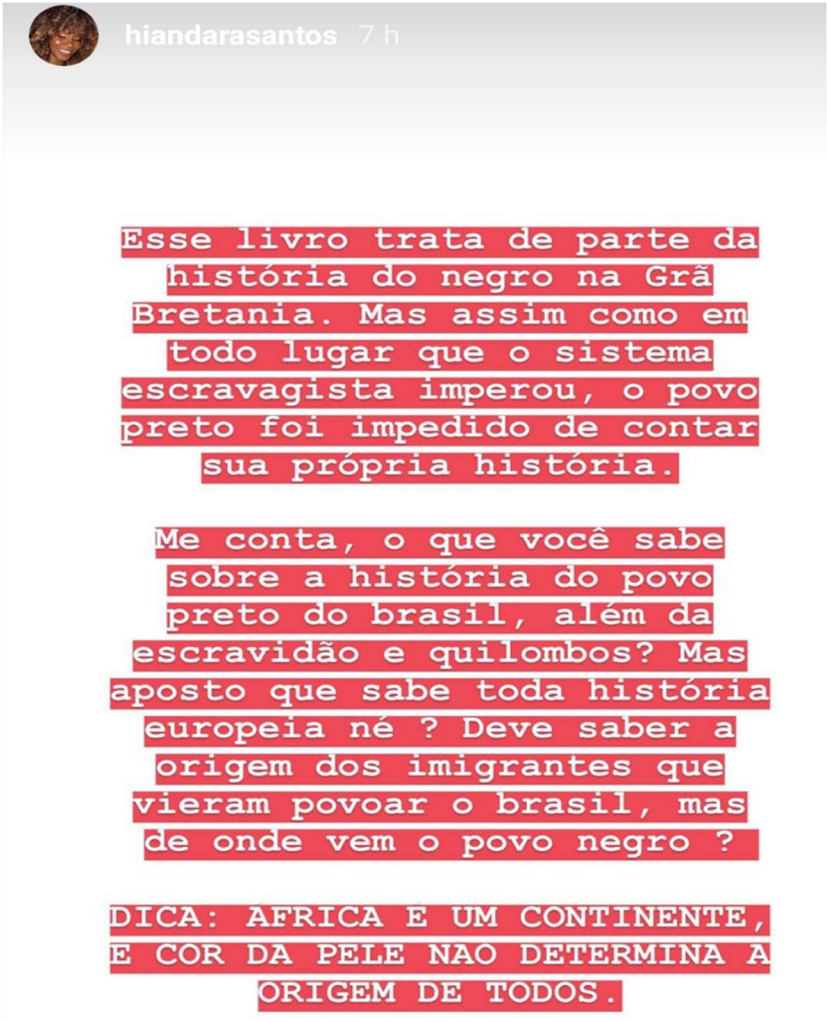
Fonte: Reprodução dos *stories* do *Instagram*, 2020.

O exame foi adiado para o ano de 2021, e o posicionamento de *Hiandara* de mobilizar o diálogo diante da polêmica ajuda a identificar que os caminhos de exercício e produção de *cidadania comunicativa* são mobilizados por uma construção comunicacional e dialógica coletiva. O "diálogo" na tessitura de realidades compõe uma "ética da responsabilidade

pessoal", como argumenta Collins (2019, p. 416 - 423). O diálogo também revela a potência coletiva da construção de consciência crítica. Os diversos pontos de vista ajudam a produzir horizontes políticos em que todos os sujeitos envolvidos podem ser sujeitos, e não apenas objetos do discurso.

A *cidadania comunicativa* produzida pelas sujeitas de pesquisa tem por base um projeto de ensinar-aprender-criar consciência sobre si, elaborando, assim, o *aprender-sendo*. Ao mesmo tempo em que aprendem sobre si, constroem estratégias múltiplas, multidimensionais, multi-contextuais e multissituadas da comunicação e do saber.

Figura 51 – Questionamento sobre se os seguidores conhecem a história do povo preto brasileiro



Fonte: Reprodução dos *stories* do *Instagram*, 2020.

A fala educa, a escrita também. A fala permite que posições discursivas sejam disputadas (hooks, 2019; KILOMBA, 2019), que lugares de sujeito sejam ocupados (hooks, 2019), e a escrita demarca esses lugares (EVARISTO, 2005; 2009; 2017). Ambas, a fala e a

escrita, são tecnologias que permitem delinear existências e histórias que foram apagadas, silenciadas (hooks, 2019; KILOMBA, 2019; EVARISTO, 2005; 2009; 2017). A problematização desenvolvida é importante em diversos sentidos. *Hiandara* e as demais mulheres maranhenses refletiram, durante relato oral, que, na escola, a história africana não lhes foi contada para além do símbolo da escravização, com o negro ocupando o lugar da subordinação e da passividade. Conhecer a história do povo negro brasileiro significa desenvolver processos de rupturas, construir outras epistemologias, metodologias e o "desengajamento epistemológico" (CURIEL, 2020, p. 135).

O "privilégio epistêmico" (CURIEL, 2020, p. 132; COLLINS, 2019) colonial que sustentou narrativas e pontos de vista brancos começa a ser colocado em xeque e passa a sofrer fissuras. A publicação da Figura 51 atravessa esses pontos, ainda que inconscientemente, porque também questiona o quanto da história europeia sabemos e o quanto nosso saber é carregado dos efeitos da *colonialidade*.

Hiandara e as demais mulheres acionam a experiência, acreditamos, como uma ferramenta e uma tecnologia do comunicar. Falam a partir da experiência, escrevem a partir da experiência, constroem e confrontam saberes a partir da experiência. É a experiência que, conforme estamos crendo, constrói as trilhas e os caminhos que sustentam as publicações realizadas no *Instagram.*

6.2.5 Larissa

> É muito difícil [sobre ser mulher negra no Maranhão]. Antes, eu sempre fui uma pessoa que eu sempre fiquei muito, nunca fui tímida, digamos assim. Então, eu sofria diversos *bullyings*, por causa de muita coisa. Mas eu sabia que tudo isso não era por conta da minha personalidade. Porque eu também via outras meninas, da mesma forma, e sabia que aquilo tudo era porque eu era negra (LARISSA, 2019, Imperatriz).

A assertividade é uma característica presente na dimensão de sujeita de *Larissa*. O fato de estar sempre demarcando posicionamentos e lutando pela ocupação de espaços de liderança/poder fez com que começasse a ler e a interpretar as minúcias do racismo desde muito cedo. O controle e a vigilância sempre estiveram presentes em seu cotidiano, julgando os comportamentos e as posturas que ela deveria assumir.

Os reflexos do racismo estrutural que compunham as falas de julgamento contra *Larissa* fizeram-na observar, analiticamente, que, quando mulheres brancas ocupavam um cargo de liderança, muitas vezes tinham atitudes grosseiras e assertivas, mas não eram julgadas

da mesma forma que ela era. A *imagem de controle* (COLLINS, 2019) composta pela caracterização da mulher negra como "raivosa" é aqui refletida e retomada pela experiência vivida por *Larissa*. Espera-se que a mulher negra ocupe sempre um lugar de subalternidade e, quando isso não acontece, tentativas de desumanizá-la e deslegitimá-la são constantes. A assertividade dessas mulheres sempre é problematizada não como uma objetividade ou como uma característica positiva de firmeza, mas como desequilíbrio, grosseria ou raiva em excesso.

Larissa é estudante de agronomia na Universidade Estadual do Sul do Maranhão - UEMASUL. Aos 11 anos de idade, começou a alisar o cabelo por sofrer o que ela denomina como "*bullyings*". Era início da adolescência e o cabelo começava a mudar, a criar mais volume. Com isso, aumentavam também os *bullyings*. O processo de alisamento capilar durou até o ano de 2014, quando, por problemas financeiros familiares, teve que parar de alisar o cabelo. De início, a transição capilar foi um processo "forçado", mas depois passou a ter um significado diferente, porque ela começou a enxergar o cabelo e a construção de si como sujeita de outra forma.

> *Meu cabelo, eu acho que significa muito liberdade*. Acho que é a palavra que resume bem. Porque agora tá meio que na moda. As meninas entram em uma transição, mas *elas acabam saindo de uma ditadura de cabelo liso e vai para uma ditadura de cabelo muito definido e tal.* E tipo, no começo eu era assim também. Ficava até de madrugada fazendo dedinho no cabelo, para o cabelo ficar bonito no dia seguinte para ir pra escola. E depois eu fui percebendo que não era isso que eu queria. Eu não tinha saído da vida de ficar até de madrugada fazendo chapinha para a vida de ficar até de madrugada enrolando cachinho no meu cabelo. Então, eu acho que a palavra que resume bem o que eu sinto agora é isso, é essa liberdade de pode usar, de poder lavar meu cabelo, pentear e deixar ele secar naturalmente. Tipo, poder acordar e talvez só fazer um rabo de cavalo, alguma coisa e sair. Me achar bem, me achar bonita. (LARISSA, 2019, *Imperatriz, grifos meus*).

O cabelo compõe a escrita de liberdade e de agenciamento político de *Larissa*. Ele aparece descrito nas publicações que falam especificamente sobre as mudanças capilares, como também nas reflexões sobre beleza, sobre liberdade corporal feminina e sobre a construção descolonial dos sentidos de ser mulher. Como *Larissa* reforça em suas publicações no *Instagram,* os sentidos de "ser mulher" são múltiplos e plurais, indo muito além da concepção única criada pela hegemonia do movimento de mulheres brancas (RIBEIRO, 2016).

O cabelo como símbolo e elemento político e de agenciamento é justificado por Kobena Mercer (1987/2020) quando defende que as estéticas capilares *afro* e *rasta*, por exemplo, constituíram-se como práticas que desafiaram a construção estética baseada na natureza, em contraposição à influência eurocêntrica (p. 68). A África é pensada como um

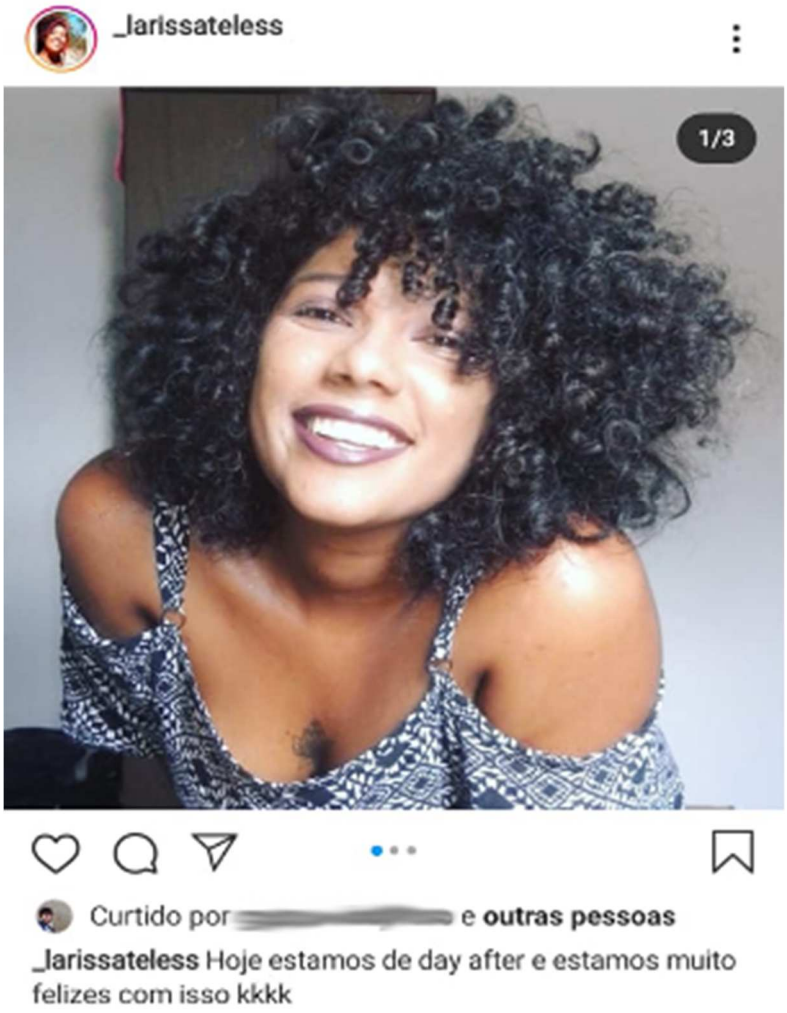
símbolo de oposição que parte de uma atitude pessoal e se converte em movimento político coletivo (MERCER, 1987/2020, p. 68), como nos movimentos desenvolvidos nos anos 1960, nos quais o orgulho negro era pensado através do estilo *black power* – penteado utilizado como forma de expressão política do sujeito para além da dialética social. O *afro* e o *rasta* são estilos capilares que foram usados como oposição/confronto/estratégia para fugir da dominação estética e cultural branca (MERCER, 1987/2020):

> Como su nombre sugere, el afro simbolizó un vínculo de reconstitución con África, como parte del proceso contrahegemónico que ayudó a redefinir a un pueblo diaspórico como afroamericano y no como negro. La aparición de las rastas generó un revuelo similar. En tanto primo criollo del afro, el estilo rasta expresaba orgullo y empoderamiento en su asociación con el Black Power en Estado Unidos, inauguraron un nuevo derrotero de la consciência negra en el Caribe (MERCER, 1987/2020, p. 68).

Na publicação trazida na Figura 52, a sujeita expõe o cabelo crespo sem finalização e demonstra a felicidade provocada pela ruptura com os padrões estéticos que consideram como cabelo belo apenas aqueles que mais se aproximam de uma lógica de controle. Potencializar visualmente o cabelo em seu aspecto natural pode representar a contraposição do poder normatizador.

Figura 52 – Foto do cabelo em “day after”[111]

[111] Termo em inglês que faz referência à definição do cabelo no dia seguinte ao processo de lavagem.



Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

O cabelo representa liberdade no sentido de que permite que mulheres negras – que, desde cedo tiveram seus corpos controlados – passem a ocupar um lugar social construído pela força delas mesmas. Localizar o cabelo e o corpo como se quer significa também a possibilidade de subverter os lugares que são criados para as mulheres negras; representa poder ser o que se quer ser:

> Eu acho que quando a gente vai ver toda essa coisa do cabelo e tal, a gente vai percebendo que pode mais. *Eu acho que a menina negra, na infância, ela já vai sendo podada de diversas maneiras. Como se as pessoas já estivessem colocando a gente no lugar que a gente deve tá.* Colocando a gente ali: "óh, esse é teu caminho, esse não lugar não é pra ti". E aí, com essa questão de empoderar, de se sentir à vontade em usar o nosso cabelo, eu acho que eu fui aprendendo que o meu espaço é qualquer um. *Que eu posso sim usar o cabelo, que eu posso me manter em uma posição diferente, que eu não preciso tá ali naquela classe ou naquele meio que as pessoas acham, ou geralmente determinam, que a menina negra deve estar.* Eu acho que isso foi muito importante também (LARISSA, 2019, Imperatriz, grifos meus).

Larissa é uma leitora voraz. O *Instagram* parece ser um espaço em que ela pode compartilhar impressões, afetações e os horizontes ampliados com a leitura de cada livro. Das publicações analisadas, 44 compunham menções a leituras, trechos de livros e reflexão sobre o que aquele conhecimento adquirido significava para a sua constituição como sujeita.

Reconhecer-se em escritos de outras mulheres negras e compartilhar os saberes em rede social é uma atitude que possibilita não só colocar em debate o desconhecimento de escritoras e autoras negras – que são pouco conhecidas e/ou têm suas produções invisibilizadas no cenário literário, acadêmico e intelectual hegemônico –, como também representa se espelhar numa multipotencialidade que contrapõe o estigma de que mulheres negras não produzem conhecimento.

A escrita de mulheres negras, como no trecho do livro escolhido por *Larissa* para compor a legenda da publicação a seguir, é marcada pela vivência do "corpo-mulher-negra" (EVARISTO, 2009, p. 18), experiência que não pode ser dimensionada por corpos "não-negros" e "não-mulheres" (EVARISTO, 2009, p. 18). A publicação é acompanhada por um depoimento em que *Larissa* revela ter chorado diversas vezes lendo o livro e o quanto admira a autora. As *hashtags* trazem palavras-chave como: #insubmissas; #literaturanegra; #insubmissaslagrimasdemulheres

Figura 53 – Publicação sobre livro de Conceição Evaristo

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2020.

O gênero e a condição racial são temáticas problematizadas por *Larissa*, que lê constantemente e torna público o conhecimento adquirido ao trazer a escrita de mulheres negras para a compreensão de sua realidade contextual de gênero, raça, classe e território. A leitura e o compartilhando de suas impressões se constitui como uma prática que ela mesmo acredita realizar através da ideia de "*se politizar, politizando*". À medida que amplia visões, interpretações e leituras sobre as tecnologias de opressão, transfere esse saber adquirido para as pessoas que a acompanham na rede social. Além de "se educar para a consciência crítica"

(hooks, 2019, p. 35), a sujeita é consciente da potência política de sua fala e de seus escritos. Compreende que sua formação política atravessa o debate de questões sociais e, quando torna essas reflexões públicas por meio do compartilhamento de problematizações e debates em rede social, gera politização, possibilitando a formação política por parte de quem a acompanha.

O processo de descolonização do conhecimento, acreditamos, pode ser mobilizado dessa forma: um fazer que se constitui diário, provocador, a partir de discussões que nascem em tecnologias presenciais, como rodas de conversa com outras mulheres. Das tecnologias presenciais, essas reflexões se ampliam e disseminam nas redes, em formato digital, em novas articulações que muito se parecem/reproduzem as tecnologias pensadas pelos movimentos sociais em sua gênese. A contraposição nasce quando os saberes ancestrais reivindicam legitimidade na produção/validação do saber, não sendo um movimento que se inicia nas universidades e graças aos academicismos.

Quando esses saberes são retratados em rede social por meio de fotos, vídeos e legendas, ganham uma amplitude de falar para muitas. O *ciberfeminismo* possibilita a reflexão sobre como as tecnologias são atravessadas pelas relações corpóreas e de gênero e sobre como interagimos com essas conexões (COTTOM, 2016). Nesse sentido, os saberes que interseccionam raça e gênero criam e fortalecem redes de intercâmbio de saberes e de formação político-crítica através da potencialização dessas discussões na rede social *Instagram.* As duas publicações adiante trazem imagens de livros e o incentivo para o desenvolvimento de leituras que problematizem a situação das mulheres na organização social, política e econômica.

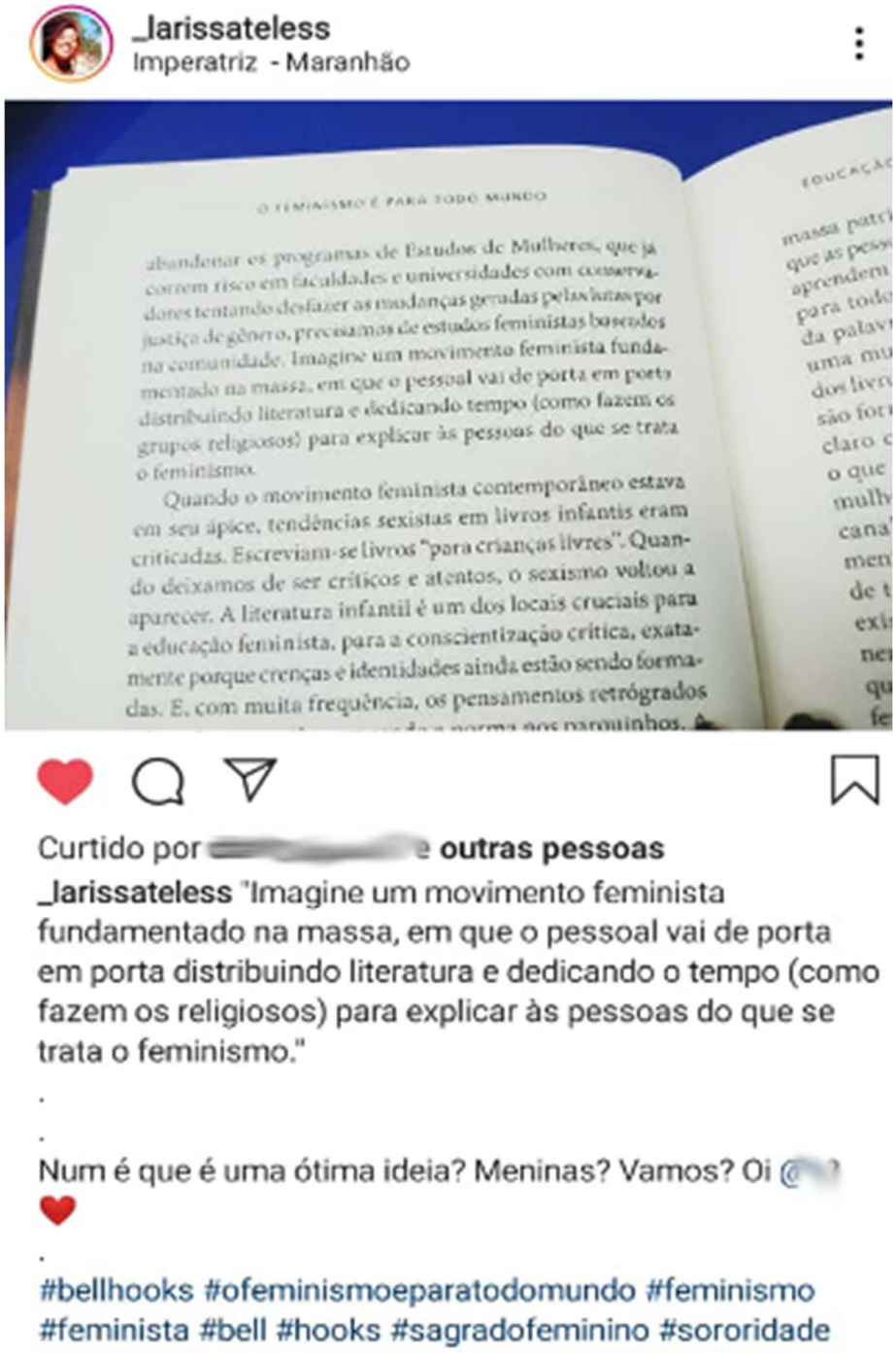
Na primeira publicação, alguns livros são expostos, seguidos das *hashtags* #leiamulheres e # leiasobremulheres.

Figura 54 – Foto de livros escritos por mulheres

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

Na próxima publicação, um trecho de um livro da feminista negra norte-americana bell hooks é citado como forma de descrever e incentivar outras mulheres a compreenderem o que é o movimento feminista e o quanto ele é multicontextual.

Figura 55 – Publicação com reflexão sobre livro de bell hooks



Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

Em relato oral, *Larissa* sublinha que entende que o *Instagram* e as redes sociais, como um todo, abrem espaço para que assuntos sérios e que afetam muitas pessoas cheguem a tantas outras. Antigamente, segundo ela, era muito difícil assuntos como o racismo, por exemplo, gerarem discussões e elas poderem ser feitas por pessoas de modo rápido e de fácil propagação.

Hoje, para ela, uma pessoa escreve um texto em alguma rede e, automaticamente, já é capaz de mobilizar debate sobre o tema.

> Eu acho que, eu acho que a rede social tá sendo esse espaço que tá fazendo com que essas coisas mais sérias cheguem, cheguem nas pessoas. Porque antigamente era muito mais difícil ver, né, discussões sobre isso. Hoje em dia não. Faz uma publicação, escreve um texto em alguma rede social, e automaticamente, as pessoas já têm a liberdade e a proximidade de comentar alguma coisa, sendo concordando ou não. Então, eu acho que sim, ajuda muito e que é muito importante (LARISSA, 2019, Imperatriz).

Além de descentralizar o debate, a rede social viabiliza, como acredita *Larissa*, que conteúdos sejam disseminados e que as vozes problematizadoras possam ser múltiplas. Discussões mais amplas e complexas sobre feminismo e racismo, por exemplo, ganharam novos horizontes e outros protagonismos quando puderam ser conduzidas para além das instituições de socialização tradicionais: a escola, a igreja e a mídia. Embora tenha contas em redes sociais como *Facebook* e *Twitter*, é o *Instagram* a rede social mais utilizada por *Larissa*:

> Eu tenho *Facebook*, mas eu praticamente não uso muito meu *Facebook*. Minhas postagens ficam lá, as postagens que eu boto no Instagram e vai para lá. E recentemente, eu comecei a usar o *Twitter* também. Só que é muito pouco. É mais para eu tá vendo algumas coisas e tal que acontecem. Mas que eu uso mesmo, assiduamente, é só o *Instagram* (LARISSA, 2019, Imperatriz).

O debate estimulado por *Larissa* compreende também o questionamento de atitudes políticas dos componentes do atual governo federal. O *Instagram*, nesse sentido, tem seu uso ampliado e passa a ser utilizado como uma ferramenta de comunicação para denunciar, desaprovar e clamar por respeito.

Na publicação em destaque na Figura 56, uma charge é compartilhada e, nela, há uma postagem de *Twitter* contendo uma fala machista e misógina do ex-ministro Justiça e Segurança Pública do Brasil, Sérgio Moro. A fala do ex-ministro tenta justificar o aumento de casos de feminicídio no país pela insegurança masculina diante do crescimento e da independência feminina. Segundo o que o ex-ministro escreveu, o protagonismo feminino causaria "intimidação" nos homens, fazendo com que eles retribuam com violência física ou moral.

Larissa, então, utiliza a publicação para declarar seu repúdio à declaração irresponsável do ex-ministro, critica o governo Bolsonaro e pede pelo fim da morte de mulheres. Com o uso de *hashtags*, escreve palavras de ordem como: #acada11minutosumamulheréagredida; #desgoverno; #elenao; #vergonha; #bolsoburro.

Figura 56 – Charge com crítica ao ex-ministro Sérgio Moro

Curtido por [redacted] e **outras pessoas**

_larissateless Essa foi a coisa mais pesada que li/ouvi nos últimos meses... e olha que o Bolsonaro tá falando hein.
É repugnante. É doloroso. É triste.
Mais triste ainda é saber TANTAS pessoas compacturam com tudo isso. Que tantas pessoas aceitaram e concordaram. Porque eles nunca negaram o seu posicionamento de escrotidão.
POR FAVOR! PAREM DE NOS MATAR!

.

#bolsonaroburro #bolsonaro #vergonha #desgorverno #acada11minutosumamulheréagredida #acada11minutos #brasil #elenao

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

A publicação visibiliza a situação crescente de casos de feminicídio no Brasil, agravados principalmente pela falta de políticas e pelo posicionamento ultraconservador dos membros do governo federal. O agravamento dos casos de violência contra a mulher é exposto em dados do *Atlas da Violência 2020*, produzido pelo IPEA. Os números denunciam que 68%

das vítimas de assassinato no Brasil são mulheres negras. São elas que, ano a ano, constituem-se como alvo de desigualdades que se aprofundam constantemente. É assim que o documento revela que, entre os anos de 2008 a 2018, o aumento dos casos de assassinato contra mulheres negras foi na ordem de 12,4%. No comparativo, os casos de assassinato de mulheres não negras (brancas, amarelas) no mesmo período teve redução de 11,7% (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2020).

O posicionamento político é expresso ainda quando provoca reflexões sobre o meio ambiente e a preservação ambiental. Em junho do ano de 2019, uma publicação incitava a adesão à campanha contra a liberação de 239 novos agrotóxicos, proposta encabeçada pelo governo federal. "*Contra a liberação de agrotóxicos!! Veneno NÃO é a solução!*" compõe a legenda, que é ainda acompanhada de diversas *hashtags*, algumas em menção à sua futura profissão: #agronomia; #agronomosconscientes; #agronoma.

Figura 57 – Campanha contra a liberação de agrotóxicos

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

Entre as temáticas que prevaleceram durante o período sistematizado, as escritas de *Larissa* são compostas de publicações que contêm reflexões sobre: o corpo; o autocuidado, descrito/refletido tanto nas práticas de cuidado feminino como na prática de *Yoga*; fotos de momentos de lazer com amigos e com a família, mostrando que os afetos e as relações interpessoais fazem parte e são importantes em seu cotidiano; viagens; prática de esportes; e inúmeras fotos autorais em que retrata as paisagens de Imperatriz. O quadro abaixo traz uma síntese das publicações analisadas:

Quadro 7 – Média de publicações no *Instagram* de *Larissa*

Temas	**Média de publicações** Período sistematizado: **janeiro de 2019** a **agosto de 2020**
Livros – indicação de leituras	44
Reflexões sobre o feminino	17
Fotografia: fotos autorais de paisagens da cidade	56
Autocuidado/ Yoga	16
Posicionamento político	7
Universidade/ profissão	9
Corpo	30
Beleza	25
Cabelo	15
Cotidianas: lazer, saída com amigos	81
Viagens	36
Esporte: time de mulheres	21
Habilidades: desenho	3
Total:	**181 publicações**

Fonte: Elaborado pela autora.

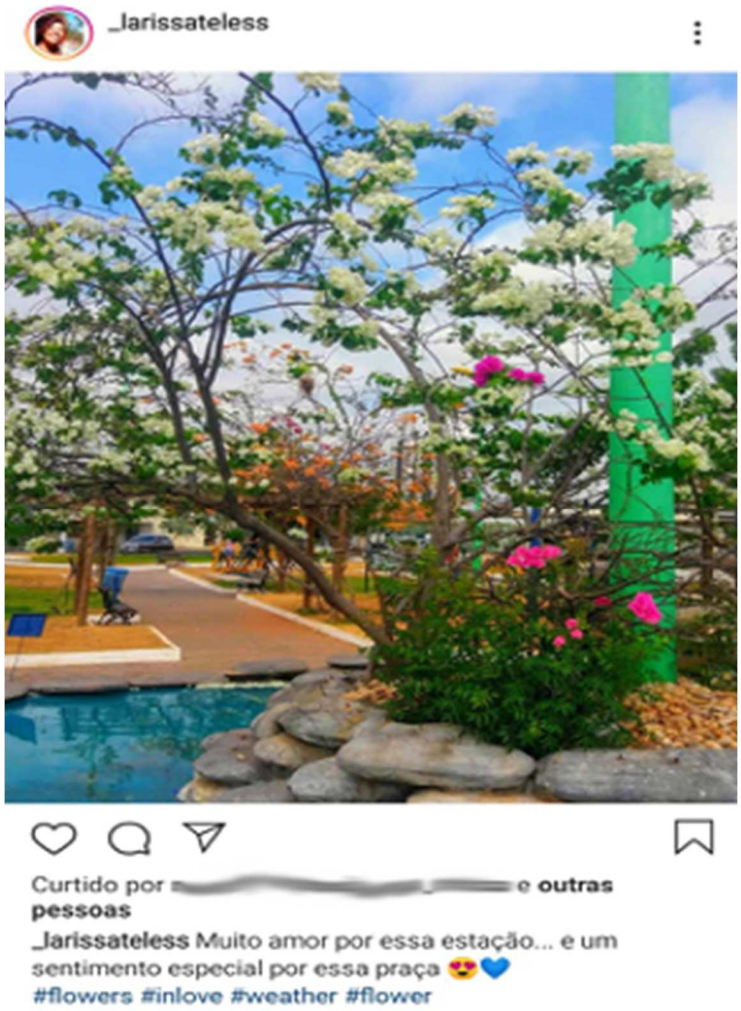
Cerca de 56 publicações de *Larissa* estavam relacionadas à postagem de fotos de sua autoria. As publicações são produzidas para expor multipotencialidades, demarcar espaços ocupados, evidenciar que os saberes sobre a vida são construídos através da arte, do corpo, do contato e do fortalecimento coletivo. A universidade aparece nas narrativas e demarca que aquele espaço de poder é ocupado por uma mulher negra, e que essa mulher negra possui autonomia na sua constituição como sujeita, porque tece e produz seus próprios caminhos de libertação na produção do conhecimento e de conscientização crítica.

A fotografia retratada na Figura 58 aparece como uma forma de exaltar a natureza, as paisagens naturais da cidade. Auxilia no processo de cura. Em diversas publicações, *Larissa* fotografa flores, plantas e, com elas, reflete sobre a necessidade da leveza da vida, assim como sobre a força e a resistência. As praças e os parques de Imperatriz ganham uma configuração particular, que carrega o olhar fotográfico autoral da sujeita.

Maldonado (2013) acredita que a digitalização tornou possível a disseminação, o acesso e a facilidade de apropriação de determinadas tecnologias para a exposição de talentos.

É assim, por exemplo, que o talento fotográfico de *Larissa* é experimentado, compartilhado e disseminado em sua rede social. Da mesma forma, a arte retratada no olhar da sujeita pode se configurar como uma metodologia de enfrentamento a opressões e de potencialização de cidadania comunicacional. Fazer parte das paisagens das cidades e reconfigurar espaços visuais por meio da particularidade do próprio olhar possibilita demarcar que tais espaços pertencem ao seu cotidiano, são por ela ocupados, transformados e significados de forma a representarem sua existência.

Figura 58 – Foto de uma praça de *Imperatriz*

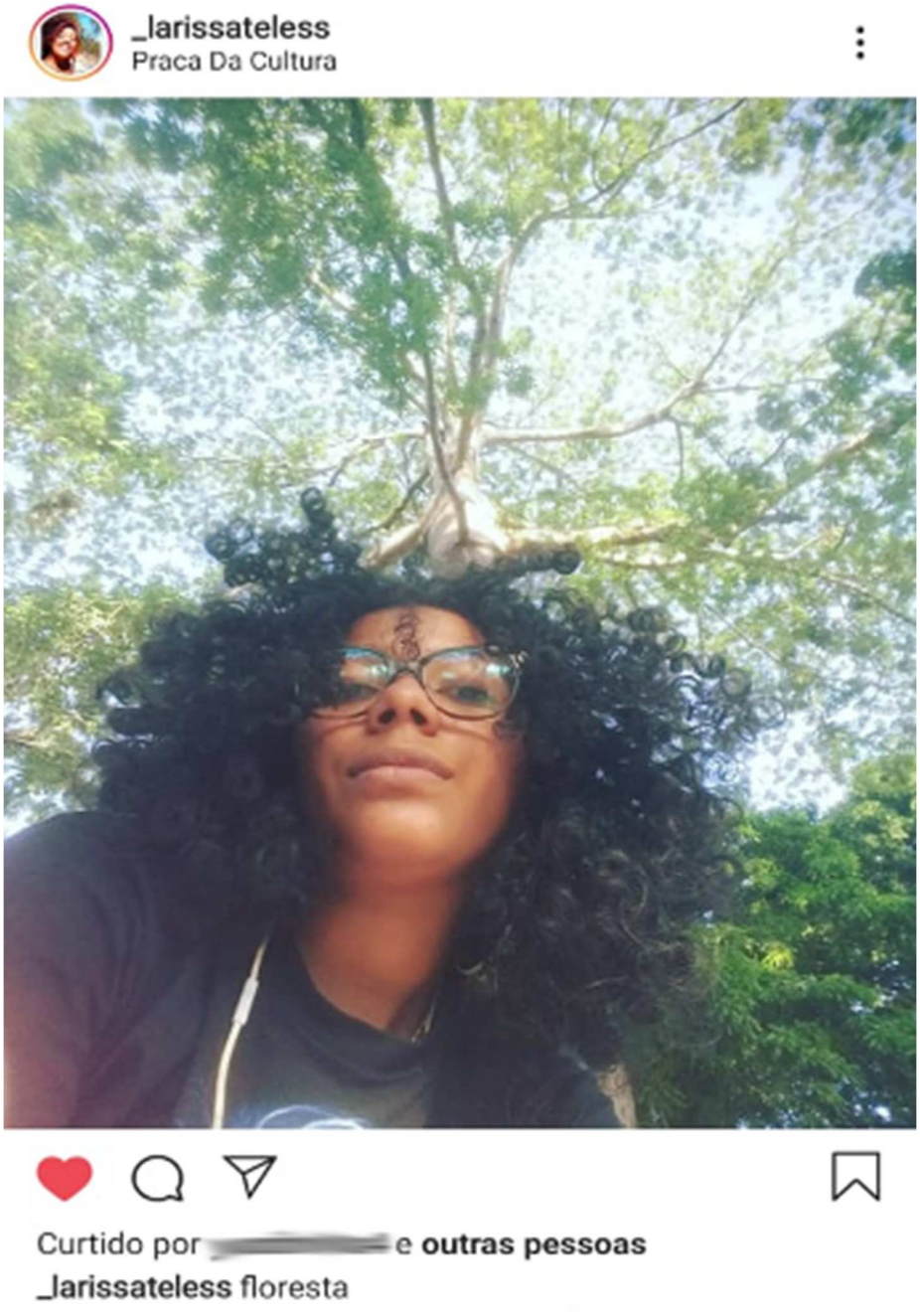


Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

Compondo a discussão sobre as mediações comunicativas da cultura diante das apropriações tecnológicas de *Larissa* para estabelecer um olhar narrativo sobre paisagens da cidade, propomos o debate sobre as cidades e o seu papel como mídias. A cidade é um ambiente que tem sofrido alterações em seus cenários pelo uso das tecnologias, sejam elas de vigilância ou de sociabilidades. As cidades são fomentadoras de culturas, espaço concreto para encontros coletivos e para ressignificações da ordem do individual, assim como para o acionamento e

concretização de memórias. A cidade é percebida por Armando Silva (2006) como uma rede densa de símbolos, que é construída e sofre constante expansão, sobretudo pela ressignificação possibilitada pelos cidadãos. As reflexões trazidas pelo autor nos permitem investigar e tomar como necessários os questionamentos sobre como os sujeitos usam as cidades. De que maneira a usam? Como constroem memória de seus espaços? Como habitam e transitam nesses espaços? Como se imaginam e se observam nela? Que simbologias criam? Como as cidades aparecem nas escritas e nas narrativas sobre si?

Figura 59 – Composição cabelos e árvore



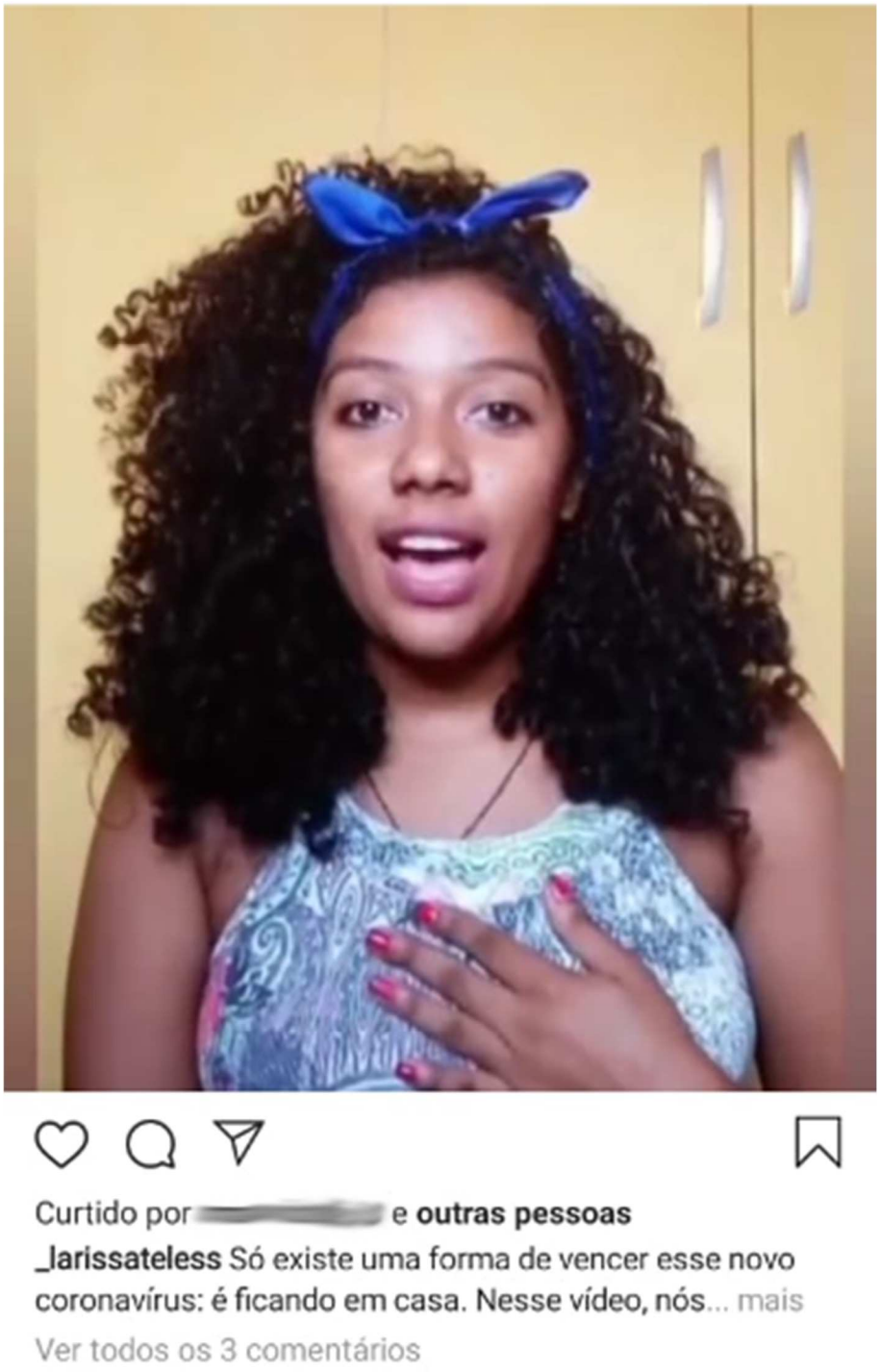
Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2020.

Na publicação expressa na figura 59, por exemplo, uma árvore da principal praça de *Imperatriz* é performada e tem seu sentido possivelmente ampliado como uma extensão do corpo/cabelo. O cabelo aparece como parte da composição da floresta. A praça é citada por *Larissa*, em outras publicações, como um local que cruza constantemente, seja indo para a universidade, no caminho da casa, para ler um livro ou para acessar o *wi-fi* gratuito. Esse ponto da cidade é expresso no *Instagram* como mais que um lugar de trânsito e de passagens diárias: é um lugar em que memórias são tecidas.

A pandemia da covid-19 possibilitou a experimentação de uma forma de *escrita de si* para *Larissa*. A literatura, presente em seu cotidiano e tornada pública por meio de fotos e legendas com reflexões sobre os livros, acabou sendo narrada em vídeo. Declamar poesias se tornou uma constante, acompanhada do recado de conscientização da necessidade de ficar em casa, respeitando as recomendações sanitárias. Colocar-se à frente de um vídeo em determinado período de construção da consciência como mulher negra pode não ter sido tão fácil. *Larissa* revela que já chegou a acreditar que não podia fazer determinadas coisas por ser negra. "Eu também tinha isso de 'menina negra não pode usar tal batom', 'menina negra não pode usar tal tom de roupa'. E também, com isso, seguindo as meninas na rede social, pude ver que pode sim, que eu ficava bonita sim também e é isso" (LARISSA, 2019, *Imperatriz*).

A identificação e o reconhecimento com outras mulheres negras que protagonizavam narrativas em redes sociais fizeram com que *Larissa* passasse a ressignificar o controle imposto ao seu corpo, à sua fala e à sua imagem. "Eu gosto muito de postar fotos, gosto muito, sabe, de me mostrar mesmo. Acho que já passei muito tempo me escondendo" (LARISSA, 2019, *Imperatriz*). Postar fotos e gravar vídeos com sua imagem e voz representa uma presença discursiva nutrida da possibilidade de subverter controles e vigilâncias.

Figura 60 – Imagem de *Larissa* declamando um poema



Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2020

Larissa (2020) expõe não só um corpo que carrega autoestima quando enxerga a beleza e a força que possui, mas também um corpo que se propõe contra os efeitos da sexualização dos corpos das mulheres negras e contra a imagem de controle da "mulata". O corpo, então, é problematizado a partir da fuga de regras e padrões machistas, sendo percebido como um local

do sagrado. Essa liberação corporal é acompanhada da percepção do quanto seu corpo é sexualizado

> Os caras não te chamam de linda, não respondem teu *story* ou comentam tua foto, não te chamam de linda. *Te chamam de gostosa.* E as vezes é uma coisa, assim, tão, tão nada a ver. A maioria dos caras não te chamam de bonita. "Nossa, como você é bonita e tal". Não, só te chamam de gostosa, de delícia, não sei o que. Isso é muito ruim. Quando a gente tenta procurar um namorado, *e foi por isso que eu acabei fechando um pouco meu círculo de relacionamentos e comecei a optar mais por caras negros, porque os meninos brancos não querem, tipo, um relacionamento sério contigo***.** Eles querem ficar, querem fazer sexo, qualquer coisa do tipo, mas é um pouco mais difícil. Ou então, quando algum tenta dizer que não tá levando para o lado, fala assim: "ah, mas eu gosto sim de meninas negras, eu fico com várias, eu amo cachos". Mas tu vai olhar a menina negra de cacho, tu vai olhar, é uma menina de pele muito clara, sabe? *É muito difícil tu ver uma mulher de pele escura, de pele retinta. Porque essas pessoas estão mais direcionadas, a realmente, a sexualização* (LARISSA, 2019, Imperatriz, grifos meus).

A imagem trazida na Figura 61 traduz o significado do corpo para além do sexo e do sentido colonial, que controla o corpo desnudo ao sentido do privado. O corpo como sagrado, como conhecimento e como elemento de liberdade se torna visível para problematizar as performances criadas para o gênero feminino (BUTLER, 2003). O corpo que se pretende vigiado e que é interpretado como desviante quando não corresponde às lógicas binárias é potencializado como uma tecnologia de poder. Poder esse que é dimensionado quando *Larissa* assegura não querer mais "se esconder".

O verso que acompanha a fotografia fala sobre a possibilidade de ser uma mulher múltipla e ser o que quiser. *Hashtags* são utilizadas com as seguintes palavras: #corpolivre; #sagradofeminino; #corpo; #amorproprio.

Figura 61 – Reflexão sobre o corpo

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

Fanon (2008, p. 104) elabora o processo de autopercepção corporal e sua relação com o mundo como marcado por uma "dialética efetiva". As vigilâncias sobre os corpos negros são transpostas pela exigência de uma conduta ideal, de uma determinada postura fabricada pela *branquitude* (FANON, 2008). Quando a sujeita comunicante afirma não querer mais se esconder e passa a combater as imagens construídas sobre seu corpo, transpõe a dialética para um processo dialógico, em que o corpo se configura como elemento de potência pertencente ao mundo. O corpo, o mundo e o espírito passam a habitar um lugar único.

É um corpo que reivindica se autodefinir (COLLINS, 2019), que produz saberes (GOMES, 2017), um corpo que constantemente resiste para construir sua própria existência. É

um corpo que também é constantemente barrado, vigiado e controlado pelas tecnologias do racismo estrutural.

O corpo, como é situado por *Larissa* nas publicações, problematiza e provoca fissuras nas estruturas e narrativas de poder instituídas. Ao defender que é "sua" e "não de quem quiser", aciona a linguagem como ferramenta de poder para descolonizar e des-hierarquizar, para ir contra a opressão-dominação. Butler (2003) acredita que a linguagem é tanto um mecanismo de poder que explica e justifica a opressão sexual como uma tática/ferramenta que pode ser empregada para subverter essa opressão. Essa é uma estratégia utilizada por *Larissa*.

Compreendemos o corpo como "território", como um elemento político que carrega "história, memória e conhecimentos" (GRIJALAVA, 2014, p. 265). O corpo é construído e estruturado com base nos discursos dominantes e normativos que enquadram os sujeitos dentro de lógicas socialmente fabricadas. Assim, assumir a decisão de "habitar o corpo", fazê-lo "casa", transpõe o sentido de "construir uma história própria a partir de uma postura reflexiva, crítica e construtiva" (GRIJALAVA, 2014, p. 265). O que é problematizado pela autora sobre o corpo-território construído dentro de lógicas normativas nos permite aproximar a reflexão desenvolvida por Sodré (2017), que analisa o racismo e o seu papel na desterritorialização de corpos e na construção de uma hierarquia territorial. A "territorialidade" é percebida como sentido de reconhecimento, de identificação e de classificação, assim como de exclusão do que é considerado fora da lógica estabelecida (SODRÉ, 2017).

Larissa (2019) afirma que a cidade de *Imperatriz* ainda é muito racista. Embora esteja situada num estado em que majoritariamente a população é negra, os olhares racistas ainda acompanham as mulheres nas lojas, nos eventos em que são protagonistas, em qualquer espaço criado e pensado para ser ocupado principalmente pela *branquitude*, como podemos perceber na análise da sujeita:

> Eu acho que Imperatriz é uma cidade que quer ser muito uma coisa que não é. Têm muitas pessoas aqui que são, assim, bem (deixa eu ver como explicar). *Mas, teve alguns anos atrás, eu participei de um grupo de meninas aqui de Imperatriz, que era para fazer esses encontros de cabelo cacheado. E aí, algumas vezes, a gente entrava nas lojas do shopping, ficava todo mundo junto, e tipo, o segurança seguia a gente*. E era um monte de menina. Então, infelizmente, por mais que seja uma cidade, o Maranhão em si, né, é um estado que tem muita gente negra, ainda existe muito, porque eu acho que pelo tanto de pessoa negra que tem aqui, não era para ter tanto esse racismo como a gente vê. Infelizmente. (LARISSA, 2019, *Imperatriz*, grifos meus).

"*Não basta não ser racista, é preciso ser antirracista*". A frase da professora, intelectual e militante negra Angela Davis é usada em um *story* produzido por *Larissa* para

denunciar que o silêncio de quem não se manifesta contra o racismo é, na verdade, uma ferramenta racista.

Figura 62 – O seu silêncio é racismo”

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2020.

Diante de estruturas de opressão que são atualizadas constantemente, o *Instagram* se configura como um espaço em que silêncios podem ser rompidos, que vozes insubmissas

podem mobilizar posicionamentos. A publicação de julho de 2020, retomada de uma publicação realizada na rede social *Twitter* em abril do mesmo ano expõe essa realidade e cobra atenção para que as pessoas negras identifiquem quem são seus aliados na luta antirracista. Ainda, ressalta que o silêncio é conivência com a opressão e que, em situações de opressão, quem escolhe o silêncio assume, automaticamente, o lado do opressor. Ser antirracista é um exercício contínuo de ruptura com o silêncio, com os sistemas de privilégio e com a submissão.

6.2.6 Jhullyane

> Me chamam de morena, parda ou mulata entre tantos outros termos perjorativos, que qualquer um que conheça a história dos negros nesse país, sabe que isso não passa de uma tentativa apaziguar o preconceito e racismo, com um tapinha nas costas e dizer que somos todos iguais, quando na verdade, não é assim (JHULLYANE, 2019, Imperatriz).

A frase que abre este tópico é de *Jhullyane*, mulher negra de *Imperatriz*, 26 anos, formada em serviço social. A negação da negritude como elogio é percebida na fala quando as pessoas, ao se reportarem a ela, "tentam apaziguar" o preconceito racial ao dizer que ela não é "tão negra". A tentativa de fugir do racismo acaba aprofundando-o, porque, pela leitura feita, ser negra significaria uma característica desagradável, da qual se deve distanciar.

Construída como o "Outro" (KILOMBA, 2019), definida sob o signo da mestiçagem e do mito da democracia racial, *Jhullyane* (2019) identifica que, por mais que ocupe um espaço de destaque e de poder na mídia e no mercado de trabalho de *Imperatriz*, constantemente sente seu corpo controlado e vigiado pelos sistemas de dominação que impõem comportamentos e posturas consideradas aceitáveis para que, aquele corpo negado e excluído, possa se manter presente naquele espaço de poder determinado.

O mercado de trabalho para mulheres negras é uma importante reflexão trazida também por *Jhullyane* (2019). Ela analisa que, por mais que tenha conseguido ocupar uma posição de poder confortável, para manter tal posição, precisa assumir uma performance criada para que seu corpo seja ali aceito e tolerado.

As desigualdades que compõem imensos abismos de assimilação do mercado por parte das mulheres negras se tornam ainda mais profundas à medida que o tom de pele da mulher é mais escuro. A cor da pele identifica que, quanto mais próximo a um ideal de *branquitude*, mais possibilidade a mulher terá de ser respeitada:

> Existe uma completa desvalorização da mulher negra, num geral. Às vezes ela pode ser sutil, se você for uma negra de pele clara com estereótipo europeu. Mas se for uma negra de pele mais retinta o mercado pode ser tão cruel que é raro você ver uma nesse meio e quando ver raramente são tratadas com tanto respeito. (JHULLYANE, 2019, Imperatriz).

Aspectos do controle e da vigilância dos sistemas de opressão sobre os corpos negros aparecem no relato oral da sujeita quando, por exemplo, o uso de produtos para o alisamento capilar é acionado como medida para "domar" o cabelo. Algo que remete ao "corpo regulado" (GOMES, 2017, p. 96): estereotipado a partir de um ideal branco de beleza, o "corpo regulado" traduz o corpo que precisa ser domado, constantemente situado como fora do lugar. O processo de cuidado do "corpo regulado" é relacionado ao controle, ao trabalho excessivo, forçado (GOMES, 2017).

O corpo controlado passa a ser ressignificado quando a insegurança que *Jhullyane* (2019) sentia e que a fazia seguir um ideal regulado de beleza é substituído pelo sentimento positivo que o uso do cabelo crespo natural passa a traduzir em sua vivência cotidiana. O cabelo, "domado" durante nove anos, passa pela transição capilar por acaso, por uma falha técnica das ferramentas utilizadas constantemente para alisar os fios.

Foi aos 17 anos que a sujeita, ao não ter como escovar ou usar a chapinha no cabelo, pelo fato de ambos terem queimado, teve que buscar informações sobre como usar o cabelo natural. Depois de nove anos de alisamento capilar, *Jhullyane* revela que quase não foi reconhecida ao usar o cabelo sem qualquer alteração química pela primeira vez:

> Meu processo de transição, aconteceu por acaso. Eu já alisava meu cabelo há 12 anos, dos 7 anos aos 16 eu utilizava procedimentos químicos que envolviam alisantes, selagens, pra tentar "domar" meu cabelo. Quando fiz 17 passei por uma transição. Parei de usar procedimentos químicos e passei utilizar apenas ferramentas como secador e chapinha. Então, no mês maio do ano 2013 durante uma chamada de vídeo com um amigo, ele viu meu cabelo natural e elogiou e me desafiou fazer algumas fotos e postar numa rede social, ele sabia o quanto eu *era insegura em relação ao meu cabelo - o que era pra ser uma brincadeira mal sabia eu que ia mudar a minha vida* - e assim fiz, dia 13 de maio de 2013, postei uma foto, com o cabelo todo natural, recebi muitos elogios por sinal mas não o suficiente pra assumir a cabeleira toda. Até que um dia daquele mesmo mês enquanto estava fazendo minha rotina capilar, lavei o cabelo, e fui escovar o secador queimou, até então tudo bem, esperei secar naturalmente e quando fui passar a chapinha, ela queimou também, eu entrei em completo desespero por que no dia seguinte eu tinha que ir pro estágio que fazia na faculdade na época e como era tarde da noite, não podia pegar emprestado de nenhuma amiga. (...) *No dia seguinte, levantei, lavei o cabelo, usei umas das informações que achei, que era como fazer fitagem fiz o melhor que pude e fui, quase ninguém me reconheceu, recebi elogios e críticas, mas algo mudou em mim, eu gostava do que via, de como meu cabelo natural me fazia sentir* (JHULLYANE, 2019, Imperatriz, grifos meus).

O cabelo natural passou, então, a gerar impacto positivo na construção da autoestima de *Jhullyane*. Assim, o "corpo regulado" (GOMES, 2017, p. 96) aos poucos foi gerando um conhecimento emancipatório, demarcando a passagem do "estado da ignorância chamado de colonialismo/escravidão a um estado de saber designado solidariedade/libertação" (GOMES, 2017, p. 98). Dessa forma, a segurança, a autoestima, a expressão de voz e a compreensão de si como mulher são alguns dos aspectos mencionados por *Jhullyane* que foram desenvolvidos, ampliados e recuperados com o processo de transição capilar.

> O processo de transição capilar pra mim não foi apenas aceitar meu cabelo natural foi bem mais que isso, durante todo o processo até hoje posso afirmar que ele me ajudou a me enxergar como mulher, me devolveu minha segurança, minha autoestima, uma voz que nem eu sabia que tinha, me fez redescobri quem era eu e quem eu queria ser no mundo. Foi um processo que fez eu me conectar com a cultura, posições políticas, reorientou meus padrões e ideais, redefiniu meu estilo de vida e de viver, me abriu um mundo de possibilidades e acima de tudo me instiga a ser mais e melhor sempre (JHULLYANE, 2019, Imperatriz).

A segurança mencionada na fala de *Jhullyane* (2019) lhe foi "devolvida", como ela mesma expressa, por meio do desenvolvimento de conhecimento sobre o seu próprio corpo, expresso com muita evidência nas publicações do *Instagram*. Fanon (2008) medita sobre as dificuldades de o homem negro construir uma elaboração própria sobre seu corpo, assim como de fabricar "esquemas corporais" (p. 105) que o insiram numa lógica social. O corpo negro se constrói sob o esquema da negação, através de um conhecimento estabelecido em "terceira pessoa" (FANON, 2008, p. 104). Assim, quando a sujeita explana que o processo de transição capilar possibilitou uma nova composição de esquemas corporais, de autoestima e de afirmação política, ela traduz o reencontro, a revisitação e o reconhecimento de seu corpo em primeira pessoa, combatendo a negação e as posições fixas que já classificaram e categorizaram esse corpo como fora do lugar.

O Quadro 8 contém um demonstrativo das principais temáticas publicadas na rede social de *Jhullyane* e ajuda a interpretar que as publicações que mais aparecem quantitativamente se interseccionam em alguns pontos. O corpo e as reflexões sobre ele também dialogam com as fotografias e as legendas, as quais abordam as temáticas sobre beleza, cabelo, afetividade, autoestima e autoconfiança.

Quadro 8 – Média de publicações no *Instagram* de *Jhullyane*

Temas	**Média de publicações** Período sistematizado: **janeiro de 2019 a agosto de 2020**
Cabelo	17
Beleza	78
Afeto; Reflexões sobre si	21
Cotidianas	15
Viagens	39
Autoestima; Autoconfiança	21
Corpo	18
Total:	**209 publicações**

Fonte: Elaborado pela autora.

A beleza, conteúdo que aparece como principal eixo de reflexão/problematização no *Instagram* de *Jhullyane*, é expressa não apenas em relação à beleza física – noção de beleza ligada a um ideal ocidental do belo. Ser bonita significa, pela escrita de *Jhullyane* (2019), sentir-se bem consigo mesma, numa dimensão multipotencial.

Gomes (2003, p. 178) ressalta a relevância do "envolvimento com a questão racial via estética". Nesse sentido, as publicações de *Jhullyane* se aproximam, em alguma medida, das narrativas tecidas por *Sofia* e *Hiandara*, que também abordam a questão racial por meio de reflexões sobre a estética, problematizando e refletindo outras estéticas, outras ideias do que significa ser belo. O *Instagram* é considerado como um espaço em que há construção positiva da diferença. Espaço que pode possibilitar a construção e a ressignificação das identidades das negritudes em diálogos e problematizações coletivas, múltiplas e plurais. Esses diálogos buscam combater as marcas negativas dos estereótipos e da discriminação pela ressignificação que mulheres fazem num espaço disputado, criado e construído por elas próprias, em narrativas de protagonismo que permitem o deslocamento e o direcionamento da fala, passando de objetos para sujeitas do discurso.

Os efeitos da *colonialidade* são problematizados e percebidos quando *Jhullyane* se debruça reflexivamente sobre as disparidades impostas entre a estética de mulheres de pele clara e mulheres negras de pele escura. Para ela, mulheres negras de pele clara "são consideradas perfeitas" e têm mais chances de ocuparem espaços no mercado de trabalho da comunicação e da publicidade. Realidade que não é a mesma para mulheres de pele escura, que sofrem mais preconceito estético.

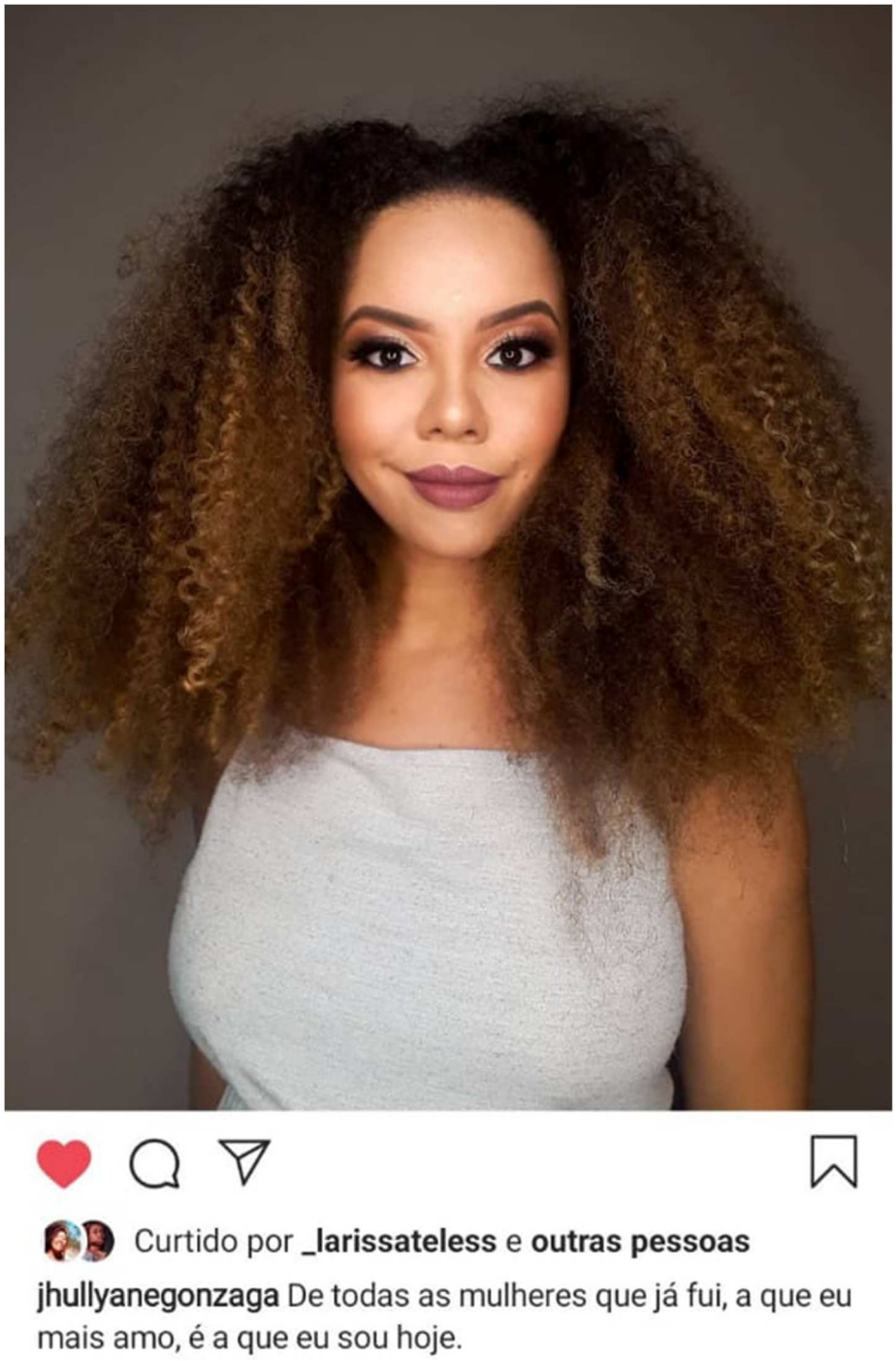
> Principalmente na questão estética negras de pele clara, são consideradas perfeitas, tem os traços estéticos impostos pela sociedade, as chances de ascensão no meio da comunicação e publicidade de uma negra de pele clara é possível ser almejada mais rápida porque digamos que ela já tem meio caminho andado pra ser mais aceita mas é preciso entender ainda que ela ainda sofre preconceito mesmo que de forma mais branda e em menor frequência, do que uma negra de pele retinta, óbvio, por que como já sabemos vivemos num país preconceituoso e racista. Ela terá que lutar duas, três, dez vezes mais para chegar lá. (JHULLYANE, 2019, Imperatriz).

O racismo presente no mercado comunicacional, além de propagar, defender e perpetuar o padrão estético branco, sistematicamente exclui mulheres negras de pele escura da narrativa sobre beleza. Cristaliza, reproduz e propaga, através dos séculos, que o belo está intimamente ligado àquilo que está mais próximo da *branquitude* (GOMES, 2002; 2005). No sentido do que é exposto e problematizado na fala de *Jhullyane*, Gomes (2017, p. 78) argumenta sobre o "ideal do corpo brasileiro mestiço", o qual, na sociedade brasileira, não é interpretado como uma possibilidade diante da múltipla formação cultural-étnico-racial. Esse corpo é, sim, tomado sob o signo da superioridade (GOMES, 2017).

Assim como também fora problematizado nas falas de *Yanca* e *Hiandara*, mulheres negras de pele escura, na maior parte das vezes, os espaços de protagonismo assumidos são construídos pela resistência, pela criação de espaços alternativos e pela insubmissão da escrita-narrativa que essas mulheres desenvolvem. É dessa forma que as mulheres negras têm aberto espaço para representar e construir uma multiplicidade de vozes, novos enquadramentos sobre seus corpos, cabelos, narrativas, novos espaços onde podem "*erguer suas vozes"* (hooks, 2019).

A multiplicidade, por exemplo, é acionada para a escrita da publicação a seguir, em que *Jhullyane* (2020) fala sobre suas inúmeras versões já vividas de "ser mulher". A versão atual é destacada como a que mais lhe agrada:

Figura 63 – “De todas as mulheres que já fui, a que eu mais amo, é a que sou hoje”



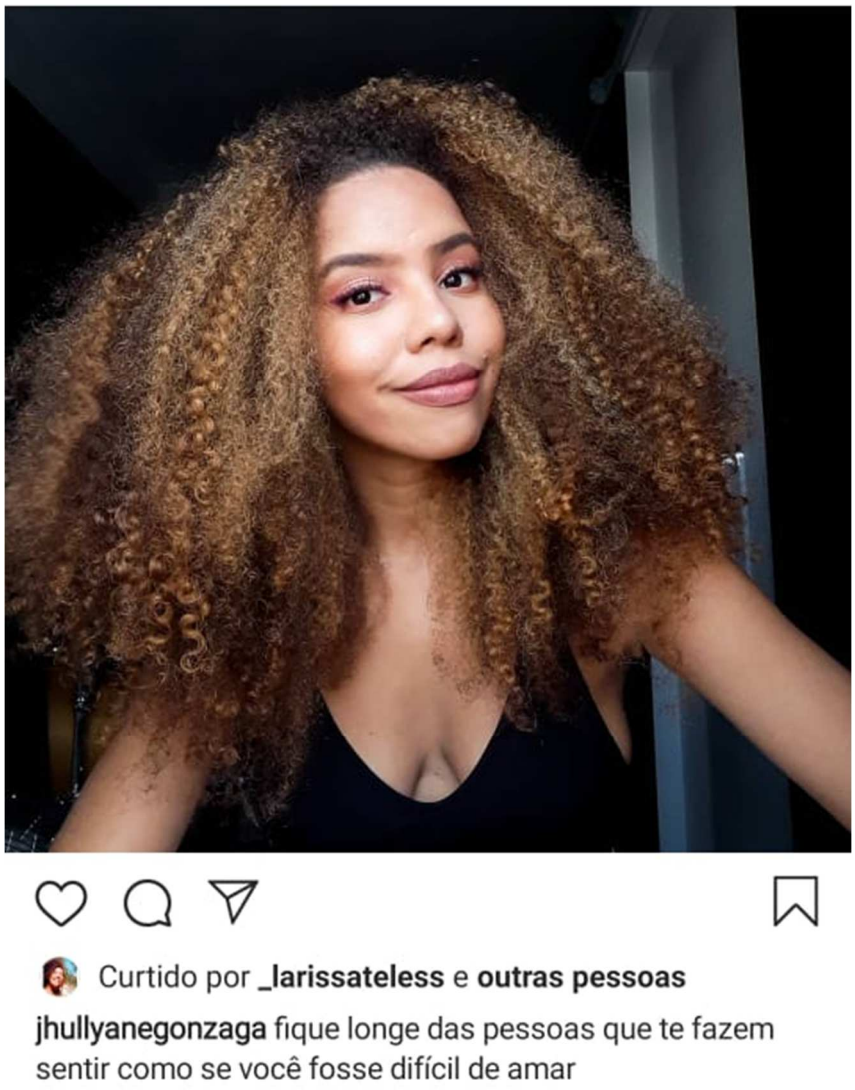
Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2019.

O afeto é manifesto em muitas publicações sobre o “autoamor” (hooks, 2000; 2019), presentes em diversas escritas tecidas por *Jhullyane*. O amor é expresso na potência de acreditar em si, de poder realizar sonhos e de que, para ser amada, uma mulher não precisa seguir modelos e padrões de gênero. O amor também aparece para confrontar a “solidão da mulher negra” (PACHECO, 2013; 2008) e as *imagens de controle* (COLLINS, 2019) que culpam e

julgam essas mulheres quando não têm um parceiro e/ou quando são mães solos. A forma como o afeto é escrito, pensado e refletido por *Jhullyane* nas publicações do *Instagram* possibilita fissuras nos modelos e na *colonialidade de gênero* (LUGONES, 2014) como também com as *imagens de controle* (COLLINS, 2019) e os estereótipos sobre a mulher negra.

A publicação a seguir, em que *Jhullyane* aparece com os cabelos soltos, é acompanhada da legenda "fique longe das pessoas que te fazem sentir como se você fosse difícil de amar".

Figura 64 – Escrita/reflexão sobre afeto



Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2020.

hooks (2000)[112] entende que a **afirmação** é um movimento fundamental para que o amor interior seja cultivado pelas mulheres negras. Historicamente, essas mulheres foram

[112] hooks, bell. Vivendo de amor. In: O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Organização, Jurema Werneck, Maisa Mendonça, Evelyn C. White. Rio de Janeiro: Pallas : Criola ; [San Francisco, Calif.] : Global Exchange, 2000. 256 p. ; 23 cm.

ensinadas a falar pouco sobre o amor e a reprimir os sentimentos como forma de sobrevivência, heranças nefastas do período de escravização. A dificuldade de expressar o amor interior também é resultado dos efeitos da *colonialidade* em que a opressão e a exploração se constituíam como entraves para o desenvolvimento do amor (hooks, 2000).

A aceitação é um tipo de escrita muito potencializada nas publicações feitas pela sujeita. O estigma que envolve assumir o cabelo crespo em sua textura natural é constantemente narrado por ela na tentativa de fazer refletir sobre a imposição de modelos estéticos e sobre a marginalização do cabelo crespo e do corpo negro que "podem ser considerados expressões e suportes simbólicos da identidade negra no Brasil" (GOMES, 2012, p. 02). Na publicação trazida na Figura 65, há um pedido para que se tenha "gentileza" com os cabelos cacheados e crespos.

Figura 65 – Sobre aceitação do cabelo cacheado/crespo

Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2020.

Gomes (2003, p. 176) acredita que, mesmo depois de adultas, as mulheres negras sofrem um "patrulhamento ideológico estético" que tenta impor e regular a maneira mais

“aceitável” sobre como elas devem portar o cabelo. O argumento de Gomes (2003) pode ser compreendido de forma concreta na publicação em destaque. A escrita sobre os cuidados do cabelo é acompanhada da observação de que existe uma escolha de não “finalizar”[113]. A atitude de *Jhullyane* deixar “seu cabelo ser ele mesmo (ou não é você quem decide o que é melhor pra tu)”, além de romper com o “patrulhamento ideológico estético” (GOMES, 2003, p. 186) ao acionar aceitar o cabelo como ele é, constitui uma decisão que legitima o poder de escolha dos sujeitos.

Figura 66 - Cabelo natural versus “patrulhamento ideológico”

Fonte: reprodução do *Instagram*, 2019.

Gomes (2003, p. 180) acredita que as múltiplas formas de manipulação do cabelo crespo realizadas por sujeitos negros permitem a “continuidade de elementos africanos

[113] Processo de pentear o cabelo após o banho que significa produzir cachos com a ajuda de creme para pentear ou gelatina capilar e o movimento das mãos. Finalizar compreende “definir” os cachos, deixá-los em determinado formato.

ressignificados no Brasil". É dessa forma que os sujeitos reivindicam e acessam a história, a memória e as culturas africanas que tiveram suas contribuições na formação cultural brasileira apagadas e silenciadas – ou como denuncia Gonzalez (1988b, p. 70), caracterizadas numa hierarquia que as classifica como "cultura popular" e "folclore".

O racismo é uma tecnologia de dominação e de opressão que opera diante de nuances diversas que, muitas vezes, de tão sutis, podem passar "despercebidas". Quando questionada sobre como identifica o racismo na cidade de *Imperatriz*, *Jhullyane* (2019) relata que, em alguns casos, o racismo é tão perverso que a faz questionar sua intelectualidade, porque, em algumas situações, somente depois de rememorar e partilhar a experiência com outra pessoa é que pode perceber que foi vítima de uma atitude racista.

> O racismo em Imperatriz, a partir das minhas experiências, ocorre de modo velado, por causa da minha cor e do meu status, mas ainda sim ocorre. As vezes de forma tão sutil que faz eu questionar a minha capacidade, meu intelecto ou a minha segurança ou respeito por mim mesma. Em situações que muitas das vezes eu só vou enxergar que foi racismo quando eu conto pra alguém e à medida que vou falando, eu vou percebendo. (JHULLYANE, 2019, *Imperatriz*).

Existir, poder estar presente na rede de forma visual e discursiva, demarcar e ocupar espaços são algumas das reflexões feitas por *Jhullyane* (2020) para dimensionar a experiência de ser mulher negra e o fato de que a problemática racial sempre a atravessou como sujeita.

> O fato de eu ser mulher negra, a questão racial faz ser sempre presente na minha vida, no meu cotidiano, não tem como eu viver ignorando minha existência, porque é através dela que eu consigo mais espaço, que cobro meu respeito, que me posiciono no mundo. O que leva a outro ponto. O fato de eu saber bastante sobre o assunto, não é a mesma coisa de que eu tenha a todo estante ter que ficar levantando a bandeira (principalmente pra brancos) criando conteúdos e constante ensinando a como conviver na sociedade, como deve ser feitas as coisas. *Só o fato deu existir e estar em posição de destaque já é um posicionamento pra ser observado por quem quer aprender* (JHULLYANE, 2020, *Imperatriz*, *grifos meus*).

Ao mesmo tempo em que observa que a consciência racial é fundamental para a construção de seu posicionamento como sujeita e para cobrar respeito e ocupar mais espaços, *Jhullyane* problematiza que o fato de saber muito sobre o assunto não significa que só se sabe falar sobre racismo ou, mais, que precise ensinar pessoas brancas a respeitar e a lutar contra as desigualdades raciais. Existir, por si só, é um ato revolucionário e de resistência que carrega uma mensagem que pode ser lida e observada por quem quer ser antirracista.

> Outro dia eu tava numa roda de conhecidos. Todos academicamentes formados, e eu era a única negra. E aí começou a discussão sobre questão racial. *Em nenhum momento pararam pra me ouvir, e tudo que eu falei ele convertia ao bel prazer*. E aí que você para e reflete. *Ninguém está disposto realmente a ouvir e aprender e formar opiniões*. *Mas todos tem opiniões prontas baseados em pequenos Tweets, postagem de Instagram.* (JHULLYANE, 2020, *Imperatriz*, *grifos meus*).

A dificuldade de encontrar uma "escuta-ativa" (hooks, 2019) e implicada entre os conhecidos é apontada por *Jhullyane* (2020) como uma das causas da perpetuação do racismo. Ao mencionar a experiência vivenciada de estar numa discussão com acadêmicos e esperar ser ouvida quando a roda de conversa começou a abordar a questão racial, denuncia que, na verdade, não só não foi plenamente ouvida pelos colegas, como também o que foi falado demarcando sua experiência e vivência como mulher negra foi utilizado e descolado do discurso da forma com que cada sujeito "julgou" pertinente.

Durante a pandemia da covid-19 e da explosão de casos de racismo e de truculência policial contra pessoas negras, filmados e divulgados em redes sociais no Brasil e no mundo, uma das pessoas que acompanham *Jhullyane* na rede social *Instagram* fez um questionamento sobre o que a causa racial significava para ela, se ela se considera militante ou se é uma pessoa "negresca". O *print* adiante traz um dos trechos com a resposta dada pela sujeita quando ela explica o que significa ser "negresco"[114]: "o negro que justifica o racismo estrutural e institucional, pondo a culpa da discriminação sofrida pelo povo negro na própria vítima".

A sequência de publicações é usada por *Jhullyane* para descrever que já foi julgada como uma pessoa "negresca" e que, comumente, pessoas brancas usam redes sociais para atacar e ofender pessoas negras querendo, inclusive, ensiná-las sobre "o que é ser negro" – debate que se aproxima muito da ideia de "performance de raça", trabalhada por Costa de Paula (2010; 2012), e do "patrulhamento ideológico estético", citado por Gomes (2003, p. 186). Em ambos os casos, existiria um "modelo" ideal e aceitável de vestimenta, de cabelo, de corpo, comportamento e postura, propagado e internalizado como forma de dizer que determinada pessoa pode ou não ser considerada "negra" de "verdade".

Costa de Paula (2012) aborda os turbantes, o cabelo *black power* e as roupas étnicas como exemplo de alguns elementos que são, inclusive, propagados midiaticamente como "representações legítimas" do que é ser negro. Já Gomes (2003) argumenta sobre os estilos de cabelo.

---

[114] A palavra traz uma referência a um biscoito com o mesmo nome que é branco no recheio e preto na parte de fora.

> Alguns as desejam com o cabelo "*crespo natural", considerado por um grupo como autêntica expressão da negritude*; outros querem-nas de tranças, por julgarem que esse penteado aproxima a mulher (e o homem negro) de suas raízes africanas; outros, com o cabelo alisado, por considerarem que tal penteado aproxima as mulheres negras do padrão estético branco, visto socialmente como o mais belo (GOMES, 2003, p. 176, grifos meus).

Figura 67 – *Print* dos *stori*es; discussão sobre questão racial

Fonte: Reprodução dos *stories* do *Instagram*, 2020.

Tanto a "performance de raça" (COSTA DE PAULA, 2010; 2012) quanto o "patrulhamento ideológico estético" (GOMES, 2003, p. 186) são exemplos concretos do

controle e da vigilância constantes que as tecnologias racistas impõem às pessoas negras. Fanon (2008, p. 108) fala sobre um "complexo inato" que acompanha a representação dos corpos negros e que impede que outras lentes imagéticas sejam construídas sobre esses corpos. Assim, afirmar-se como negro parte de uma consciência corporal de si que obriga e disputa o reconhecimento do corpo negro a partir de outras visualidades.

Dessa forma, fazer-se presente no *Instagram* significa, para *Jhullyane* (2019), uma possibilidade de, além de expor seus trabalhos como modelo, gerar inspiração para as pessoas que a acompanham na rede social. A foto trazida na Figura 68, por exemplo, em que aparece com os cabelos solto em uma possível representação do cotidiano, versa sobre o significado da "imperfeição". Tudo o que está fora do padrão instituído não é considerado como diferente, como múltiplo e potencial, mas como imperfeito. A imperfeição é um estigma que atravessa a construção da subjetividade de muitas mulheres negras.

Figura 68 – Problematização sobre o que é considerado imperfeição

Fonte: Reprodução do *Instagram,* 2019.

O que é comumente retratado como imperfeição pode ser qualidade. A publicação fala sobre opiniões, julgamentos, controle e vigilância alheios. Sobre se aceitar e subverter a norma instituída. As fotos, além de gerarem possíveis reconhecimentos e inspirarem seguidores, também podem incitar e mobilizar para a reflexão sobre modelos, padrões, binarismos.

> As fotos postadas no *feed* são pra conteúdos mais duradouros tipos: meus trabalhos como modelo, pra divulgação de produtos e eventos que participei, viagens e momentos de descontração ou simplesmente para postar fotos minhas produzidas apenas pra servir de inspirações pros seguidores (JHULLYANE, 2019, *Imperatriz*).

A reflexão desenvolvida por *Jhullyane* quando questiona símbolos, signos e "rotulações" construídos como forma de estigmatizar, ignorar e situar os corpos negros à margem, constantemente classificados como "imperfeitos e indesejáveis", é uma atitude política na tentativa de "reinterpretar, reelaborar e intervir no mundo" (BORGES, 2016, p. 03). O questionamento da palavra "imperfeição" traduz uma composição insubmissa do corpo que resiste à classificação e a subverte, demarcando a existência para além das divisões binárias do poder.

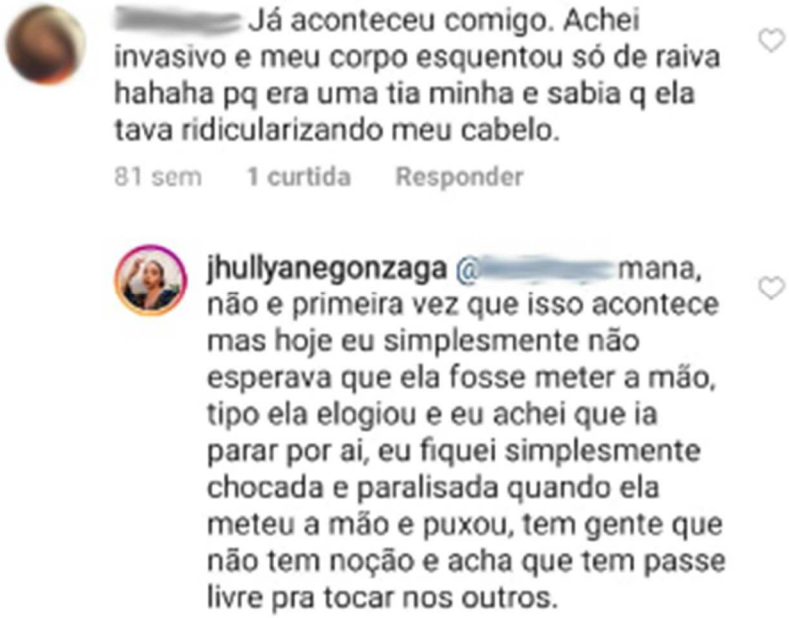
Além de inspirar as pessoas que a seguem e construir imagens que a autoidentifiquem, *Jhullyane* também levanta discussão sobre a forma como é construída como "a Outra descartável" (KILOMBA, 2019, p. 216). Na publicação que segue, por exemplo, a legenda da foto "minutos antes da senhora meter a mão e puxar meu cabelo pra saber se era de 'verdade' mesmo" mostra isso. A denúncia toca em um ponto importante: a forma como mulheres/homens negros têm seus corpos violentamente usurpados, principalmente o cabelo, que é um alvo constante da invasão por pessoas brancas que querem tocá-lo e puxá-lo sem permissão.

Figura 69 – Relato sobre a invasão do cabelo por meio de um toque não solicitado

Fonte: Reprodução do *Instagram,* 2019

A publicação se torna um espaço para que a situação vivenciada também seja abordada a partir da vivência de outras mulheres que passaram por circunstância similar. É o caso de uma das seguidoras que comenta que uma tia tocou o seu cabelo sem permissão. Na ocasião, sentiu-se invadida, teve raiva e sabia que seu cabelo estava sendo ridicularizado. *Jhullyane* responde dizendo que ficou "chocada e paralisada" com a atitude da pessoa que se sentiu livre para tocar o seu corpo sem permissão:

Figura 70 – Diálogo sobre o choque de ter o cabelo tocado sem permissão



Fonte: Reprodução do *Instagram,* 2019.

O relato de *Jhullyane* expressa o conflito de ser abordada pela mulher que a invade sem pedir licença, como se seu corpo fosse livre para aquela atitude, como se representasse, de alguma forma, algo descartável. A situação de racismo cotidiano "expressa o primeiro elemento do trauma clássico, o choque violento" (KILOMBA, 2019, p. 216). Para a autora, "o choque e a imprevisibilidade" (p. 217), que são identificados na escrita da sujeita da pesquisa sobre a experiência de ter seu corpo invadido sem o pedido de licença, constituem-se como elementos que sempre estão presentes nos "episódios de racismo cotidiano" (p. 213) e, que, de tão chocantes e inesperados, deixam os sujeitos que os vivenciam sem uma atitude de resposta (KILOMBA, 2019).

"A mulher que hoje vive sem nenhuma culpa de existir como bem quer". A frase que fecha uma publicação em comemoração ao seu aniversário *Jhullyane* traz uma foto em que ela aparece de costas e com os cabelos soltos. As palavras "corajosa, forte, outra" são utilizadas para descrever as mudanças pela qual já passou e que não foram somente estéticas.

Figura 71 – *Post* sobre evolução pessoal

Fonte: Reprodução do *Instagram,* 2020.

Ao comemorar “ter chegado até aqui”, compreendemos que *Jhullyane* (2019) fala para além da sobrevivência. A cada ano e a cada descoberta da multipotencialidade que a constitui como sujeita política e de comunicação, cria estratégias, táticas e ferramentas para “viver plenamente” (hooks, 2000, p. 07). Para “viver plenamente”, hooks (2000, p. 07) acredita que

as “mulheres negras não podem mais negar a necessidade de conhecer o amor”. Muitas mulheres acreditam que, para alcançarem sucesso e serem reconhecidas na vida pública, precisam negar as necessidades íntimas. Assim, vão se distanciando do amor interior (hooks, 2000).

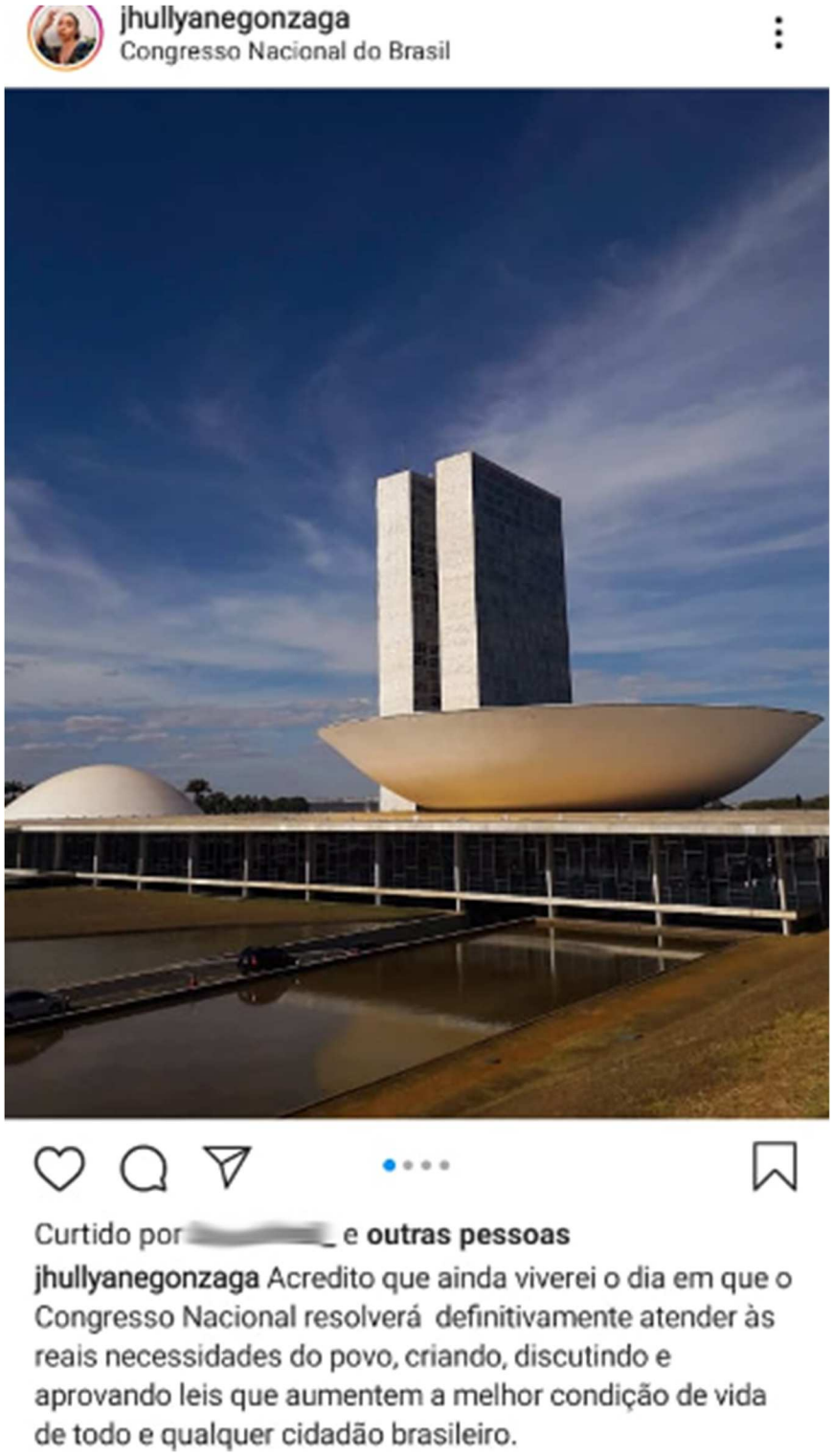
A mulher negra que atravessa o processo de descolonização, assim como o faz *Jhullyane*, define “suas experiências de forma que outros entendam a importância de sua vida interior” (hooks, 2000, p. 10). O afeto exposto na presença do amor interior que conduz à escrita-narrativa das publicações do *Instagram* é uma atitude que permite a alteração das “estruturas sociais existentes”. O amor, nesse sentido, configura-se como “expansão e ação” (hooks, 2000, p. 13).

Dessa maneira, *Jhullyane* vivencia a afetividade como forma de viver plenamente. Ao mesmo tempo em que ressalta o [auto]amor e a potencialização de suas qualidades positivas, destaca ser uma mulher realizada, que existe “como bem quer”. Inaugura a fala de uma sujeita que provoca rupturas com modelos de vida pré-determinados e estabelecidos, que pode ousar ter tudo: sucesso profissional, realizações pessoais, construir seus próprios enquadramentos discursivos e não se sentir culpada por combater a lógica opressora.

Embora argumente que é na rede social *Twitter* que se sente mais “livre” para poder expressar opiniões e gerar debate sobre temas complexos, *Jhullyane* (2019) também assume posicionamentos políticos no *Instagram*, principalmente através de publicações na ferramenta *stories*. Além dos *stories*, em diversas publicações realizadas no *feed* de notícias, o posicionamento político transparece nas reflexões sobre “ser mulher”: os papéis, as cobranças, os modelos e os padrões de gênero instituídos e internalizados socialmente. Autoconstituir-se como mulher, principalmente provocando rupturas com os modelos instituídos e normatizados, acarreta constante julgamento.

O posicionamento político aparece ainda quando há menção/discussão/denúncia evidentes sobre a situação governamental político-partidária. No caso da publicação ilustrada na Figura 72, uma foto tirada durante uma viagem à Brasília, a imagem do Congresso Nacional é utilizada para expressar o desejo e a crença de um dia poder habitar um país que seja mais justo e igualitário.

Figura 72 – *Post* com posicionamento político



Fonte: Reprodução do *Instagram,* 2019.

A rede social *Instagram* se configura como um espaço em que o aparecer discursivo das sujeitas pode se constituir como um ato e atitude políticas. Os deslocamentos que cada uma dessas mulheres compõe a partir de suas experiências e vivências como sujeitas políticas,

sociais e de comunicação, possibilitam que a discussão sobre a cidadania exponha muito mais que as assimetrias de poder entre homens e mulheres. A questão racial assume um horizonte ético-político-analítico central para que as desigualdades sociais e de oportunidades possam ser verificadas. A luta que as sujeitas comunicantes desempenham na construção da *cidadania comunicativa* atravessa, pois, a problematização de silenciamentos, a invisibilização e as ferramentas de controle e de vigilância que se constituem como mecanismos de poder que tentam enquadrar, regular e normatizar essas mulheres dentro de lógicas sociais racistas e machistas.

Os efeitos da colonialidade, ainda que muitas vezes não apareçam diretamente assim nomeados, são expressos nas memórias escolares, nos relatos sobre o processo desenvolvido para compreender melhor o local de seus corpos, de suas vozes, de sua constituição como sujeitas. Aparecer discursivamente, escrever sobre si, sobre vivências, experiências e confrontar estereótipos são ações que se configuram como posicionamentos políticos e estratégias de insubordinação. Ao fazê-lo, as sujeitas comunicantes constantemente se auto-definem (COLLINS, 2019), produzem novas imagens sobre si, nomeiam suas opressões, nomeiam a forma como querem aparecer. Pautam, também, discussões que são silenciadas por determinados meios de comunicação (BORGES, 2020). Criam uma agenda política e comunicacional paralela de conteúdos, constroem suas formas de comunicar (BORGES, 2016; 2020) – seja através de fotos autorais, de vídeos-tutoriais ou em publicações construídas e potencializadas nas publicações do *Instagram.*

Acreditamos que a fala e a "escrita de si" constroem uma racionalidade comunicativa que permite o deslocamento do conceito de *cidadania comunicativa* a partir das intersecções de raça e gênero (CARNEIRO, 2019; 2011; GONZALEZ, 1984; 2011). As imagens criadas pelos meios de comunicação que hierarquizam corpos, saberes e conhecimentos são construtos herdados da *colonialidade* (BORGES, 2016; 2020). A comunicação é, assim, originariamente pensada, estruturada e formatada nos moldes colonizadores (BORGES, 2016; 2020). Os meios de comunicação se referenciam em códigos visuais, enquadramentos e modelos do passado (BORGES, 2016). Assim, os enquadramentos visuais fabricados no *Instagram* pelas sujeitas comunicantes podem inserir novas narrativas no tempo-território presente (BORGES, 2016; 2020).

Borges (2016, p. 05) entende que houve uma melhora nas formas de representar visualmente os grupos excluídos, mas denuncia que é persistente a narrativa que cristaliza "arquétipos do passado" e que são naturalizados no imaginário coletivo e das instituições sociais como a mídia. A autora (2016, p. 05) assevera que, muito além da substituição de

imagens negativas por imagens positivas na representação de grupos sociais historicamente estigmatizados, faz-se necessária a produção de uma "outra ortografia do visual", com novos enquadramentos imagéticos e novos signos em substituição a "visibilidades que não cabem mais nos estereótipos de outrora" (BORGES, 2016, p. 04).

Dessa forma, mais que ocupar espaços de comunicação, aparecer e estar presente discursivamente no *Instagram* é uma tentativa de *resistir* e *de existir* na e pela comunicação (MOURA, 1994; BORGES, 2020), de criar novas formas de comunicar, novas visualidades e novos enquadramentos imagéticos e discursivos, provocando rupturas em falas e escritas que colonizam (KILOMBA, 2019) e que racializam, reposicionando de onde se fala e para quem se fala, num movimento de se tornar sujeita (hooks, 2019).

6.3 Instagram, cidadania comunicativa e existências comunicacionais*:* reflexões introdutórias sobre a perspectiva de *aprender-sendo*

O corpo aparece como elemento fundamental nos relatos das sujeitas da pesquisa. Seja na reflexão sobre ele durante a infância – quando o corpo começa a ser classificado como "fora de lugar" –, seja na decisão de passar pelo processo de transição capilar ou na potencialização do corpo como elemento político de autoestima, auto-aceitação, autorreconhecimento e para a libertação de padrões e opressões de raça e de gênero.

Nas publicações do *Instagram* e nos relatos orais das sujeitas da pesquisa, podemos compreender o processo de alisamento capilar sob alguns vieses fundamentais: primeiro que era uma prática realizada no contexto familiar. Geralmente as mães, madrinhas ou avós eram as responsáveis pelo alisamento dos cabelos. bell hooks (2005) argumenta que, para mulheres negras, o alisamento capilar significa muito mais um desejo de se perceber como mulher que uma tentativa de se aproximar dos padrões estéticos da *branquitude*. O alisamento, realizado em espaços considerados mais íntimos e familiares, constituía-se como uma atividade de sociabilidade para as mulheres negras, momento para estarem juntas e se fortalecerem (hooks, 2005).

Kobena Mercer (1987/2020) acredita que as atitudes e os movimentos realizados pela população negra para criar novos estilos, novas estéticas e significar politicamente o cabelo afro resultam na perspectiva de que qualquer origem capilar – seja ela negra ou branca – seja adaptada para "criar novas configurações de expressão cultural" (MERCER, 1987/2020, p. 89). Para a autora, há a produção de uma "estética inventiva e espontânea" que resulta em importante contribuição Africana em tempos contemporâneos (MERCER, 1987/2020, p. 91).

Nesse sentido, o cabelo também é o principal elemento corporal no qual as opressões patriarcais, sexistas, raciais e capitalistas se impõem, gerando baixa autoestima e o "auto-ódio" (GOMES, 2002; 2003; 2017). Sentimentos expressos nas memórias das sujeitas quando traçam um paralelo com o passado. É esse retorno ao passado, inclusive, que as permitem lembrar dos efeitos do racismo e do sexismo através da propagação pelos meios de comunicação (GONZALEZ, 1984; CARNEIRO, 2019; hooks, 2019), da narrativa de que as mulheres negras não poderiam ser consideradas bonitas ou desejáveis. O não reconhecimento de si na construção colonizadora do visual estético acabou por fazer com que muitas mulheres se identificassem como "bonitas" apenas quando ostentavam os cabelos lisos.

O cabelo, ao tempo em que ilustra a opressão e a dominação racial (GOMES, 2002; 2003), também é o principal símbolo e elemento corporal de resistência e de "autorepresentação" (hooks, 2005). Com base nos relatos orais, percebemos que, para a maior parte das sujeitas de pesquisa, o processo de transição capilar refletia, num primeiro momento, a urgência e a necessidade de deixar de alisar o cabelo por conta da queda, da quebra e, ainda, em decorrência das constantes e severas queimaduras provocadas no couro cabeludo pelo uso de produtos químicos fortes. No entanto, o ritual acaba se configurando num processo em que passam a reconhecer mais seus corpos e a interpretar e confrontar os efeitos das opressões raciais e de gênero. Algumas mulheres, como *Sofia* e *Jhullyane*, por exemplo, identificaram que passaram a se reconhecer mais como mulher ou a se reconhecer como uma mulher negra após a transição capilar. O corpo passa, portanto, a ser reconhecido, identificado e refletido a partir das autorepresentações realizadas pelas sujeitas, nomeando as opressões e os estereótipos, ressignificando a estética e construindo espaços de fortalecimento por meio do *Instagram*. As redes sociais, principalmente o *YouTube* e, como temos defendido, o *Instagram*, desempenham um papel fundamental na configuração de novas reflexões sobre o corpo, o gênero e a raça, tornando possível a construção de "novas representações" (CORRÊA; BERNARDES, 2019) sobre corpos que, constantemente, são situados à margem.

O corpo como potência de produção do conhecimento (GOMES, 2017) nos ajuda a problematizar o enquadramento e a normatização que a "colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005) opera junto aos corpos e às sexualidades das mulheres negras dentro de uma lógica em que a *branquitude* se constitui como a norma (COLLINS, 2019; GOMES, 2017). Principalmente se nossa análise parte da sociedade brasileira, na qual, como já discutimos nesse texto, o racismo se apresenta nas formas estrutural e institucional. As sujeitas passam a seguir um ideal de "embranquecer" como forma de serem incluídas nas lógicas sociais que estão

estruturadas e são reproduzidas pelas instituições de acordo com padrões europeus e hegemônicos de beleza.

Nessa perspectiva, partimos dos argumentos de Djamila Ribeiro (2016, p. 104) quando diz que as mulheres negras estão "situadas na antítese branquitude/masculinidade" e, que por isso, "não são vistas como sujeito". Em seus "contra-discursos e contra-narrativas" essas mulheres atuam reivindicando existência (RIBEIRO, 2016, p. 101).

No sentido do que é argumentado por Ribeiro (2016) acreditamos que as mulheres negras ao reconhecerem suas identidades raciais de forma afirmativa, situam o corpo como "epistême" e território político-comunicacional no qual o cabelo é elemento fundamental (GOMES, 2002; 2005; 2017). Assim, inserem suas narrativas na esfera pública e atuam motivando outras mulheres a fazerem o mesmo, ocupando e ressignificando a "hierarquia territorial", ressaltada por Sodré (2017).

"Medusa não tinha cobras na cabeça, tinha dreads". A frase, recuperada de uma publicação realizada por Hiandara na qual ostenta longas tranças alaranjadas, foi escrita por Sofia, que inter-relaciona a figura mitológica ao poder que os dreads representam. Medusa era uma mulher linda, transformada em monstro pelas armadilhas coloniais do gênero. A beleza que regula e condiciona as mulheres a um ideal de feminilidade, de um pretenso "ser bela", também é ferramenta de confronto e de emancipação. Sobretudo para as mulheres negras que, além de reguladas pelo gênero, são também condicionadas pela raça – marcadas pelos traços estéticos da negritude - construídas no imaginário social como fealdade, o exato oposto à pretensa beleza branca. Nessa direção, acreditamos e argumentamos que a beleza é também um lugar de disputas, de *jogos de resistência* e enfrentamento.

Nesse caso, quando a beleza e o cabelo aparecem majoritariamente como os assuntos mais publicados pelas sujeitas comunicantes precisamos compreender de que forma essa beleza é construída, assumida e transformada em arma política de resistência às armadilhas coloniais ocidentais. Gomes (2017, p. 109) defende que a beleza é uma "categoria estética e construção social, (...) maneira de nos relacionarmos com o mundo". Parte constitutiva da existência dos sujeitos, as definições do belo e do feio são construídas culturalmente, podendo ser alteradas com o passar do tempo (GOMES, 2017, p.109). No entanto, ao mesmo tempo em que a beleza pode simbolizar a pertença a uma determinada sociedade, também pode funcionar como mecanismo de regulação, segregação e de dominação, como adverte Gomes (2017), sobretudo quando um grupo é responsável por definir o que pode ser considerado belo e/ou feio.

Se a beleza inclui e distingue determinado grupo, a atribuição da feiura faz o oposto, exclui e marginaliza. "Na sociedade brasileira, a cor da pele e o cabelo são utilizados como

critérios definidores de beleza ou de feiura dentro do nosso sistema de classificação racial" (GOMES, 2017, p. 111). Por isso, consideramos pertinente ressaltar que, quando majoritariamente as publicações realizadas pelas sujeitas comunicantes no *Instagram* abordam a beleza, estão assumindo um sentido político, estratégico e de emancipação do corpo negro que inicia na década de 1970 quando o *Movimento Negro* politiza a expressão "beleza negra" como perspectiva e estratégia de luta e libertação (GOMES, 2017, p. 111).

Nesse sentido, as mulheres partem de um lugar condicionado e regulado pelo gênero e pela raça para atribuir outros sentidos possíveis ao "ser bela". Confrontando o ideal estético branco e a lógica de beleza ocidental, as sujeitas comunicantes produzem enquadramentos, miradas, discussões e saberes sobre suas estéticas e sobre seus corpos (GOMES, 2017). Revelam a multiplicidade da negritude (hooks, 2019), construindo quadros imagéticos sobre si mesmas e seus inúmeros estilos capilares.

Dessa forma, esse corpo que gera conhecimento e identificação, permite problematizar as estruturas de poder, nomear estereótipos e exercer poder sobre eles. Resistir e existir discursivamente, conforme temos acreditado, também significa a possibilidade de essas sujeitas visibilizarem suas vozes, narrativas e escritas. Assim, ao mesmo tempo em que reconhecem suas opressões e precariedades, tensionam as estruturas e disputam posição de sujeitas políticas, criando espaços de fala diante das estruturas de poder legitimadas e hegemônicas.

A "insubordinação" (EVARISTO, 2009) e a "auto-definição" (COLLINS, 2019) produzem "saberes estético-corpóreos" (GOMES, 2017, p. 75), ajudam a elaborar a perspectiva de *aprender-sendo*. Ao mesmo tempo em que identidades são construídas através desse corpo, ele também se liberta (GOMES, 2017). A não existência do corpo negro é produzida por meio de exotização, da folclorização e da negação, que o traduzem como o corpo fora do lugar, indisciplinado e inferior (GOMES, 2017; GONZALEZ, 2011; 1984; 1988b). Esse corpo é ressignificado pelos sujeitos negros, que constroem sobre ele uma "racionalidade estético-expressiva" (GOMES, 2017, p. 79) que não diz só respeito à "estética da arte, mas à estética como forma de sentir o mundo, como corporeidade, como forma de viver o corpo no mundo" (GOMES, 2017, p. 79).

Assim como Gomes (2017), Kilomba (2019) também argumenta que a política de resistência identitária é construída por meio do corpo que produz conhecimento e consciência sobre as opressões e as imposições coloniais. A "consciência racial" é produzida pela descolonização do corpo que resiste e confronta os mecanismos racistas de controle, de vigilância e de opressão dos corpos negros (KILOMBA, 2019, p. 130).

Controle e vigilância são expressões que aparecem direta e indiretamente nos relatos e nas publicações das sujeitas comunicantes. Reflexões sobre o corpo constantemente vigiado são acompanhadas de visualidades que colocam esse corpo como lugar de contraposição, demarcando uma nova posição de si no discurso. As escritas dispostas no *Instagram* problematizam que o sujeito negro não é um ser universal, não compõe uma homogeneidade: a negritude é diversa, plural, multicontextual e multigeográfica (hooks, 2019). Mesmo que em determinados momentos as experiências das sujeitas se aproximem uma das outras, elas não sinalizam uma história única. Cada mulher é plural, diversa e atravessada de diferentes formas pelos sistemas de opressão e de dominação.

Ainda sobre a utilização de instrumentos de controle colonial para exercer vigilância e autoridade sobre os corpos negros, precisamos estabelecer uma reflexão sobre a "máscara" (KILOMBA, 2010; 2019)[115]. Dispositivo do poder colonial na imposição do silêncio e na determinação de quem poderia ou não falar. Falar e ser ouvido significa pertencer; do contrário, quem não fala e não é ouvido não pertence (KILOMBA, 2019, p. 43).

A fala também precisa ser problematizada a partir das intersecções entre gênero e raça. As mulheres são historicamente criadas, ensinadas e pouco incentivadas a exporem suas vozes e opiniões (hooks, 2019). hooks (2019, p. 25) denuncia "a fala correta da feminilidade", que é nutrida pela armadilha colonial que determina temas que podem ou não ser falados ou refletidos quando se é mulher. A fala das meninas e mulheres é, assim, classificada como uma fala dependente, não autônoma, não racional. hooks argumenta que a fala é:

> [...] um ato de resistência, um gesto político que desafia políticas de dominação que nos conservam anônimos e mudos. Sendo assim, é um ato de coragem – e, como tal, representa uma ameaça. Para aqueles que exercem o poder opressivo, aquilo que é ameaçador deve ser necessariamente apagado, aniquilado e silenciado (hooks, 2019, p. 25).

A fala como ferramenta e metodologia de existência e resistência – e como "ato de coragem" (hooks, 2019, p. 24) – é potente nas escritas das sujeitas comunicantes à medida em que é na e pela fala/comunicação/discurso que a presença e a pertença discursivas se tornam possíveis. É a fala que traduz a experiência e a vivência da "condição de ser mulher negra no Maranhão". A fala é inscrita nas publicações, que podem ser compostas de vídeos, fotografias e experimentações comunicacionais diversas elaboradas para construir novas narrativas e

[115] Grada Kilomba (2019) escreve sobre a máscara que os colonizadores obrigavam os escravizados a utilizarem. Constituía-se como instrumento de opressão que cobria a boca dos sujeitos escravizados durante o processo de colheita de alimentos para que estes não se alimentassem da produção. A máscara, é acionada pela autora como analogia para exemplificar o privilégio e a hegemonia da fala.

existências comunicacionais. A fala expressa no *Instagram* é ouvida por muitas outras mulheres que se identificam/reconhecem/mobilizam. O vínculo de cidadania se constrói, nessa dinâmica, como acreditamos, pelo reconhecimento e pela identificação política que essas publicações provocam em outras mulheres.

Defendemos que as "ofensas racistas" (KILOMBA, 2019) são ressignificadas pela existência comunicacional criada pelas imagens e através das escritas realizadas na rede social em formato de *escrevivências* (EVARISTO, 2005; 2009; 2017) construídas pelas sujeitas comunicantes. Essas publicações elaboram imagens de si, ao mesmo tempo em que experimentam e fabricam outras formas de comunicar e de posicionar suas falas e suas narrativas pela passagem de "objetos" a "sujeitos" da comunicação (hooks, 2019). Acreditamos que a "racionalidade estético-expressiva" identificada nos estudos de Gomes (2017, p. 79) também é composta de modo a construir novas racionalidades comunicacionais e visuais que questionam constantemente modelos e normas regulatórias colonizadoras, inclusive as que hierarquizam e dispõem sobre modelos específicos do "falar" e de quem pode ou não falar (hooks, 2019; KILOMBA, 2019). O corpo aparece, pois, como o elo de sustentação em que as problematizações são acionadas e potencializadas através da comunicação. O corpo possibilita o "direcionamento da fala" (hooks, 2019, p. 25).

O corpo é elemento de potência fundamental para a tessitura do processo de descolonização do sujeito (MALDONADO-TORRES, 2018). hooks (2020, p. 39) argumenta que o processo de descolonização é uma luta contínua e crítica na busca pela sobrevivência. Nesse sentido, o corpo permite que o sujeito possa comunicar, refletir e criticar as lógicas colonizadoras a partir da experiência-vivência-corpórea. O "corpo aberto" é questionador, atua na construção de outras formas de escrita e de pensamento (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 55).

O corpo, conforme aparecem escritos nas publicações, elabora, experimenta e inventa outras possibilidades de comunicação e de protagonismo de fala. O corpo que "aparece" e produz presença no *Instagram* estabelece rupturas com a "colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005). Atua na fabricação de táticas e estratégias de como aparecer, como comunicar e como produzir *existências comunicacionais* pautadas no estabelecimento do diálogo, elaborando reconhecimento e identificação. A apropriação da mídia, desenvolvida pelas sujeitas comunicantes, se configura como um exercício de poder que possibilita a experimentação e a inventividade comunicacionais. A comunicação se sustenta e se fortalece por meio do diálogo, do coletivo que também é particular. E pelas experiências diversas que se interseccionam e se aproximam.

O corpo e a comunicação aparecem, no *Instagram*, tanto na verbalização da fala reflexiva sobre a estrutura social racista e machista como na composição de autoimagens em contraposição às "imagens de controle" (COLLINS, 2019). O corpo, nesse horizonte, "inscreve e escreve" (MARTINS, 2003, p. 78). Nas publicações de *Sofia, Hiandara, Yanca, Larissa, Ellen* e *Jhullyane*, o cabelo, de forma mais ou menos evidente, é visibilizado/potencializado como um elemento de comunicação que, através da performance, inscreve essas sujeitas na lógica discursiva e no mundo social. Nesse processo de "escritas de si" (FOUCAULT, 1992), as mulheres significam seus corpos e cabelos, demarcando a maneira como querem ser identificadas, autonomeando seus processos de subjetividade e elaborando novas discussões estéticas, políticas, de comunicação e de construção/ compartilhamento de saberes.

Dessa forma, argumentamos que construir presença no *Instagram* é uma atitude política. O corpo que aparece e se torna presente traduz a fala do indivíduo que se afirma como sujeito (hooks, 2019). Essa fala é expressa nas "escritas de si" (FOUCAULT, 1992) em formato de "escrevivências" (EVARISTO, 2005; 2009; 2017) compostas pela experiência de ser sujeito. A escrita, essa que provoca fissuras e rupturas com os complexos sistemas de poder e de dominação, são descritas por Kilomba (2019, p. 37) como um processo de "escrever contra": "escrever contra significa falar contra o silêncio e a marginalização criados pelo racismo. Essa é a metáfora que ilustra a luta das pessoas colonizadas para acessar a representação dentro de regimes brancos dominantes. Escreve-se contra no sentido de se opor" (KILOMBA, 2019, p. 37).

Ao levantar o debate sobre as *opressões interseccionais* de raça, gênero, classe e território, as sujeitas comunicantes escrevem sobre si construindo *existências comunicacionais* contra as "imagens de controle" (COLLINS, 2019), contra os mecanismos de vigilância e contra os efeitos da "colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005). Produzem formas de existência e de resistência na e pela comunicação (MOURA, 1994, BORGES, 2020). Assim, territorializam seus corpos e os situam num lugar de protagonismo na produção comunicacional.

Martin-Barbero (2009b) interpreta que as "tecnicidades" fazem emergir novos tipos de sujeitos políticos que se empoderam a partir da cultura. O empoderamento, nesse sentido, é marcado por um processo de construção identitária que se estabelece pela disputa de poder. No caso das sujeitas comunicantes, identificamos que o *Instagram* se configura como um espaço de poder por meio da disputa de narrativa, da luta pelo aparecimento e pela presença discursiva.

Dessa forma, a tessitura da escrita possibilita que "posições coloniais" sejam contestadas e contrapostas (KILOMBA, 2019, p. 28). Provoca oposições à hierarquização e à "colonialidade do saber" (MALDONADO-TORRES, 2018). A escrita é um processo em que o

indivíduo, consciente de sua dimensão de sujeito, pode "reinventar a si mesma/o", ao mesmo tempo em que "nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada" (KILOMBA, 2019, p. 28).

Nomear a realidade a partir da escrita e da fala dimensionadas em primeira pessoa, num protagonismo que historicamente foi negado para as pessoas negras contarem suas próprias histórias, constitui-se como um ato de poder (EVARISTO, 2009; 2017; KILOMBA, 2019). "Pessoas oprimidas resistem identificando-se como sujeitos, definindo sua realidade, configurando sua nova identidade, nomeando sua história, contando sua história" (hooks, 2019, pp. 79-80).

Assim, as "escrevivências" (EVARISTO, 2005; 2009; 2017) das mulheres que compõem esta investigação perpassam tanto pela renúncia às normatividades, ao controle e à vigilância de raça e gênero, como também pelos sonhos, pelos projetos e pela autonomia comunicativa. As publicações rememoram o passado e refletem sobre situações difíceis, principalmente marcadas pelos efeitos do *racismo estrutural* e *institucional.* Mas elas também potencializam o processo de "autodefinição" e a tomada de "consciência crítica" (COLLINS, 2019). Isso visibiliza a construção de espaços como o *Instagram* para que as experiências possam ser narradas em primeira pessoa, estabelecendo processos de fortalecimento e de apoio mútuo, construindo intercâmbios de *cidadania comunicativa* em que a *perspectiva racial* e de *gênero* (CARNEIRO, 2011; 2019; GONZALEZ, 1984; 2011) é problematizada em diálogos coletivos, na agenda diária. O protagonismo não é ofertado para as mulheres negras: ele é reivindicado, tomado e criado diariamente, onde a *cidadania comunicativa* é acionada como práxis de existência e de resistência discursiva. A "escrevivência" (EVARISTO, 2005; 2009 2017), que não separa o corpo do intelecto, produz novas emergências do sujeito em comunicação e que encontra, na comunicação, potência para recriar realidades.

A "racionalidade eurocêntrica" produziu e sustentou a ideia da alma separada do corpo. A alma foi constituída como o lugar da razão e da intelectualidade, ao passo que o corpo era o contrário da alma (QUIJANO, 2005, p. 129). Destituído de razão, foi defendido como um objeto passível de controle e de regulação. A ideia de raça também era baseada nesse princípio, dividindo seres entre "racionais" e "irracionais". Somada à raça, o gênero foi uma categoria criada pela colonialidade ocidental para exercer controle e poder sobre os seres considerados não humanos, não civilizados – sujeitos escravizados. Quijano (2005, p. 109) aborda que as mulheres negras eram caracterizadas como "resto dos corpos". Dessa forma, ocupavam o topo das desigualdades, a classificação mais inferior da raça. Estariam, na classificação

colonizadora, mais perto da natureza, porque, quanto mais perto da natureza, menos racional o sujeito seria (QUIJANO, 2005).

As categorias classificatórias de raça e gênero foram, portanto, responsáveis por hierarquizar e subjugar as mulheres, principalmente as mulheres negras na escala de produção do saber (hooks, 2015; COLLINS, 2016; 2019). Numa análise do contexto brasileiro, Lélia Gonzalez (1984, p. 225) aborda a construção da mulher negra no imaginário social como um corpo destituído de intelecto, sujeita "infantilizada" e sem autonomia. Interessa à "colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005) que essas posições sejam fixas como forma de controlar e de manter a estabilidade da ordem colonial (MALDONADO-TORRES, 2018).

Nessa direção, a tecnologia cria novas formas de relação entre os sujeitos, favorecendo a existência de novas sensibilidades, novas linguagens e novas escritas. Martín-Barbero (2009b, p. 24) argumenta que a técnica configura a "construção de um ecossistema comunicativo", bem como evidencia outras experiências estéticas, corporais, políticas e de produção comunicacional. Nas publicações das sujeitas comunicantes, a estética negra é afirmada positivamente e é componente fundamental da formação político-cidadã. Uma estética que é político-afirmativa. A técnica é mobilizada, nesse sentido, de forma metodológica a serviço da reflexão sobre opressões raciais e de gênero, uma ferramenta utilizada para comunicar e para elaborar saberes, a exemplo da utilização dos *stories* para esse fim.

Hiandara e *Sofia*, por exemplo, utilizam constantemente os *stories* do *Instagram* para disseminarem e compartilharem saberes sobre o cuidado com o cabelo. Ensinam, por meio de vídeos curtos e tutoriais, como fazer determinados penteados e como valorizar a textura do cabelo crespo. A técnica, nessa atividade, dialoga com a autonomia comunicacional. É acionada para produzir, editar, trabalhar imagens e narrativas audiovisuais que sejam didáticas e que transmitam uma mensagem rápida e objetiva. A tática de utilização do aparato técnico como forma de disseminar saberes e conhecimentos sobre o corpo constitui também uma ferramenta de *cidadania comunicativa* produzida pelas mulheres.

Conhecer profundamente o corpo, entender a estética capilar, testar produtos caseiros e, por fim, ensinar técnicas capilares e os "saberes estético-corpóreos" para outras mulheres (GOMES, 2017, p. 75) possibilita identificar que há um movimento de produção de uma lógica de economia coletiva, sustentável e baseada na autonomia e na emancipação das sujeitas. Essas dinâmicas também traduzem a perspectiva de *aprender-sendo*, principalmente porque confrontam dogmas ocidentais de produção do conhecimento, em que o saber sobre o corpo é separado do saber da mente. Mercer (1987/2020, p. 75), ao estruturar argumentos acerca da "estética africana", defende que "las habilidades estéticas se despliegan dentro de una compleja

economia de códigos simbólicos en la cual los sujetos comunitários se recrean colectivamente". Assim, o processo de compartilhamento de saberes sobre o cabelo e o corpo produzido pelas mulheres permite a elaboração de novos códigos diante de uma lógica ética, política e econômica complexa que é construída na coletividade e no intercâmbio de saberes femininos. É nas relações, portanto, que as resistências são construídas e que novas estéticas são elaboradas e reivindicadas.

Nesse sentido, as publicações, ao protagonizarem a experiência e a vivência do sujeito, podem provocar a "transformação nos modos de produção do conhecimento" (MARTÍN-BARBERO, 2009b., p. 25). Os tutoriais produzidos pelas mulheres, por exemplo, permitem refletir sobre as trocas e o compartilhamento de experiência sobre os corpos. O corpo, através da comunicação, produz novos saberes e "novas figuras de razão que nos interpelam desde a tecnologia" (MARTÍN-BARBERO, 2009b, p. 26).

A reflexão e o debate são possibilitados pelas sujeitas comunicantes quando colocam em evidência, no *Instagram*, os "saberes estético-corpóreos" (GOMES, 2017, p. 75) e raciais afirmativos; a compreensão das opressões de raça e gênero; a narrativa de seus cotidianos de estudos, no trabalho e em momentos de sociabilidade. Esses são alguns dos aspectos que ajudam a disseminar a construção de saberes sobre si e sobre o mundo muito além de uma lógica universitária e academicista que não chega a determinados contextos. A comunicação, como potência de libertação, é construída no *Instagram* de forma acessível, orgânica e contextual. Traduz a reflexão sobre temas políticos, sociais e econômicos de modo que sejam reconhecidos e aproximados tanto do cotidiano de cada mulher quanto do cotidiano de mulheres que se identificam com aquela realidade. A formação política e epistemológica ultrapassa a lógica academicista e é traduzida através de adaptações comunicacionais empreendidas pelas sujeitas de modo a refletir seus cotidianos.

Dessa forma, o fortalecimento é político à medida que as realidades concretas saem de uma esfera íntima para serem debatidas por um público mais amplo, situado em realidades parecidas e diferentes, conectados em rede e em torno de demandas comuns. O debate sobre as experiências e as múltiplas realidades é a melhor maneira de construir conhecimento sobre elas. A facilidade de acesso ao *Instagram* permite, pois, uma formação política negada a muitas mulheres. Rememorando a reflexão tecida por *Larissa*, politizar-se através de discussões levantadas nas redes sociais permite politizar o outro, compartilhar informações às quais muitas pessoas não têm acesso ou que, da forma como são disponibilizadas pelas instituições, podem não ser devidamente compreendias e traduzidas contextualmente. As publicações possibilitam que a comunicação, o debate e a reflexão se deem de forma acessível e rápida, não

necessariamente de forma linear e nem respondendo a um letramento midiático determinado. A tecnologia, conforme temos defendido, potencializa a emergência de *existências comunicacionais* na produção de *cidadania comunicativa*. Essas existências são elaboradas pela experimentação, inventividade, libertação e emancipação das sujeitas comunicantes.

Martín-Barbero (2009b, p. 47) traduz a cidadania como processo de "reconhecimento recíproco" marcado pela atividade de poder informar e ser informado, de falar e ser ouvido, de participar dos processos decisórios. No caso das publicações produzidas no *Instagram*, a *cidadania comunicativa* é construída pela ação de poder direcionar a fala (hooks, 2019), escolher sobre o que se fala e o sobre o que se pode falar, poder exercer a fala através da construção de espaços estratégicos de modo que cada fala possa gerar reconhecimento e confrontar lógicas midiáticas e algorítmicas. As novas formas discursivas propiciam a "substituição do discurso autoritário e doutrinário por discursos que permitem maiores interações entre sujeitos e coletividades – intercâmbio entre atores sociais" (MARTÍN-BABERO, 2010b, p. 47).

As interações entre coletividades e sujeitos no processo de construção de cidadania das quais fala Martín-Barbero (2010b) também são ressaltadas por Manuel Castells (2003). Quando o autor reflete sobre a construção de identidades e o processo de autodefinição de experiências no movimento feminista, destaca o papel da linguagem, utilizada como tática de resistência e de autonomia na construção de múltiplas identidades autônomas. Essas identidades fabricam "micropoderes" decorrentes das experiências que atravessam cada mulher no curso de suas vidas. A autoconstrução identitária demarca a construção do poder de se autodefinir (CASTELLS, 2003).

Rosane Borges (2020, p. 46) nos ajuda a argumentar que a construção do *Instagram* como um espaço alternativo para a potencialização de novas falas e para o agendamento de conteúdos ético-políticos é dimensionada também pela possibilidade de elaboração de "novos modos de existência", os quais temos denominado de *existências comunicacionais*. Entendemos que a comunicação se configura como práxis na disputa de poder pelo território de existência discursiva e na inscrição do corpo situado e localizado pelas sujeitas comunicantes como potência de fala. Esse corpo propõe novos enquadramentos estéticos, éticos e políticos sobre a dimensão de ser mulher negra. A fala e a imagem são, pois, produzidas como forma de "instituir outros lugares de existência" (BORGES, 2020, p. 46).

O sentido ético-político das *existências comunicacionais* também se desenvolve por meio da produção de outras temporalidades. A fala silenciada (hooks, 2019; KILOMBA, 2019) e a imagem do corpo à margem constituem memórias e experiências das tecnologias do racismo

que não ficaram no passado, visto que se aprimoram constantemente e são estruturantes da lógica social brasileira (CARNEIRO, 2019; 2011; GONZALEZ, 1984; 1988b; 2011; 2020). No entanto, a luta desempenhada no presente pelas sujeitas comunicantes é contra o aprisionamento do racismo (BORGES, 2016; KILOMBA, 2019). O combate é estabelecido quando, no território do presente, o corpo como saber (GOMES, 2017) e como poder, disputa novas formas de existência e novos enquadramentos discursivo-imagético e político-comunicacional (BORGES, 2016; 2017). É pela comunicação que as posições no discurso são disputadas, ocupadas, criadas, alteradas. É se apropriando da comunicação de forma autônoma e independente que a ação de se tornar sujeito se concretiza.

A perspectiva de *aprender-sendo* nasce, pois, do percurso analítico-interpretativo transmetodológico acerca das interconexões comunicacionais e de elaboração de saberes (GOMES, 2017) sobre si e sobre o mundo no processo formativo, ético-político e histórico de mulheres que constroem conhecimento situado e localizado através de outras bases e sob perspectivas que promovem rupturas com o pensamento binário e com a hierarquização do saber. A partir das margens (COLLINS, 2016), provocam desestabilizações e movimentam as estruturas do centro.

Nesta investigação, temos dialogado com a elaboração de saberes que emergem das intersecções entre raça, gênero, classe e território. Esse saber se localiza contextualmente em construções de sujeitas nordestinas e maranhenses que, ao se apropriarem de ferramentas comunicacionais digitais, dão outros sentidos às suas funcionalidades: usam a tecnologia como suporte e como estratégia para elaborar enquadramentos visuais, estéticos e comunicacionais que mais se aproximem de seus cotidianos, que sejam acessíveis, que permitam o compartilhamento de experiências e vivências com outras mulheres.

A perspectiva de *aprender-sendo* resulta de processos reflexivos, questionadores, mediadores e autônomos realizados pelas sujeitas comunicantes desta pesquisa, identificados através de articulações, posturas, escritas e posicionamentos assumidos na rede social *Instagram*. Assim, usam saberes comunicacionais e tecnológicos como tática para construir, disputar e elaborar narrativas através da construção de *existências comunicacionais*. Nessas existências, exercem o poder de se autonomear (COLLINS, 2019; EVARISTO, 2009), de falar a partir da condição de sujeito (hooks, 2019) e de escrever sua própria história (EVARISTO, 2005; 2009; 2017). Esse processo se sustenta na aprendizagem das dimensões históricas, sociais, políticas, culturais e na atitude contínua de construção da consciência política dimensionada a partir da posição de sujeito. (hooks, 2019; 2020; FREIRE, 1995; 2017; 2018; MALDONADO, 2015; 2019; COLLINS, 2019).

O "*aprender*" parte do reconhecimento e da elaboração de saber por meio de uma história negada, silenciada e marginalizada (GONZALEZ, 1988b; MOURA, 1988; 1994; NASCIMENTO, 1978; CARNEIRO, 2011; 2019; EVARISTO, 2009; 2015). Essa história é aprendida, ressignificada e compartilhada pelas sujeitas comunicantes, tornando-se ferramenta de luta que permite confrontar lógicas e dogmas hegemônicos e supremacistas do saber. *Aprender* é um processo contextual, crítico e contínuo (hooks, 2020). À medida que o sujeito expande sua consciência, aprende mais sobre si, interroga e confronta seu saber sobre o mundo e sobre como esse saber está situado no mundo (FREIRE, 2017; 2018b).

O *aprender* traduz, assim, no exercício de ação consciente sobre a realidade por meio de constantes problematizações críticas (FREIRE, 2017; 2018a). Dessa forma, o *aprender* só pode se desenvolver integralmente (hooks, 2013) como função social e em sentido político e libertário (hooks, 2013) quando os indivíduos assumem a dimensão de sujeito (hooks, 2019), podendo se expressar livremente a partir do posicionamento da voz e implicados na realidade que os atravessam (hooks, 2019; 2020; FREIRE, 2018a).

O sufixo "*sendo*" refere-se à continuidade de ruptura com as cristalizações dos estereótipos; o *aprender*, que é constante, também o é desestabilizador, assim como o sujeito cresce e se desenvolve, amplia visões de mundo e modifica percursos (FREIRE, 2017; 2018a; 2018b). O *aprender* também não é inflexível, imutável ou exclusivo, modifica-se à medida que a consciência do sujeito sobre si e sobre o mundo desenvolve outras dimensões (FREIRE, 2017; 2018a; 2018b). Para Freire (2018a, p. 34), "só somos porque estamos sendo. Estar sendo é a condição, entre nós, para ser". O "*sendo*" configura a multiplicidade e a multidimensionalidade que permite que o sujeito possa alcançar a integridade (hooks, 2020; 2013). Refere-se ao que se pode ser, ao que é modificado, situado e se altera contextualmente, historicamente, socialmente, continuamente (FREIRE, 2017; 2018a). O *sendo* é a dimensão do sujeito que se expande e que se altera, constantemente, "um *eu* que não se reconhece *sendo*, por isto que não pode ter, no que ainda vem, a futuridade que deve construir na união com outros" (FREIRE, 2017, p. 236).

O sujeito que está *sendo* é, pois, um "sujeito inacabado" (FREIRE, 2018a, p. 58). "O inacabamento de que nos tornamos conscientes nos fez seres éticos. O respeito à autonomia e à dignidade de cada um é um imperativo ético e não um favor que podemos ou não conceder uns aos outros" (FREIRE, 2018a, p. 58). É assim que, mesmo cientes dos condicionamentos que os constituem e atravessam, os sujeitos podem construir caminhos de emancipação e de liberdade. "Esta é a diferença profunda entre o ser condicionado e o ser determinado" (FREIRE, 2018a, p. 53).

O *aprender-sendo* é uma perspectiva ética e política de construção do saber identificada a partir das produções, experimentações e elaborações políticas e educomunicativas realizadas pelas mulheres negras Codó e Imperatriz no *Instagram*. É um saber contextualizado a partir da experiência-sabedoria-vivência do que é ser mulher negra (EVARISTO, 2009; 2015; 2017), nordestina, maranhense: ao mesmo tempo em que se elabora e se desenvolve no interior da consciência das sujeitas, no processo de "autodefinição", "autonomeação" e "autoaceitação" (COLLINS, 2019), institui construções comunicacionais, visuais e de produção do saber que se fortalecem e se apoiam pelo intercâmbio de saber com outras sujeitas que vivenciam e experienciam de diversas e distintas formas as "opressões interseccionais" (GONZALEZ, 1984; CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019).

Aprender-sendo representa a ação e a autonomia do sujeito que é ator e protagonista do processo de comunicação (BORGES, 2016; 2020; CASTELLS, 2013). Para além das instituições, as mobilizações e os saberes construídos dialogam intimamente com o interesse e a demanda dos sujeitos, que são responsáveis por administrar e gerir os espaços comunicacionais das redes sociais digitais (CASTELLS, 2013).

Aprender-sendo resulta, ainda, do movimento e da atitude "dialógica" e "colaborativa" (FREIRE, 2017) de produção de perspectivas de elaboração do saber que são políticas, sociais, econômicas, educomunicadoras e mediadoras, que partem e são dimensionadas pelo saber que o sujeito elabora sobre si, sobre sua existência (EVARISTO, 2009; 2015; 2017). Desenvolvem-se pela interconexão entre raça e gênero (CRENSHAW, 2002; AKORITENE, 2019). Partem de complexos processos de consciência sobre as opressões e de jogos discursivos operados em resistência e em enfrentamento a elas. Trata-se, nesse primeiro momento, de interpretações iniciais e introdutórias que construímos a partir do diálogo e da análise das apropriações, das narrativas e das escritas que as sujeitas da pesquisa articulam, experimentam, inventam e elaboram nas publicações do *Instagram*.

Inferimos, com base nos relatos orais, nas observações das escritas produzidas pelas sujeitas comunicantes na rede social *Instagram* e no que defendem as teóricas do *feminismo negro*, que a *leitura e a compreensão dos contextos hegemônicos e do funcionamento "opressões interseccionais"* (GONZALEZ, 1984; 2011; CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019) permite que as mulheres desenvolvam um caminho reflexivo assumindo a posição de sujeitas (hooks, 2019), passem a problematizar e a confrontar as suas realidades (COLLINS, 2019), sobretudo às imposições que foram construídas sobre seus corpos, cabelos, estética (GOMES, 2002; 2003; 2017). Nesse sentido, o *aprender* configura "ação e enfrentamento" (hooks, 2000; 2019; 2020; FREIRE, 2018).

A “consciência” (COLLINS, 2019; hooks, 2019) possibilita que as sujeitas se incluam no processo histórico e que construam um caminho para a afirmação de si (hooks, 2019; 2020; COLLINS, 2019). É um processo de “engajamento” (hooks, 2013), de leitura e de “conscientização” (FREIRE, 2018b) histórica. Configura um processo de denunciar e de contrapor as opressões, promovendo desestabilizações na ordem social (FREIRE, 2018b; COLLINS, 2019; hooks, 2019). Ainda que o processo de conscientização possa ser desenvolvido e estimulado em âmbito coletivo, parte da luta e de enfrentamentos particulares (COLLINS, 2019), nos quais cada sujeita comunicante pode exercer o poder de elaborar definições sobre si, de desenvolver continuamente sua consciência (COLLINS, 2019; FREIRE, 2018b).

A comunicação, nesse sentido, é chave e dimensão teórico-metodológica na desestabilização das narrativas hegemônicas (BORGES, 2016; 2020). Traduz-se numa ferramenta de enfrentamento e de autonomia política que provoca a construção de existências discursivas, nas quais as sujeitas comunicantes potencializam suas vozes, expandem e constroem a consciência como sujeitas. A comunicação é “ideológica”, “dialógica” e “dialética”, como argumenta Paulo Freire (2018a). Nesse sentido, *aprender-sendo* se relaciona com o processo de *autonomia comunicacional* (MALDONADO, 2013; 2014). Elabora-se a partir do *reconhecimento da estratégia e da tática de emancipação construída na e pela comunicação* (MOURA, 1994; BORGES, 2016; 2020).

A comunicação e o diálogo são elementos que sustentam o processo de “colaboração” (FREIRE, 2017). A comunicação se centra nos processos de relação e inter-relacão, que podem produzir relações de confiança e de solidariedade em rede, espaço em que as interconexões podem ser ampliadas e aprofundadas (MALDONADO, 2015). Nessa dinâmica, as sujeitas comunicantes estabelecem relações de igualdade e de interconexão a partir das mediações que estabelecem com a realidade. A comunicação, nesse sentido, pode romper a exclusão pelo direito à expressão (MARTIN-BARBERO, 2006; FREIRE, 2017; 2018a; 2018b).

A comunicação, conforme temos identificado nas apropriações desenvolvidas pelas mulheres de Codó e Imperatriz, é tática e estratégica para a expressão, para o posicionamento e para o direcionamento da voz (hooks, 2019), assim como para a ampliação da consciência, para a construção de existências e para a disseminação de saberes que promovam e possibilitem rupturas com os saberes acadêmicos, elitistas, tradicionalistas e burocráticos (MARTÍN-BARBERO, 2006; hooks, 2019; FREIRE, 2017; 2018b; GOMES, 2017; MALDONADO, 2013; 2015).

Nesse sentido, o contexto que compõe o processo de digitalização (MALDONADO, 2013; BONIN, 2018) configura outras lógicas de produção midiática e comunicacional, em que os *cidadãos comuns* constroem e elaboram dinâmicas de participação, de posicionamento discursivo e de composição imagética por meio da adaptação, da experimentação e da inventividade tecnológicas (MALDONADO, 2013; BONIN, 2018). Experimentadas de formas inventivas e criativas pelas sujeitas comunicantes, as redes sociais digitais, a exemplo dos usos e apropriações feitas do *Instagram*, podem construir espaços de intercâmbio, de colaboração política, de autonomia, de ressignificação de narrativas e de posicionamento estratégico.

Esses intercâmbios, além de comunicativos, também são educativos. Resultam de construções e de experimentações tecnológicas e educomunicacionais para melhor direcionar, visibilizar e potencializar os conteúdos que são produzidos. A autonomia e a experimentação comunicacional (MALDONADO 2014; 2013) são elementos importantes na configuração de estratégias educomunicativas, pois a comunicação e a tecnologia são acionadas a serviço da "dialogicidade" (FREIRE, 2017) na construção de ferramentas para o desenvolvimento de uma comunicação "colaborativa" (FREIRE, 2017) capaz de gerar reconhecimento, interconexões e troca dialética entre as sujeitas que dela fazem parte.

Assim, *aprender-sendo* se detém sobre a *dimensão epistemológica e descolonizadora de elaboração do saber* (hooks, 2013; GOMES, 2017; COLLINS, 2019) pelo *caráter autônomo e "dialógico" do "aprender" sobre si e a partir de si* (FREIRE, 2017; 2018a; (EVARISTO, 2009; 2015; 2017)). Nosso processo de educação e de socialização foi fundamentado dentro da lógica colonizadora supremacista branca e masculina como forma de reforço a esse ideal hegemônico (hooks, 1995; 2013; 2020; GONZALEZ, 1988b; CARNEIRO, 2005; KILOMBA, 2019). O compromisso descolonial com o processo de educomunicativo se nutre do diálogo (COLLINS, 2019; hooks, 2013; 2020), dos intercâmbios de saberes (GOMES, 2017) e da visão de mundo das sujeitas (hooks, 2020; 1995; GOMES, 2017; FREIRE, 2017; 2018a). Essa tripla dimensão possibilita que os diferentes contextos possam ser valorizados, assim como permite que o saber acadêmico não suplante os saberes que nascem da experiência e da vivência concretas de cada sujeita (MALDONADO, 2008a; 2015).

Nessa direção, as mulheres negras coprodutoras desta pesquisa constroem, nas redes sociais digitais – em particular, no *Instagram,* – um espaço de resistência, em que o direito à comunicação é exercido/disputado/confrontado constantemente e no qual a comunicação é experimentada e reinventada, permitindo a elaboração de existências discursivas. Agendas políticas são criadas nesses espaços para refletir e denunciar desigualdades raciais, de gênero e sociais, para cobrar direitos de cidadania assegurados pela Constituição.

As táticas e estratégias comunicacionais e discursivas desenvolvidas, podem driblar os sistemas de opressão no estabelecimento de *jogos de resistência* e de enfrentamento para com eles. Por meio dos *jogos de resistência*, ao mesmo tempo em que as mulheres disputam lugares discursivos, tecem caminhos de liberdade e de emancipação, alcançam a posição de sujeito (hooks, 2019).

A seguir, é apresentada uma representação visual da persectiva de *aprender-sendo* junto às principais chaves teórico-metodológicas que ajudam a sustentar a noção:

Figura 73 – Esquema ilustrativo de *aprender-sendo*

Fonte: Elaborado pela autora. Edição: Kheops Renoir

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

(...)
quando “ceis” citam quebrada nos seus tcc's e teses
“ceis” citam as cores das paredes natural tijolo baiano?
“ceis” citam os seis filhos que dormem juntos?
“ceis” citam o geladinho que é bom só por que custa 1,00 real?
“ceis” citam que quando vocês chegam pra fazer suas pesquisas
seus vidros não se abaixam?
.... num citam, num escutam
só falam, falácia!
é que “ceis” gostam mesmo do gourmet da quebradinha
um sarau, um sambinha, uma coxinha
mas entrar na casa dos menino
que sofrem abuso de dia
não cabe nas suas linhas
suas laudas não comportam os batuques dos peitos laje vista pro córrego
seu corretor corrige a estrutura de madeirite
(...)
esses meninos tudo sem educação
que dão bom dia, abrem até portão
tão tudo fora das grades escolares
tão sem escola
nunca teve reforço
---- de ninguém
mas reforça a força e a tática
do tráfico mais um refém
os menino sabem nem escrever
mas marcam os beco tudo
com caquinhos dos tijolo
pcc! prucê vê, vê ... vê? num vê!”
(...)
o menino corre, corre, corre
faz seus corres, corres, corres ...
podia ser até flecha, adaga, lança
mas é lançado fora
vive sempre pelas margens
na quebrada do menino passa nem ônibus pro centro da capital
isso me parece um sinal
é tipo uma demarcação de até onde ele pode chegar
(...)
“ceis” já pararam pra ouvir alguma vez o sonho dos menino?
é tudo coisa de centímetros
um pirulito
um picolé
um pai uma mãe
um chinelo que lhe caiba nos pés
aviso:
quanto mais retinto o menino
mais fácil de ser extinto
seus centímetros
não suportam 9 milímetros
esses meninos
sentem metros
(Menimelimetros - Luz Ribeiro**,** grifos meus)

O poema de Luz Ribeiro foi escolhido para abrir este capítulo em que abordamos nossas considerações sobre as análises dos processos epistêmico-metodológicos da investigação porque mobiliza uma reflexão fundamental: o quanto de nossas investigações efetivamente dialoga e permite ser afetada pelos contextos sociais? As nossas escritas acadêmicas problematizam as desigualdades e desvantagens de raça, de gênero e de acesso à condição de ser cidadão? Nossas leituras e questionamentos sobre a realidade social concreta vão além de dados estatísticos, conferindo humanidade aos sujeitos da pesquisa? A vida dos sujeitos cabe nas nossas laudas, ou apenas retiramos delas potenciais empíricos que consideramos relevantes?

Os questionamentos que Luz Ribeiro levanta em seu poema se aproximam de alguns preceitos da *perspectiva transmetodológica* (MALDONADO, 2011; 2013; 2015; 2019), base e inspiração teórico-metodológica desta investigação. O compromisso ético-político-metodológico assumido por nós entende que a vida está intimamente ligada aos contextos concretos e aos seus atravessamentos. É dessas intersecções que saberes e epistemologias plurais podem sair das margens e estabelecer disputas de poder na construção do conhecimento, inclusive, desestabilizando divisões rígidas entre centro e margem como espaços mais ou menos legitimados nas hierarquias do saber.

Maldonado (2019) argumenta sobre "teorias vivas" que fluem e confluem saberes, existências, comportamentos, modos de vida, métodos, teorias e categorias. Nessa analítica, o contexto não é só um ponto de partida, mas uma dimensão fundamental na construção do problema/objeto. O contexto provoca deslocamentos conceituais, reposicionamento de técnicas de pesquisa e experimentação metodológica, sem os quais a investigação científica não passa de uma mera reprodução - pouco ou nada implicada na realidade social - tal qual a denúncia feita no poema que abre este capítulo.

Aproximamos as premissas da "perspectiva transmetodológica" das "epistemologias feministas negras" (COLLINS, 2019) por entendermos que as duas dimensões teórico-metodológicas nos possibilitam ir além da reprodução de contextos, dados e de estatísticas: nos direcionam para a problematização contínua desses elementos, estabelecendo conexões necessárias muito além do que é apontado nos documentos oficiais. As estatísticas oficiais, quando problematizadas apenas diante dos percentuais formais, ajudam a perpetuar estereótipos sobre populações em maior situação de vulnerabilidade. Situando-as como problema social, elas justificam as "opressões interseccionais" (GONZALEZ, 1984; 2011; CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019) e a atuação de mecanismos de controle e vigilância contínuos. As premissas da "epistemologia feminista negra" (COLLINS, 2019) aparecem, pois, em diversos momentos

e situações concretas do cotidiano das *sujeitas comunicantes*. Dessa forma, mais que um conceito ou uma teoria, configura-se nesta investigação como parte do *arranjo metodológico*. Maldonado (2019) acredita na problematização das técnicas de investigação através da ação dialógica com as realidades sociais, culturais, cidadãs e comunicacionais. Na mesma direção, Bachelard (2001) interpreta que o conhecimento científico resulta de inter-relações que promovem o confronto e o diálogo entre as dimensões teóricas e empíricas. Assim, cada contexto rege suas próprias particularidades. Os *arranjos metodológicos* (BONIN, 2006) são, antes de qualquer coisa, autônomos.

A *Transmetodologia* defende que a pesquisa se alimenta dos saberes populares, constituindo-se como um "bem social" que não pode se render à lógica mercadológica (MALDONADO, 2008). Nesse sentido, encontrar caminhos para a desconstrução de dogmas e cientificismos, fazer emergir saberes regionais nas pesquisas e estabelecer a dinâmica de construção metodológica a partir das práticas intervencionistas no social são processos de fundamental importância.

Nesta investigação, na qual buscamos *investigar e compreender a construção de existências comunicacionais de mulheres negras de Codó e Imperatriz, no Instagram, e a produção de cidadania comunicativa,* a confluência metodológica resulta de processos artesanais construídos em diálogo com os contextos e numa sistemática de coparticipação entre os sujeitos envolvidos. *Pesquisa teórica, pesquisa documental*, *pesquisa exploratória-contextual* e *pesquisa da pesquisa* foram algumas das etapas e composições desenvolvidas. Em cada uma delas, os *arranjos metodológicos* (BONIN, 2006) puderam estabelecer inter-relações e imbricamentos contínuos entre movimentos teóricos e empíricos, implicando dimensões éticas, políticas e contextuais na elaboração do mapa dialético da investigação.

O arranjo metodológico (BONIN, 2006) que estruturou a pesquisa contextual foi composto por *mapeamento de contextos concretos e dos atravessamentos das dimensões de raça e gênero; diálogo com coletivos e grupos das cidades de Codó e Imperatriz;* e *contextualização da condição da população negra no Brasil e nas cidades do Maranhão em relação à raça e ao gênero diante dos últimos governos*: análise sobre as políticas de cidadania, sociais, econômicas, de saúde diante da pandemia da covid-19, culturais e comunicacionais. A pesquisa de contextualização ainda foi estruturada por elementos de tensionamento importantes decorrentes dos relatos orais tanto das sujeitas de *Codó* e *Imperatriz*, quanto das mulheres de Barcelona, aproximando experiências desenvolvidas durante estágio de doutorado sanduíche na Espanha. As trilhas possibilitadas nos relatos orais funcionaram como suportes para deslocar e situar matrizes conceituais no concreto (MALDONADO, 2013) e explicar e debater dados e

estatísticas para além da reprodução irrefletida desses dados. Diante delas, uma problemática fundamental se impôs: questionamentos sobre as representações construídas em meios de comunicação sobre a população negra (GONZALEZ, 2011; CARNEIRO, 2019; hooks, 2019). Dessa forma, numa perspectiva *transmetodológica*, refletimos sobre a construção e a perpetuação de "imagens de controle" (COLLINS, 2019) sobre as mulheres negras, ainda reproduzidas em narrativas de determindos meios de comunicação, sobretudo a televisão e em peças publicitárias, naturalizadas no imaginário social (CORRÊA; BERNARDES, 2019).

Essas imagens que são construídas como estigmas e estereótipos sobre as mulheres negras são acionadas como instrumentos de controle e de vigilância dos corpos e das sexualidades (COLLINS, 2019), além de serem constantemente utilizadas pelas instituições para justificar a situação de vulnerabilidade social dessa população (COLLINS, 2019). Os reflexos das *imagens de controle* são sentidos e denunciados pelas *sujeitas comunicantes* em desvantagens no mercado de trabalho, no acesso e na permanência às instituições de ensino e até mesmo no convívio familiar. Nesses ambientes, as mulheres relatam os efeitos e a imposição de vigilância constante sobre seus comportamentos, suas sexualidades, suas posturas e suas estéticas.

Os rastros investigativos possibilitados pelos estudos e pelas análises da *pesquisa contextual-exploratória* apontaram ainda que os tensionamentos geracionais precisavam ir além do etário. Inclusive, a categoria juventude é colocada em confronto nesta investigação a partir da elaboração político-social construída por cada sujeita da pesquisa, evidenciando os obstáculos e desafios de ser jovem, mulher e negra no Brasil e no Maranhão. A sexualização excessiva dos corpos (GONZALEZ, 1984), o não lugar ofertado e imposto a esses corpos (KILOMBA, 2019) e a tensão que experienciam no período da adolescência (AKOTIRENE, 2019; GOMES, 2003; 2002) foram alguns dos elementos trazidos nos relatos orais e que ampliam o debate sobre a construção sociológica da categoria juventude. Junto a esses questionamentos, a divisão racial e sexual do trabalho (QUIJANO, 2005; GONZALEZ, 1984), questionada através da lógica do cuidar (COLLINS, 2019), do trabalho doméstico (GONZALEZ, 1984) e do trabalho infantil – realidade de muitas mulheres negras do Nordeste – além do encarceramento em massa da população jovem negra (AKOTIRENE, 2019) configuram as complexas realidades contextuais onde a *interseccionalidade* (CRENSHAW, 2002; AKOTIRENE, 2019) aparece expressa nas reflexões cotidianas das sujeitas. Assim, impõe-se como horizonte analítico e dimensão teórico-metodológica importante para a compreensão das vivências das sujeitas coparticipantes desta investigação.

A *interseccionalidade* (CRENSHAW, 2002; AKOTIRENE, 2019) como dimensão teórico-metodológica nos direcionou ao necessário diálogo com autores e intelectuais majoritariamente negros em construções contextuais latino-americanas e também com o apoio de autoras/ intelectuais negras norte-americanas para compor uma dimensão ampla e interconectada sobre a questão racial, aspectos do gênero, de classe e os efeitos da colonialidade (AKOTIRENE, 2019). A produção de pensamento a partir das bases acadêmicas das Ciências Sociais Aplicadas foi aproximada, ampliada e confrontada aos depoimentos e relatos orais de mulheres negras, ativistas, militantes e sujeitas da pesquisa com quem tivemos contato nos percursos exploratórios da investigação. Esses *arranjos metodológicos* (BONIN, 2006), a partir dos olhares e das perspectivas de conhecimento plurais nos auxiliaram na problematização teórica da investigação, em que a questão de raça e de gênero foram tensionadas junto à interface da *cidadania comunicativa*, em atravessamentos sobre a luta pelos direitos de cidadania da população negra, mobilizadas historicamente pelo *Movimento Negro* através da educação, da arte, da cultura e da comunicação (MOURA, 1994; GONZALEZ, 1984; 2011; 2020; CARNEIRO, 2019; 2011; GOMES, 2017). A investigação também se debruçou sobre as mobilizações realizadas em âmbito particular, em que cada sujeita comunicante expressa sua realidade e a forma como lida, enfrenta e resiste às opressões, sobretudo experimentando e inventando a comunicação como ferramenta e tecnologia para construir resistências e existências.

Parte de uma decisão *transmetodológica* a construção dos capítulos teóricos junto às problematizações expressas nos relatos de sujeitas comunicantes decorrentes de entrevistas realizadas com mulheres de *Codó* e de *Imperatriz*: *Sofia, Hiandara, Jhullyanne, Ana, Larissa e Yanca* são algumas das sujeitas coprodutoras desta investigação. Esse "arranjo metodológico" buscou arquitetar uma trama teórica que também fosse nutrida pelo acionamento de reflexões decorrentes da realidade contextual, assim concretizada por meio da complexidade presente na configuração das realidades sociais. Os componentes que estruturaram o roteiro de entrevistas atravessaram 10 pontos fundamentais: *(i) Dimensões sociais, históricas, simbólicas, estéticas: percepções de si, ressignificações estéticas; (ii) Impactos do racismo na formação da subjetividade; (iii) Percepção, compreensão, mirada corporal; (iv) Aspectos políticos relacionados a raça e gênero: considerando o contexto do Maranhão; (v) Processos coletivos, de espelhamento, reconhecimento e identificação com grupos e/ou outras sujeitas comunicantes; (vi) Leitura e interpretação de estereótipos; (vii) Efeitos e marcas das imagens controladoras construídas sobre as mulheres negras; (viii) Habilidades midiáticas; (ix) Usos e apropriações de redes sociais; (x) Principais usos do Instagram.*

No entanto, em respeito à heterogeneidade e à diversidade de cada sujeita comunicante, novos elementos dimensionados por cada uma trouxeram composições contextuais fundamentais para o debate. Assim, memórias escolares, familiares, de relacionamento com diferentes gerações da família, de dificuldade de acesso ao mercado de trabalho por questões raciais e de gênero, a demarcação dos lugares que os corpos negros devem ocupar ou até onde podem ir, as relações familiares na perpetuação e naturalização do racismo, a sexualização excessiva de mulheres negras, a problematização das redes sociais como espaço que pode permitir a ampliação de debates, mas que também carrega consigo a reprodução de preconceitos, controle e vigilância sociais foram alguns dos pontos rememorados e problematizados.

Dessa forma, pudemos identificar que o racismo e a classificação racial operam violências na vida das sujeitas desde a infância: no contato escolar, na aprendizagem de uma história única – a do colonizador – nos constantes controles e vigilâncias sobre os corpos e as sexualidades (GOMES, 2005; 2017; GONZALEZ, 1984; 1988b; 2011; CARNEIRO, 2019; COLLINS, 2019; hooks, 1995). O racismo estrutural é identificado na própria relação com o corpo e a forma como esse corpo é localizado dentro de instituições como a escola e o mercado de trabalho (GOMES, 2005; 2017; GONZALEZ, 1988b; 2011; CARNEIRO, 2019). O corpo situado como fora do lugar, o corpo inadequado frente aos padrões de beleza brancos, o corpo que precisa passar por processos de "regulação" (GOMES, 2017; KILOMBA, 2019) ou ser enquadrado em determinadas "performances" (COSTA DE PAULA 2010; 2012) para ocupar postos de trabalho, ou para que seja mais facilmente tolerado. O racismo estrutural é, ainda, um sistema de dominação que segrega, exclui e invisibiliza a produção de conhecimento por autores e intelectuais negros (GONZALEZ, 1984; CARNEIRO, 2019; EVARISTO, 2009; hooks, 1995).

Nesse sentido, o corpo marcado pelas construções e regulações de gênero, de raça e pelos padrões estéticos (GOMES, 2017; CARNEIRO, 2011; GONZALEZ, 1984), é o elemento fundamental de potencialização da fala (hooks, 2019), conforme identificamos nas publicações realizadas pelas sujeitas comunicantes no *Instagram*. O corpo controlado – e situado – às margens se coloca no centro da produção de comunicação e elabora a perspectiva de *aprender-sendo* que traduz a forma como as sujeitas comunicantes constroem, disputam e reivindicam existência na e pela comunicação (MOURA, 1994; BORGES, 2020). É por meio desse corpo – e não sobre ele – que se pensam e se teorizam as resistências e as formas de existência na e pela comunicação (MOURA, 1994; BORGES, 2020). O corpo que se nomeia, se classifica, que fala além de ser "falado" (GONZALEZ, 1984) é o corpo que confronta os dualismos coloniais.

O corpo que é auto-fotografado através de *selfies* no *Instagram* evidencia, por meio da representação imagética, a forma como se percebe e como se quer ser percebido no mundo. Ajuda a construir novas estéticas imagéticas, problematiza estigmas corporais, permite uma "leitura política da estética, do corpo e da negritude" (GOMES, 2017, p. 95).

Nessa direção, construir presença no *Instagram* é político porque esse se configura como um espaço criado, disputado e reivindicado pelas mulheres para escreverem sobre si mesmas em primeira pessoa. À medida em que escrevem sobre seus cotidianos, confrontam os modelos criados sobre a raça e o gênero e o discurso regulador propagado desde a escola, que situa os corpos negros num local de subalternidade, controle e vigilância (GOMES, 2002; 2003; 2017). Desmistificam o corpo negro e o localizam na ocupação de espaços diversos e não apenas no ambiente do trabalho pesado, como é representado nas narrativas publicitárias (CORRÊA; BERNARDES, 2019). A escrita de um discurso sobre si diante da realidade concreta que atravessa o sujeito é "uma das formas de exercer autonomia" (SOUZA, 1983, p. 17). A autonomia é o poder de se autodefinir, de ressignificar identidades e subjetividades, de falar ao invés de "serem faladas" (GONZALEZ, 1984). É posicionar a narrativa sobre si a partir de imagens que colocam as mulheres negras no centro do poder.

Desse ponto de partida, aprofundamos a compreensão sobre as ferramentas de vigilância e de controle que são operados pela lógica algorítmica de redes sociais digitais. Esses espaços, inclusive, configuram uma dialética importante: ao mesmo tempo em que podem possibilitar a subversão de narrativas e a construção de novas possibilidades comunicacionais, atuam na reprodução da ordem social, preservando hierarquias históricas (SILVA, 2020). Ao lado de estudos que ressaltam que as mulheres negras são as maiores vítimas dos discursos de ódio nas redes sociais digitais (TRINDADE, 2018) e que são associadas à pornografia na configuração algorítmica dos buscadores do *Google* (YIN; SANKIN, 2020), as sujeitas coprodutoras da investigação demarcam também existência na rede social *Instagram* no compartilhamento de denúncias sobre o funcionamento desses algoritmos.

Aspectos denunciados e debatidos pelas mulheres no *Instagram* reforçam que nosso olhar é, desde muito cedo, formatado pelos meios de comunicação para interpretar como belas e agradáveis determinadas características raciais e traços estéticos, especialmente ligados ao referente estético da *branquitude* (MOREIRA, 2019). Por isso, temos defendido que as escritas transpostas em publicações arquitetadas pelas sujeitas da pesquisa disputam presença na rede social digital, configurando novas práticas, sobretudo imagéticas, na construção de *existências comunicacionais*. Ao mesmo tempo, edificam outras lógicas para a produção de saber pela elaboração de dimensões que são particulares e coletivas, desenvolvidos através do diálogo e

da autorreflexão. Essa lógica é expressa pela produção de recursos, procedimentos e maneiras de compartilhar e disseminar conteúdos no *Instagram.*

Dessa forma, naturalizar a ocupação de espaços de poder por mulheres negras é uma escrita muito identificada nas publicações. Fotos e textos sobre o cotidiano universitário e sobre a função desempenhada no mercado de trabalho são alguns dos exemplos. *Yanca*, por exemplo, além do perfil em rede social que leva seu nome e no qual conta sobre seu cotidiano com amigos, familiares e colegas de trabalho, possui ainda um perfil paralelo em que fala sobre o seu cotidiano na universidade[116]. Isso demarca o espaço de poder ocupado por uma mulher negra, nordestina, de pele escura e bolsista integral pelo PROUNI. O mesmo acontece com *Ellen*, que usa a rede social para trazer conteúdos sobre a profissão de assistente social e para visibilizar a ocupação desse espaço. É o que também acontece com *Larissa*, que costuma publicar fotos sobre as práticas do curso superior em ciências agronômicas. *Sofia, Hiandara* e *Jhullyane* também utilizam o *Instagram* como maneira de divulgar os trabalhos que realizam como modelo, para abordar experiências em seus postos de trabalho e para narrar sobre o cotidiano de mulheres negras que estudam, trabalham e ocupam posições sociais de destaque.

Ainda nessa direção, os afetos ocupam espaço privilegiado nas publicações de algumas das mulheres, principalmente nas de *Larissa* e *Ellen.* A escrita do cotidiano é fundamentada pelas relações e trocas afetivas com a família, com os amigos e com os demais grupos que exercem influência na vida e na formação da subjetividade das sujeitas. Sobre a importância da narrativa de situações cotidianas e da visibilização de relações afetivas e humanas, Corrêa e Bernardes (2019) rememoram dados de uma pesquisa realizada em 2006 em que foi constatado que a presença de pessoas negras em anúncios publicitários que mostravam o cotidiano de uma casa, era inexistente (CORRÊA, 2006). A pesquisa revelou que as pessoas negras eram retiradas desse espaço de convivência como se não possuíssem vínculos afetivos. Quando pessoas negras apareciam, estavam sempre situadas e representadas no lugar do trabalho: em fábricas, obras, etc. (CORRÊA; BERNARDES, 2019).

Dessa forma, interpretamos que tornar visíveis os afetos e as relações cotidianas possibilita que as mulheres construam novos discursos sobre a negritude para além dos estereotipados em alguns meios de comunicação e na publicidade, que cristalizam representações homogêneas e subalternas. Os múltiplos vieses que constituem essas mulheres como sujeitas são, pois, acionados em suas escritas que perpassam pelas relações familiares,

[116] O perfil em que *Yanca* comenta sobre seu cotidiano no curso de enfermagem denomina-se "@pretaestuda".

amorosas e com amigos. Como também pelos estudos acadêmicos, pelo mercado de trabalho e pela construção de autonomia e da independência.

A "escrita de si" (FOUCAULT, 1992) em formato de "escrevivência" (EVARISTO, 2005; 2009; 2017) é utilizada ainda como tática para problematizar e para resistir aos estigmas provocados pelo racismo, percebido principalmente quando as mulheres realizam reflexões sobre a aceitação do cabelo crespo em sua textura natural. Amar e respeitar o cabelo crespo para além dos estigmas do racismo é um tipo de escrita muito abordada por *Jhullyane* e *Hiandara*. Dessa maneira, a comunicação, conforme temos discutido, configura-se como uma tecnologia e uma ferramenta de resistência, que é experimentada, adaptada e readaptada constantemente pelas mulheres para existirem e resistirem discursivamente, principalmente às tecnologias de opressão do racismo. As publicações construídas pelas sujeitas utilizam a comunicação como tática para referendar a emergência de novos discursos e de novos sujeitos discursivos.

Para além das assimetrias de gênero, a questão racial é o principal horizonte político da comunicação produzida pelas sujeitas comunicantes. Dela, partem as interseccionalidades que ajudam a identificar como os sistemas de opressão operam de modo diferente em cada realidade. Ao direcionarem politicamente a questão racial na composição da escrita cotidiana, constroem agenda política, ressignificam discursos e imagens. Nos desafiam a deslocar a noção de *cidadania comunicativa* de modo que as assimetrias de poder que configuram as categorias de raça e gênero sejam interpretadas como um conjunto de opressões que operam exercendo controle e vigilância constantes sobre os corpos e sobre a comunicação de mulheres negras, em maior ou menor escala.

O *Instagram* é apropriado como espaço para a construção de autodefinições e para combater *imagens de controle* (COLLINS, 2019). Esse movimento, acreditamos, transforma-se mesmo com a heterogeneidade, e diante das inúmeras diferenças que constituem as sujeitas comunicantes e que compõem suas experiências, num movimento coletivo e experimental. Assim, criam e formatam *existências comunicacionais* em novas articulações político-comunicacionais.

A cidadania, assim, é reivindicada como direito. Construir presença no *Instagram* compõe uma disputa pela participação e pela expressão política. As cidadanias modernas, conforme observa Martín-Barbero (2009a), são construídas a partir das identidades e das diferenças, são negociadas através do reconhecimento pelos outros. Quando escrevem sobre si e sobre suas realidades de vida cotidianas, as sujeitas comunicantes acabam por provocar esse reconhecimento e identificação para com outras mulheres que se identificam nas narrativas.

Além de configurar a construção de novas lógicas de saber, o *saber comunicacional* (MALDONADO, 2015; 2019), as publicações revelam *elementos de autonomia comunicativa* pela forma como os saberes comunicacionais são apreendidos, conferindo usos e apropriações particulares aos aplicativos e *softwares*, como também pela potencialização dessas descobertas na rede social *Instagram.* Os vídeo-tutoriais produzidos pelas sujeitas traduzem autonomia comunicacional, demonstram como cada sujeita foi se apropriando, aprendendo a utilizar e oferecendo outros usos a determinados aparatos técnicos/tecnológicos, de acordo com a demanda e de maneira que faça mais sentido para as construções de suas narrativas.

As funcionalidades do *Instagram* também são utilizadas experimentalmente pelas sujeitas comunicantes, ainda que em níveis diferenciados. Os *stories*, por exemplo, mesmo que tragam a discussão de assuntos factuais, vão além da objetividade jornalística, pois os temas são debatidos a partir da experiência de cada mulher. A *experiência* é uma ferramenta metodológica (CURIEL, 2020) e de comunicação que insere as mulheres no discurso e na produção do saber. A reportagem jornalística, que segue critérios técnicos e um *deadline*[117] específico, pode, por vezes trazer assuntos de maneira não tão aprofundada ou com um viés que não representa determinados grupos. Assim, os *stories do Instagram,* ao mesmo tempo em que permitem o compartilhamento de temas factuais e cotidianos, possibilitam que cada conteúdo seja comentado, avaliado e ampliado pela voz de protagonismo e pelo posicionamento político das sujeitas. A escrita pessoal como forma de abordagem dos conteúdos factuais compartilhados nos *stories* demarca, inscreve e possibilita a "reterritorialização de corpos" (SODRÉ, 2017) por meio do posicionamento de sujeito assumido por cada mulher. Ainda que essa comunicação não suplante as narrativas de alguns meios de comunicação, provoca desestabilizações importantes.

A apropriação e a autonomia midiática dos sujeitos possibilitam novas formas de "autorepresentação do novo social", como assevera Bonin (2011). A construção, a disputa e a demarcação de *existências comunicacionais* realizadas pelas sujeitas da pesquisa, no *Instagram*, foi observada e analisada no período correspondente de *janeiro de 2019 a agosto de 2020.* Nessa etapa, a partir de um roteiro prévio, analisamos as publicações construídas e compartilhadas pelas sujeitas coprodutoras da investigação, tendo como ponto de partida os seguintes elementos de observação: *a) fluxos de informação*: tipo de postagens produzidas e/ou compartilhadas pelas mulheres; *b) temáticas das publicações*; *c) utilização das funcionalidades como stories*, por exemplo; *d) produtos multimídia utilizados e observados nas publicações*;

[117] Processo e prazo de fechamento; tempo limite de "fechamento" de um telejornal ou de produção de textos.

e)fluxos de interação entre sujeitos: trocas dialógicas e dialéticas para com as pessoas que acompanham cada sujeita na rede social, princípios colaborativos, cooperativos possíveis.

O processo de análise e de observação sistemática das publicações possibilitou a identificação de aspectos da autorrepresentação, da desestabilização de narrativas tradicionais sobre as perspectivas de raça e gênero e a construção de formas próprias e particulares de comunicar. Entre as principais temáticas publicadas na rede social, estão reflexões, escritas, imagens e vídeos sobre*: a) cabelo, b) corpo, c) beleza, d) autoestima, e) auto aceitação, f) afetos: relacionamentos de amizade, com a família g) autocuidado e h) reflexões sobre si.* As publicações no *Instagram* apontavam para a reflexão e a problematização das normatividades, o controle e a vigilância de raça e gênero, assim como a exposição de sonhos pessoais, projetos e ocupação de espaços de poder como a universidade. Nesse sentido, as publicações construídas na rede social digital também rememoram o passado em situações de opressão que provocaram marcas na memória. Essas escritas nos possibilitam inferir que a *cidadania comunicativa* é produzida como práxis de existência discursiva. Nossa constatação é que a comunicação se configura como esfera para recriação e para a reconstrução de realidades discursivas. Permite nomear a realidade e, assim, enfrentá-la, desestabilizando-a. (FREIRE, 2017; 2018b).

A comunicação possibilita a construção de existências discursivas e é apropriada na dimensão da experimentação. Algumas mulheres, como *Sofia* e *Hiandara,* destacam que planejam estrategicamente a melhor forma de passar um conteúdo. Nesse sentido, taticamente, produzem vídeos, elaboram performances corporais e constroem diálogo e intercâmbio de experiências e saberes acerca das desigualdades racial e de gênero com outras mulheres que as acompanham na rede social *Instagram.*

Problematizada a partir da perspectiva racial e de gênero (CARNEIRO, 2011; 2019; GONZALEZ, 1984; 2011), a *cidadania comunicativa* estabelece relação dialética com os meios de comunicação e com as narrativas desempenhadas por eles. Isso porque, historicamente, a mídia hegemônica tradicional funciona como uma instituição que ajuda a reproduzir hierarquias, estereótipos e preconceitos raciais e de gênero (GONZALEZ, 1988b; CARNEIRO, 2011; 2019; hooks, 2019; MOREIRA, 2019; CORRÊA; BERNARDES, 2019; COLLINS, 2019; BORGES, 2012; 2016; 2020). Parte das instituições sociais brasileiras produz vantagens para pessoas brancas (SCHUCMAN, 2020; CARDOSO, 2017; BENTO, 2014) que ainda são maioria em situação de protagonismo nas narrativas e nos postos de destaque em telejornais, novelas e programas de entretenimento. Além de meios de comunicação hegemônicos tradicionais, como a televisão, a dialética liberdade discursiva *versus* vigilância e controle estatais está presente na lógica algorítmica das redes sociais (SILVA, 2020). Nesses espaços,

as estruturas de poder sociais são reproduzidas, assim como os estereótipos e representações sobre determinados grupos étnico-raciais (SILVA, 2020; YIN; SANKIN, 2020; SOLON, 2020).

Nossa reflexão sobre a necessidade de deslocamento do horizonte de análise do conceito *de cidadania comunicativa a partir da perspectiva racial e de gênero* (CARNEIRO, 2011; 2019; GONZALEZ, 1984; 2011) parte da problematização de que há modelos e hierarquias do falar ligados ao gênero (hooks, 2019) e imposições do silêncio relacionadas à raça (KILOMBA, 2019). Quando as duas categorias se interseccionam, as mulheres negras são as maiores vítimas da vigilância e do poder operados dentro das políticas que impõem quem deve falar e quem deve silenciar (GONZALEZ, 1984; RIBEIRO, 2016; 2017; KILOMBA, 2010/2019; hooks, 2019). Ao problematizarmos a *cidadania comunicativa* sem dimensionar as perspectivas *racial* e de *gênero* – "opressões interseccionais" (GONZALEZ, 1984; CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019) que produzem não só assimetrias, como também inexistência e apagamento discursivo – podemos mascarar e neutralizar profundas desigualdades e hierarquias históricas "do comunicar" (MOURA, 1994; GOMES, 2016; 2020). Dessa forma, continuaremos reproduzindo o poder de sujeitos homens, brancos e heterossexuais que sempre estiveram em situação de vantagem social. Se a comunicação através de determinadas mídias reproduz "imagens de controle" (COLLINS, 2019) e estereótipos raciais e de gênero na manutenção de privilégios e da ordem social, é também o lugar em que as existências e resistências são possibilitadas e articuladas. Situar nosso debate investigativo sobre esses dois processos permite deslocar o conceito de *cidadania comunicativa* face às "realidades concretas" (MALDONADO, 2013).

O horizonte de composição conceitual da *cidadania comunicativa* precisa partir de uma perspectiva racial na compreensão de lutas, entraves, resistências e desestabilizações produzidos pela população negra para a composição de suas próprias narrativas (GOMES, 2017; CARNEIRO, 2019). Diante do debate, questionamos*: como as existências comunicacionais construídas ajudam a ampliar e deslocar problemáticas sobre o conceito de cidadania comunicativa?* Argumentamos que a construção e a demarcação de presença no *Instagram* a partir da posição de sujeito resulta do que temos entendido como um *jogo de resistência* operado pelas mulheres contra os discursos desumanizantes, numa dinâmica não só de substituição de categorias discursivas negativas por positivas, mas, sobretudo pelo fortalecimento a partir de novas composições tanto comunicacionais quanto de elaboração do saber. A comunicação constrói saber que possibilita um novo olhar sobre si e sobre o outro;

para a compreensão de que as estéticas corporais são múltiplas e diversas; para que os modelos óticos se estruturem para além das narrativas tradicionais dos meios de comunicação.

Diante da apropriação e da autonomia comunicacional desenvolvida pelas sujeitas, um outro questionamento se torna necessário: *que novas gramáticas comunicacionais são construídas no Instagram e como se apresentam?* Para responder a esse questionamento, partimos da argumentação de Gonzalez (1988b), que classifica o racismo como uma construção discursiva operada através da linguagem e do discurso, tecnologia de opressão que é aprimorada constantemente. Junto ao discurso, o racismo se desenvolve também pelas imagens que localizam o corpo negro em espaços de subordinação (KILOMBA, 2019; COLLINS, 2019). Quando as mulheres coprodutoras desta investigação elaboram novos/outros discursos sobre o cabelo crespo, sobre os traços estéticos e sobre os corpos negros (GOMES, 2017), estão desestabilizando categorias discursivas racistas. A resistência e a existência na e pela comunicação (MOURA, 1994; BORGES, 2020) desenvolvem-se pela disputa discursiva que denuncia o racismo cotidianamente e que ressignifica estruturas narrativas a partir da afirmação racial positiva, da substituição do "auto-ódio" pelo "amor" como símbolo de confronto e de enfrentamento (hooks, 2000; MALDONADO-TORRES, 2018).

Para além da dor causadas pelo racismo e pelas profundas disparidades de gênero, as publicações realizadas no *Instagram* compõem resistências e a ressignificação de ofensas racistas por meio de um processo reflexivo e de diálogo. Esses processos de ressignificação são possíveis pelas construções de *existências comunicacionais* em que as sujeitas elaboram para si um espaço de protagonismo por meio da presença/ pertença discursivo-imagética no *Instagram*, elegem as imagens que as representam e definem como querem ser nomeadas.

As elaborações e experimentações comunicacionais desenvolvidas pelas mulheres resultam, ainda, de uma estratégia metodológica, como temos acreditado. Temas complexos sobre racismo e o machismo são colocados em debate e estabelecem processos comunicacionais de troca, de escuta e de diálogo, onde a fala de cada mulher é direcionada para falar para o público (hooks, 2019) que a acompanha na rede social. Cremos que o diálogo transforma e compõe a constituição política das sujeitas e pode direcionar mudanças nas mulheres que as ouvem e as acompanham diariamente. Dessa maneira, acreditamos que os conteúdos disseminados, sejam eles fotos com reflexões sobre a estética corporal, sejam os vídeo-tutoriais que ensinam como cuidar dos cabelos crespos e cacheados, seja no compartilhamento de notícias ou material educativo sobre o racismo, são conteúdos que provocam reconhecimento, fortalecimento, colaboração, cooperação e identificação com outras pessoas que acompanham as sujeitas comunicantes no *Instagram*. Defendemos esse argumento por meio da observação

de que os conteúdos geram comentários e compartilhamentos com experiências pessoais de outras sujeitas que se reconhecem naquelas narrativas, se projetam por meio delas, se fortalecem com a ajuda delas.

As experiências pessoais narradas em primeira pessoa constituem uma estratégia de comunicação de aparecer para o outro e de definir como se quer aparecer, sob quais símbolos, sob quais nomeações (EVARISTO, 2009; 2015; KILOMBA, 2019). A comunicação, além de estratégia de aparecimento e de existência discursiva, é apropriada como componente de experimentação, inventivo, participativo. Pensar e formular diferentes e novas formas de comunicar também possibilita o rompimento com práticas comunicacionais colonizadoras e de difícil acesso.

Além do intercâmbio de saberes e experiências desenvolvido entre as sujeitas e outras mulheres que as acompanham no *Instagram*, acreditamos que também há espaços de troca afetiva, solidárias, cooperativas. Resulta que, a interação, através de comentários e de compartilhamentos, gera conselhos e a disseminação de outras experiências/ vivências, o que também pode ser identificado na lógica dos grupos do *Facebook* criados para o fortalecimento e o intercâmbio de experiência sobre o processo de *transição capilar* (PONTES GOMES, 2020), grupos esses citados por S*ofia, Hiandara, Jhullyanne* e *Yanca* como importantes para os seus processos de adaptação com o cabelo crespo natural.

Esses contatos coletivos, solidários e participativos baseados no diálogo entre as mulheres se desenvolvem também numa lógica presencial: os grupos de redes sociais são utilizados para articular e mobilizar a realização de eventos e encontros para falar sobre estética, produtos capilares e afirmação corporal positiva. As relações dialógicas podem ser percebidas, ainda, porque as reflexões e processos de tomada de consciência sobre as complexas realidades concretas que ultrapassam a esfera íntima para serem debatidas por um público mais amplo, situado em realidades que se aproximam e que também são diversas – através da rede social digital. A problematização sobre as experiências e as múltiplas realidades contextuais é a melhor maneira de construir conhecimento e estratégias de enfrentamento sobre elas. Nesse sentido, a possível facilidade de acesso ao *Instagram* pode promover o desenvolvimento de formação política negada a muitas mulheres, sobretudo as que se encontram em espaços territoriais periféricos e em posições de poder em maior desvantagem na estrutura social.

O “amor “é um elemento de resistência e de confronto (hooks, 2000; MALDONADO-TORRES, 2018) acionado como ferramenta de luta pelas sujeitas comunicantes. Nessas significações, jogos imagéticos que confundem as categorias discursivas criadas pela *colonialidade* são delineados. Em algum momento, se sobrepõe a elas. Então, *quais os sentidos*

atribuídos ao corpo nas publicações realizadas no Instagram? As *existências comunicacionais* construídas pelas sujeitas da pesquisa oportunizam novos enquadramentos que ressignificam o corpo marginalizado, sexualizado e situado como fora do lugar. O fazem por meio da concepção de narrativas estético-visuais que configuram esse corpo num outro lugar – o da produção do saber e o da elaboração de outras estéticas corpóreas. Nessas composições sobre o corpo, o cabelo é o principal elemento sobre o qual as reflexões e problematizações sobre a estrutura racista acontecem (GOMES, 2003; 2005 2017). Também é o principal símbolo de resistência e de "autorepresentação" (hooks, 2005).

Assim, entender a estética capilar, testar produtos caseiros e disseminar o conhecimento aprendido para que outras mulheres passem a apreender técnicas capilares e "saberes estético-corpóreos" (GOMES, 2017, p. 75) permite a produção de uma lógica de economia coletiva, sustentável, desenvolvida na autonomia e na emancipação das sujeitas.

Na direção dos saberes educomunicacionais construídos e compartilhados pelas sujeitas coprodutoras da investigação no *Instagram*, elaboramos e estruturamos a perspectiva de *aprender-sendo*. Trata-se de uma noção epistêmica produzida a partir das interconexões comunicacionais e educacionais realizadas pelas mulheres que potencializam um conhecimento localizado a partir das intersecções de raça, gênero, classe e território. São saberes que nascem e se desenvolvem nas margens (COLLINS, 2016). Resultam de processos formativos, educacionais, ético-políticos, históricos e comunicacionais de sujeitas nordestinas e maranhenses que, ao se apropriarem de ferramentas comunicacionais digitais, dão outros sentidos às suas funcionalidades. As mulheres produzem saber sobre as tecnologias e sobre a comunicação e utilizam esse conhecimento como tática para construir, disputar e elaborar narrativas.

O "*aprender*", nesse sentido, é contextual e crítico, envolve participação e cooperação. (hooks, 2013; 2020, FREIRE, 2018a). Pode produzir liberdades quando os sujeitos, em processos dialógicos (hooks, 2013; FREIRE, 2018 a), dialéticos e participativos, podem se expressar livremente a partir do posicionamento da voz, implicados na realidade que os atravessam (hooks, 2019; 2020). O "*sendo*" nutre o sentido de continuidade, da ruptura constante e contínua com os estereótipos e opressões. O *sendo* é a dimensão do sujeito que se expande e que se altera constantemente. (FREIRE, 2017; 2018; hooks, 2020).

Diante do exposto, o desenvolvimento de epistemologias e metodologias "plurais", "multidiversas" e "multi-contextuais" (MALDONADO, 2011; 2013; 2015), dialoga tanto com a necessária racialização dos conceitos e perspectivas teórico-metodológicas, quanto com a percepção de como as estruturas racistas e sexistas desenvolvem classificações e categorizações

na esfera de produção e circulação do saber (MIÑOSO, 2014; CURIEL, 2020; COLLINS, 2019; hooks, 1995). Essas classificações ocorrem de acordo com a raça e o gênero e, principalmente, a partir da sobreposição dessas duas categorias (COLLINS, 2019).

Nesse horizonte analítico, a "virada epistêmica" (CURIEL, 2020) que a perspectiva de *aprender-sendo* possibilita, decorre que a produção do saber é deslocada de um lugar de pensamento binário e hegemônico para uma zona de existência e de protagonismo de sujeitas em que o corpo, a mente e o espírito (hooks, 2013), estabelecem íntima relação de afetação e na composição subjetiva cidadã. A perspectiva de *aprender-sendo* lança luz sobre a produção de saber implicada e demarcada em corpos e vozes femininas, negras, nordestinas e maranhenses em processos de autonomia comunicacional capazes de construir existências na e pela comunicação (MOURA, 1994; BORGES, 2020).

Ainda que tenhamos chegado ao conjunto dessas considerações finais, acreditamos que a investigação não se esgota nem se acaba por aqui. Cremos que os questionamentos principais foram respondidos, mas reconhecemos que eles partiam de recortes e inquietações específicas, de modo que muitas questões deixaram de ser mais ampliadas e confrontadas. Ao propormos a "interseccionalidade" (CRENSHAW, 2002; AKOTIRENE, 2019) como dimensão teórico-metodológica fundamental para questionar as realidades das mulheres negras coprodutoras desta investigação, reconhecemos que algumas dimensões das "opressões interseccionais" (GONZALEZ, 1984; CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2019;) não fizeram parte de forma tão evidente da configuração analítica, tampouco os processos digitais analisados respondem sobre a integridade da constituição, da formação e da dimensão de cada sujeita comunicante. Assim, se a investigação fosse desenvolvida com outros aportes analógicos de campo e também digitais, talvez trouxesse outras interpretações e leituras possíveis do mesmo contexto. Mais que respostas, esta investigação finda, ao menos por agora, com horizontes possíveis a serem ampliados, dimensionados e problematizados.

REFERÊNCIAS

ABÉLLÈS, M. Internet, globalização, política. In: VERÓN, Eliseo; FAUSTO NETO, Antônio; HEBERLÊ, Antônio Luiz O. (Orgs.) **Pentalógo lll:** Internet: viagens no espaço e no tempo. Pelotas: Editora Cópias Santa Cruz, 2013.

ABRAMO, H. W. Considerações sobre a tematização social das juventudes no Brasil. In: **Revista Brasileira de educação**. n. 6, Set/Out/Nov/Dez 1997.

ANG-LYGATE, M. Trazar los espacios de la deslocalización. De la teorización de la diáspora In: ANG-LYGATE, M. et al. **Feminismos negros.** Una antología. Madrid: Mercedes Jabardo, 2012.

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALONSO, A. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Lua Nova**, n. 76, 2009, p. 49-86.

ALVES, Luiz Roberto. Comunicação, cultura e bem-público: convergências medotológicas sob desafios. In: MALDONADO, A. E. **Panorâmica da investigação em comunicação no Brasil:**processos receptivos, cidadania e dimensão digital. Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2014. p. 101 –121.

ARAÚJO, Cleonice Correia. Pobreza e programas de transferência de renda: concepções e significados / Cleonice Correia Araújo. – São Luis, 2009. **Tese (Doutorado em Políticas Públicas)**. Universidade Federal do Maranhão.

BACHELARD, Gaston. **A epistemologia.** Lisboa: Edições 70, 2001.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In: **Tejiendo de otro modo**: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

BAKARE-YUSUF, Bibi. Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana. Tradução para uso didático de BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. **Feminist Africa**, Issue 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.

BAUMAN, Z. **Vida para consumo:** a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2008.

BENTO, MARIA APARECIDA. Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro. In: In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs). **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, 6.ed.

BONIN, Jiani Adriana. Questões metodológicas na construção de pesquisas sobre apropriações midiáticas. In: Cláudia Peixoto de Moura; Maria Immacolata Vassalo de Lopes. (Org.). **Pesquisa em Comunicação:** metodologias e práticas acadêmicas. 1ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016. v. p. 213-231.

_____. A pesquisa exploratória na construção de investigações comunicacionais com foco na recepção. IN: ROSÁRIO, Nísia Martins; Bonin, Jiani Adriana. **Processualidades metodológicas**: configurações transformadoras em comunicação. Florianópolis: Insular, 2013.

_____. Coletivos culturais e espaço público midiatizado: delineamentos para investigar as configurações dos usos, apropriações e produções de mídias em grupos étnicos. IN: MALDONADO, E. A.; BARRETO, V. S.; LACERDA, J.S. **Comunicação, educação e cidadania**: saberes e vivências em teorias e pesquisas na América Latina. João Pessoa; Natal: Editora UFPB, Editora UFRN, 2011b.

_____. Dos meios às mediações: chaves epistêmicas, teóricas e metodológicas legadas à pesquisa de recepção In: **Intexto**, Porto Alegre, n.43, p. 59-73, set/dez. 2018. http://dx.doi.org/10.19132/1807-8583201843.59-73.

_____. Explorações sobre práticas metodológicas na pesquisa em comunicação. In: **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, nº 37, dezembro de 2008.

_____. Revisitando os bastidores da pesquisa: práticas metodológicas na construção de um projeto de investigação. In: Alberto Efendy Maldonado et al. (org). **Metodologias da pesquisa em comunicação**: olhares, trilhas e processos. 2ed. Porto Alegre: Sulina, 2011a, v. p. 19-42.

BORGES, Pedro. A população negra avançou no campo político com Lula? **AlmaPreta**. 05/abril/2018. Disponível em: https://almapreta.com/editorias/realidade/populacao-negra-avancou-no-campo-politico-com-lula-. Acessado em: 27 de julho de 2020.

BORGES, Rosane. Agora é que são elas: pode a subalterna falar-escrever? 08/11/2015. In: **Portal Geledés**. Questões de Gênero. Recuperado em: https://www.geledes.org.br/agora-e-que-sao-elas-pode-a-subalterna-falar-escrever/. Acessado em 09/ outrubro/ 2020.

_____. Mídia, racismos e representações do outro: Ligeiras reflexões em torno da imagem da mulher negra. In: BORGES, Roberto Carlos da Silva; BORGES, Rosane (orgs). **Mídia e racismo**. Petrópolis, RJ : DP et Alii ; Brasília, DF : ABPN, 2012.

_____. O PAPEL DAS MÍDIAS NEGRAS NA IMPLOSÃO DE IMAGINÁRIOS. In: **Mapeamento de mídia negra no Brasil**. Fórum permanente pela igualdade Racial, 2020.

_____. **Política, imaginário e representação**: uma nova agenda para o século XXI? | Coluna de estreia de Rosane Borges no Blog da Boitempo. 16/02/2016. Recuperado em:https://blogdaboitempo.com.br/2016/02/16/politica-imaginario-e-representacao-uma-nova-agenda-para-o-seculo-xxi.

BOSI, Eclea. Entre a opinião e o estereótipo. In: ____. **O tempo vivo da memória**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. p. 113-126.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo:** metodologia da pesquisa na sociologia. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
CABRAL, Wagner. 08/03/2019. Mapa do feminicídio no Maranhão. Recuperado em: http://smdh.org.br/mapa-dos-feminicidios-no-maranhao/.

CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrítica revisitada e as críticas. In: CARDOSO, Lourenço;MULLER, Tânia M.P. **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil.** Curitiba: Appris, 2017.

CARLÓN, Mario. Público, privado e íntimo: el caso Chicas Bondi y el conflito entre derecho a la imagen y libertad de expresión en la circulación contemporánea. In: CASTRO, Paulo César. **Dicotomia público/privado:** estamos no caminho certo? Maceió: EDUFAL, 2015.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005.Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen Livros, 2019. Edição do Kindle.

_____. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011. Edição do Kindle.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento I:** En la filosofía y en la ciencia modernas. 5. ed. San Lorenzo, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASTELS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CEPAL, 2000, **Equidad, desarrollo y ciudadanía**. Agenda Social, Tomo II, Colombia, Alfaomega.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CEVA, Antonia Lana de Alencastre. Intelectuais negras: escrevivências de mulheres negras brasileiras e angolanas como instrumento de resistência sociocultural. **Tese (doutorado)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro**, Departamento de Serviço Social, 2013.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. In: **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 janeiro/abril 2016.

_____. **Pensamento feminista negro**. Conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CORRÊA, Laura Guimarães; BERNARDES, Mayra. “Quem tem um não tem nenhum”: solidão e sub-representação de pessoas negras na mídia brasileira In: CORRÊA, Laura Guimarães. Vozes Negras em Comunicação. Autêntica Editora. Edição do Kindle. In: CORRÊA, Laura Guimarães (org.). **Vozes negras em comunicação**: mídias, racismos, resistências. 1. ed.-- Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CORTINA, Adela. **Cidadãos do mundo**: para uma teoria da cidadania. São Paulo: Loyola, 2005.

COSTA DE PAULA, Rogéria. "Não quero ser branca não. Só quero um cabelo bom, cabelo bonito!": performances de corpos/cabelos de adolescentes negras em práticas informais de letramento. Campinas, SP: [s.n.], 2010, 313p. (Doutorado em Linguística Aplicada no Instituto de Estudos de Linguagem) Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, 2010.

_____. **CORPO NEGRO – MIDIATIZAÇÕES E PERFORMANCES DE RAÇA.** In: III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (III SIDIS) DILEMAS E DESAFIOS NA CONTEMPORANEIDADE. Unicamp, Campinas, SP, de 14 a 16 de fevereiro de 2012. https://www.iel.unicamp.br/sidis/

COSTA-MOURA, Fernanda. Proliferação das #hashtags: lógica da ciência, discurso e movimentos sociais contemporâneos. In: **Ágora (Rio J.),** vol.17, Rio de Janeiro- Aug. 2014.
COSTA, Cristiane. Rede. In: HOLANDA, Heloisa Buarque (org). **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

COTTOM, Tressie McMillan. 2016. **“Black Cyberfeminism: Intersectionality, Institutions and Digital Sociology**” in *Digital Sociologies* eds. Jessie Daniels, Karen Gregory and Tressie McMillan Cottom. Bristol: Policy Press. Also presented at 2016 Digital Sociology Mini-Conference as part of the Eastern Sociological Society Meeting in Boston, MA USA.

CRENSHAW, Kimberlé. DOCUMENTO PARA O ENCONTRO DE ESPECIALISTAS EM ASPECTOS DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL RELATIVOS AO GÊNERO. In: **ESTUDOS FEMINISTAS** 171 1/2002.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLANDA, Heloísa Buarque et al (orgs). **Pensamento feminista hoje**: Perspectivas decoloniais. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política.** Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. In: **Revista Brasileira de Educação**. Set/Out/Nov/Dez, 2003.

DJOKIC, Aline. 26/02/2015. Colorismo - o que é, como funciona. **Portal Geledés.** Disponível em: https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/. Acessado em 18/11/2020.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Editora Vozes, 2000.

EVARISTO, Conceição. Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, Belo Horizonte, n. 25, v. 13, 2. sem., 2009b, p. 17-31.

_____. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, N. M. de B.; SCHNEIDER, L.(Org.). **Mulheres no mundo**: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ideia; Editora Universitária UFPB, 2005. Disponível em: http://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/genero-e-etnia-uma-escrevivencia-de.html

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FAUSTO NETO, Antônio; SGORLA, Fabiane. A travessia de Fátima Bernardes: "estamos órfãos: o JN não tem mais sentido". In: OLIVEIRA, Ivone de Lourdes; MARCHIORI, Marlene (Orgs.). **Comunicação, discurso, organizações.** São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2013.
FEIXA PAMPOLS PAMPOLS, Carles. **De jovenes, bandas y tribus**. Barcelona: Ariel, 1998.

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

FEYERABEND, P. **Contra o método**: esboço de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FOLETTO, Rafael. Desenhando os caminhos do fazer científico através da concepção epistêmica transmetodológica. IN: ROSÁRIO, Nísia Martins; Bonin, Jiani Adriana. **Processualidades metodológicas**: configurações transformadoras em comunicação. Florianópolis: Insular, 2013.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: **O que é um autor?** Lisboa: Passagens. 1992. pp. 129-160.

FRAGOSO, Suely *et al*. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2013.

FREIRE, Paulo. **À sombra desta mangueira.** São Paulo: Editora Olho dÁgua, 1995.

_____. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

_____. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática docente. São Paulo: Paz e Terra, 2018a.

_____. 1921-1997. **Conscientização** [livro eletrônico]; tradução Tiago José Risi Leme. São Paulo: Cortez, 2018b. Edição do Kindle.

GARCÍA CANCLINI, Nestór. **Consumidores e Cidadãos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. **Culturas híbridas**: Estratégias para entrar e sair da modernidade. 2.ed. São Paulo: EDUSP, 2013.

_____. **Diferentes, desiguais e desconectados:** mapas da interculturalidade. Tradução Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

GARRETÓN, Manuel A. Democracia, ciudadanía y medios de comunicación: un marco general. In: ORTIZ, Renato et al. **Los medios**: nuevas plazas para la democracia. Lima: Calandria, 2005, p. 102-103.

_____. **Hacia una nueva era política**. Estudio sobre las democratizaciones. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1995.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. **Educação Anti-racista**: caminhos abertos pela Lei federal n ° 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005. p. 39 - 62.

_____. A questão racial e o novo coronavírus. In: **FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG – TRABALHO E JUSTIÇA SOCIAL**. São Paulo: junho, 2020.

_____. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. In: **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n.1, p. 167-182, jan./jun. 2003.

_____. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? In: Rev. Bras. Educ. no.21 Rio de Janeiro Sept./Dec. 2002.

_____. Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. **Ação Educativa**, 2012. Disponível em: http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos_textos_sociologia/Negra.pdf Acesso em: 20/junho/ 2020.

_____. **O movimento negro educador**. Saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. *Caderno de formação política do círculo Palmirino,* n. 1. Batalha de ideias, 2011. Disponível AfroLatinoAméricaem:https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375002/mod_resource/content/0/caderno-de-formação-do-CP_1.pdf. Acesso em: 25 mar 2020.

_____. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo brasileiro.** Rio de Janeiro, 92/93; 69;82, jan-jun, 1988b.

_____. **Por um feminismo afro-latino americano**. Zahar, 2020.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GRIJALVA, Dorotea A. Gómez. Mi cuerpo es un territorio político. In: **Tejiendo de otro modo**: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com "raça" em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n.1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

GUIMARÃES, Eloísa. Juventude(s) e periferia(s) urbanas. In: **Revista Brasileira de educação**. n. 6, Set/Out/Nov/Dez 1997.

GURZA LAVALLE, A. Cidadania, igualdade e diferença. **Lua Nova**, v. 59, n. 59, 2003, p. 75-94.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a filosofia austríaca:** questões. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

HINE, Christine. **Ethnography for the Internet**: Embedded, Embodied and Everyday. Bloomsbury Academic: USA, 2015.

_____. **Etnografía virtual**. Barcelona: Editorial UOC, 2000.

hooks, bell. Alisando o Nosso Cabelo**. Revista Gazeta de Cuba** – Unión de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos.
Disponível em: <http://coletivomarias.blogspot.com/.../alisando-o-nossocabelo.html.> Acesso em: 06 de outubro de 2019.

_____. 1952. **Ensinando pensamento crítico:** sabedoria prática. tradução Bhuvi Libanio. São Paulo: Elefante, 2020.

_____. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

_____.. **Erguer a voz**. Editora Elefante, 2019. Edição do Kindle.

_____.. **Intelectuais negras**. In: **ESTUDOS FEMINISTAS**, 465 N. 2/1995.

_____. Negritud Posmoderna. In: SENTÍS, Mireia (org). **Cuerpo político negro.** Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 1ed, 2017.

_____. Vivendo de Amor. In: **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe organização, Jurema Werneck, Maisa Mendonça, Evelyn C. White. Rio de Janeiro: Pallas: Criola ; [San Francisco, Calif.] : Global Exchange, 2000. 256 p.

HOPENHAYN, Martin. A cidadania vulnerabilizada na América Latina. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 19, n. 2, 2013, p. 5-18.

JAPIASSU, Hilton. **Introdução ao pensamento epistemológico.** 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1977.

KILOMBA, Grada. “The Mask” In: Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism. Münster: Unrast Verlag, 2. Edição, 2010. Traduzido por Jessica Oliveira de Jesus. In: **Cadernos de Literatura em Tradução**, n. 16, p. 171-180.

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

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas.** 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía Multicultural**: una teoría liberal de los derechos de las minorias. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 265-267.

LE BRETON, David. **Desaparecer de si**: uma tentação contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2018.

LIVINGSTONE, Sonia. Internet literacy: a negociação dos jovens com as novas oportunidades on-line. **MATRIZes**, São Paulo, a. 4, n. 2, jan./jun. 2011.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LUGONES, María. Colonialidad y género. In: **Tejiendo de otro modo**: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

_____. Colonialidade e gênero. In: HOLANDA, Heloísa Buarque et al (orgs). **Pensamento feminista hoje**: Perspectivas decoloniais. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Rev. Estud. Fem**. vol.22 no.3 Florianópolis Sept. /Dec. 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; *et al*. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. Edição do Kindle.

MALDONADO, Alberto Efendy. A perspectiva transmetodológica na conjuntura de mudança civilizadora em inícios do século XXI. In: MALDONADO, A.E.; BONIN, J.; ROSARIO, N. (org.). P**erspectivas metodológicas em comunicação: desafios na prática investigativa.** João Pessoa: UFPB, 2008, p.27-54, 2008.

_____. A perspectiva transmetodológica na conjuntura da mudança civilizadora em inícios do século XXI. In: MALDONADO, A. E.; BONIN, J.A.; ROSÁRIO, N. **Perspectivas metodológicas em comunicação**: Novos desafios na prática investigativa. Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2013. p. 31 -57.

_____. El pensamiento transmetodológico en ciencias de la comunicación: saberes múltiples, fuentes críticas y configuraciones transformadoras. **Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación**. N.º 141, agosto - noviembre 2019 (Sección Monográfico, pp. 193-214).
MALDONADO, Alberto Efendy. **Epistemologia de la comunicación**: análisis de la vertiente Mattelart en América Latina. Quito-Ecuardor: CIESPAL, 2015. p. 217-244.

_____. Perspectivas transmetodológicas na pesquisa de sujeitos comunicantes em processos de receptividade comunicativa. In: MALDONADO, Alberto Efendy (Org.). **Panorâmica da investigação em comunicação no Brasil**. 1. ed. Salamanca Espanha: Comunicación Social y Publicaciones, v. 1, p. 17-40, 2014.

_____. Pesquisa em Comunicação: trilhas históricas, contextualização, pesquisa empírica e pesquisa teórica. In: _____. **Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos**. 2.ed. Porto Alegre: Sulina, 2011. p. 277-303.

_____. Práxis teórico/metodológica na pesquisa em comunicação: fundamentos, trilhas e saberes. In: **Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos.** Porto Alegre: Sulina, 2006. p. 269 – 290.

_____. Produtos midiáticos, estratégias, recepção. A perspectiva transmetodológica. In: **Ciberlegenda**; Rio de Janeiro, nº 9, 2002.

_____. Transmetodologia, cidadania comunicativa e transformação tecnocultural. In: **Intexto,** Porto Alegre, UFRGS, n. 34, p. 713-727, set./dez. 2015.

MALTA, Renata Barreto; OLIVEIRA, Laila Thaíse Batista de. Enegrecendo as redes: o ativismo de mulheres negras no espaço virtual. In: **GÊNERO** | Niterói | v.16 | n.2 | p. 55 - 69 | 1.sem. 2016.

MARTÍN-BARBERO, Jesús Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto. Nuevos empriendimientos editoriales, Barcelona, 2017. Edição do Kindle.

_____. Cidadanias em cena: performance, política e direitos culturais **Hemispheric Institute**, 2009a.. Recuperado de https://hemisphericinstitute.org/pt/enc09-academic-texts/item/679-staging-citizenship-performance-politics-and-cultural-rights.html.

_____. Culturas/Tecnicidades/Comunicación [Documento de trabalho]. **Guadalajara, México: Organización de los Estados Iberoamericanos**, 2009b. Recuperado de https://www.oei.es/historico/cultura2/barbero.htm

_____. BARCELOS, Cláudia. Comunicação e mediações culturais. In: **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação.**v. 23, Nº.1/ Jan/ jun, 2000.

_____. **Comunicación y culturas em América Latina.** Revista Anthropos/Huellas del conocimiento, Nº 219, 2008 (completo).

_____.. Culturas/Tecnicidades/Comunicación [Documento de trabalho]. **Guadalajara, México: Organización de los Estados Iberoamericanos**, 2009b. Recuperado de https://www.oei.es/historico/cultura2/barbero.htm

_____.. **Dos meios às mediações:** comunicação, cultura e hegemonia. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2013.

_____., Jesús. Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto. Nuevos empriendimientos editoriales, Barcelona, 2017.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. In: **Língua e Literatura: Limites e Fronteiras.** letras, n. 26, 2003.

MATA, Cristina. Comunicación y ciudadanía. Problemas teórico-políticos de su articulación**. Revista Fronteiras** - estudos midiáticos Vol. VIII Nº 1 - janeiro/abril 2006.

MATTELART, Armand; VITALIS, André. **De Orwell al cibercontrol.** Barcelona: Gedisa, 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: **Revista do ppgav/eba/ufrj**. Arte & Ensaios, n. 32, dezembro 2016.

MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latino-americano. In: **Tejiendo de otro modo**: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

MERCER, Kobena. Políticas del pelo negro. In: SENTÍS, Mireia (org). **Cuerpo político negro.** Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 1ed, 2017.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. ETNOGRAFIA ON E OFF-LINE: CIBERCAFÉS EM TRINIDAD. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 41-65, jan./jun. 2004.

MILLS, Charles Wright. Do artesanato intelectual. In:___. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975. p. 211-243.

MIÑOSO, Y. E. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, 2014, pp. 7-12.

_____.. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. In: **Tejiendo de otro modo**: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

MOGLEN, Eben. El manifesto puntoComunista. In: LAGO, Silvia(comp.). **Ciberespacio y Resistemcias**: exploración en la cultura digital. Buenos Aires: Hekht Libros, 2012. p. 69-81.

MONJE et al. Cuidadanía comunicativa: aproximaciones conceptuales y aportes metodológicos. In: PADILLA FERNANDÉZ, Adrian. In: **Metodologías transformadoras Tejiendo la red em comunicación, educación, cuidadanía e integración en América Latina.** Caracas: Fondo edititorial CEPAO:UNESR, 2009. p. 179-199.

MORAWICKI, Kevin. Matrices teóricas y políticas en el campo académico de Comunicación y Educación en Argentina. **Revista Actas de Periodismo y Comunicación**, Buenos Aires, v. 2, n. 1, 2016. Disponível em: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/actas/article/view/4023>. Acesso em: 25 jul. 2017.

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

MORIN, Edgar. **O método 3:** O conhecimento do conhecimento. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.

MOURA, Clovis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994.

_____. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo. Editora Ática, 1988.

MOURA, Flávia Almeida de. ESCRAVOS DA PRECISÃO: economia familiar e estratégias de sobrevivência de trabalhadores rurais em Codó (MA). In: **Revista Pós Ciências Sociais** - São Luís, v. 5, n. 9/10, jan./dez. 2008.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil** - Identidade Nacional versus Identidade Negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Identidade, cidadania e democracia:algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil.In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.) **A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar.** São Paulo: Cortez, 1994, p. 177-187.

_____. **Negritude**: Usos e sentidos. Ed. Autêntica 3° edição. Coleção Cultura Negra e Identidades, 2009.

_____. (2003) "Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia". [Artigo on-line]. **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação - PENESB-RJ**, Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf. Acesso em 15 de outubro de 2020.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro**. Processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. “Escrevivência” em Becos da memória, de Conceição Evaristo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 17(2): 344, maio-agosto/2009.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

PACHECO, A. C. L. **Mulher negra**: afetividade e solidão. Salvador: EDUFBA (Coleção Temas Afro), 2013.

_____. **“Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”:** escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. Tese de Doutorado em Ciências Sociais: IFCH, Campinas, 2008.

PERUZZO, Cicília. M. K. A comunicação no desenvolvimento comunitário e local, com cibercultur@. In: **XXI encontro Anual da Compós**, 2012. Anais do XXI encontro Anual da Compós. Juiz de Fora, MG: Compós, 2012. p. 1-15.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014. p. 43-111.

PINK, Sarah, et al. **Digital ethnography**: Principles and practice. Londres: SAGE, 2015.

PINTO, Céli R. J. As ONGs e a política no Brasil: presença de novos atores. Dados. **Revista de Ciências Sociais**, v. 49, n. 3, 2006, p. 651-670.

PIZA, Edith; ROSEMBERG, Fúlvia. Cor nos censos brasileiros. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs). **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, 6.ed.

PONTES GOMES, Larisse Louise. Estéticas em transformação: a experiência de mulheres negras na transição capilar em grupos virtuais. In: SILVA, Tarcízio. **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos**. Consultoria Editorial: LiteraRUA – São Paulo, 2020.

POPPER, Karl Raimund. **Conhecimento objetivo**: uma abordagem evolucionária. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1975.

POZO, Maritza Urteaga Castro. De jóvenes contemporáneos: Trendys, empreendedores y empresarios culturales. In: CANCLINI, Néstor García; CRUCES, Francisco; POZO, Maritza Urteaga Castro (orgs.). **Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales**, Madrid; Barcelona: Fundación Telefónica; Editorial Ariel, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005, pp.118-142.

RAGO, Luzia Margareth. **A aventura de contar-se**: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade [online]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. Edição do Kindle.

_____. *A aventura de contar-se*: Foucault e a escrita de si de Ivone Gebara. **In: Seminário Michel Foucault -** UNESP de Marília, maio de 2010.

REGO, Walquíria Leão. Aspectos teóricos das políticas de cidadania: uma aproximação ao Bolsa Família. **Lua Nova**, n. 73, 2008, p. 147-185.

RIBEIRO, Djamila. Feminismos negros para um novo marco civilizatório. In: **SUR 24** - v.13 n.24 • 99 - 104 | 2016.

_____. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017. (Coleção: Feminismos Plurais).

RODRIGUES, Adriano D.; BRAGA, Adriana A. Interação, discurso e espaço público em ambiente digital. In: CASTRO, Paulo César (Org.). **Dicotomia público/privado:** estamos no caminho certo?. Maceió: EDUFAL, 2015.

SANTANA, Bianca (org.). **Vozes insurgentes de mulheres negras**. Belo horizonte: mazza edições, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Trilce Extensión Universitaria, Montevideo, 2010.

_____. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica de la razón dialéctica**. Buenos Aires: Losada, 2011. p. 13-79.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. Veneta, 2020.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem Preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira.** São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SILVA, Armando. **Imaginários urbanos**. Colômbia: Arango Editores, 2006. 5 ed.

SILVA, Tarcízio; BUCKSTEGGE, Jaqueline; ROGEDO, Pedro (Orgs.). **Estudando Cultura e Comunicação com Mídias Sociais**. Brasília: Editora IBPAD, p.97-111, 2018.

SILVA, Tarcízio. Racismo Algorítmico em Plataformas Digitais: microagressões e discriminação em códigoIn: SILVA, Tarcízio. **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos**. Consultoria Editorial: LiteraRUA – São Paulo, 2020.

SILVA DE SOUZA, Dayana. Que voz é essa? identidade e narrativa da mulher negra no Youtube. In: SILVA, Tarcízio; BUCKSTEGEE, Jaqueline; ROGEDO, Pedro (orgs). **Estudando cultura e comunicação com mídias sociais**. Brasília: IBPAD, 2018.

SPOSITO, Marilia P. e CORROCHANO, Maria C. A face oculta da transferência de renda para jovens no Brasil. **Tempo Social,** v. 17/2, 2005. p. 141-172.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a mídia?** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção do conhecimento em Psicologia Social. In: **Psicologia Social.** Vol. 17. N. 39. Pp. 203-219. Mai-ago. 2017.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017. Edição do Kindle.

_____. O socius comunicacional. In: VERÓN, Eliseo; FAUSTO NETO, Antônio; VIRILIO, Paul. **La máquina de visión.** 2. ed. Madri: Ediciones Cátedra, 1998.

SOUSA, Jailson de Macedo; SOARES, Beatriz Ribeiro. OS REFLEXOS DA URBANIZAÇÃO AMAZÔNICA NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO DE IMPERATRIZ-MA. In: **OBSERVATORIUM:** Revista Eletrônica de Geografia, v.7, n.19, p. 94-115, jun. 2016.

SOUTO, Stéfane. Aquilombar-se: Insurgências negras na gestão cultural contemporânea. In: **Revista Metamorfose**, vol. 4, nº 4, jun de 2020. S. Souto 133-144.

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

TATE, Shirley Anne. Descolonizando a raiva: a teoria feminista negra e a prática nas universidades do Reino Unido. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; *et al.* (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. Edição do Kindle.

THEODORO, Mário. Mercado de trabalho e informalidade no Brasil pós pandemia. **Portal Geledés**, 26/06/2020. Disponível em: https://www.geledes.org.br/mercado-de-trabalho-e-informalidade-no-brasil-pos-pandemia/. Acessado em 25 de julho de 2020.

TORRICO, ERICK. A re-humanização da decolonização comunicacional. In: Palestra ministrada no III **Colóquio Internacional de Investigação Crítica em Comunicação da Unisinos**. São Leopoldo, RS, 2018.

VARJÃO, Suzana. **Violações de direitos na mídia brasileira**: Pesquisa detecta quantidade significativa de violações de direitos e infrações a leis no campo da comunicação de massa. Brasília, DF: ANDI, 2016. 148 p.

VERÓN, Eliseo. Esquema para el analisis de la mediatización. In: **Revista Diálogos de la Comunicación**, Lima, 1997.

VIRILIO, Paul. **La máquina de visión.** 2. ed. Madri: Ediciones Cátedra, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel et al. **Para abrir as Ciências Sociais**. (Comissão Gulbenkian para Reestruturação das Ciências Sociais). São Paulo: Cortez Editora, 1996.

WELLER, Wivian. A presença feminina nas (sub)culturas juvenis: a arte de se tornar visível. **Rev. Estud. Fem**. [online]. 2005, vol.13, n.1, pp.107-126.

Entrevistas

CAMILA, Codó, julho de 2018.
CRIS, Barcelona, janeiro de 2020.
DÁCIA, Codó, julho de 2018.
DAI SOMBRA, Barcelona, janeiro de 2020.
ELLEN, Codó, dezembro de 2019. *Apenas formato digital via aplicativo WhatsApp.*
FRANCISCA, Codó, julho de 2018.
HIANDARA, Codó, agosto de 2019.
JHULLYANE, Imperatriz, outubro de 2020. *Apenas formato digital via aplicativo WhatsApp.*
LARISSA, Imperatriz, agosto de 2019.
ANA, Imperatriz, agosto de 2019.
MARIANA, Barcelona, janeiro de 2020.
MIRLA, Barcelona, fevereiro de 2020.
SOFIA, Codó, agosto de 2019.

YANCA, Imperatriz, agosto de 2019.

Sites, matérias jornalísticas

BENTO, Cida. Nunca fomos uma democracia racial e o orçamento é uma das provas disto. Pp. 152-153 Publicado no relatório do INESC. Brasil com baixa imunidade. **Balanço do Orçamento Geral da União 2019**. Abril, 2020. Disponível em https://www.inesc.org.br/obrasilcombaixaimunidade/. Acessado em: 26 de julho de 2020. Às 10h40.

BIBLIOTECA IBGE. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/maranhao/codo.pdf. Acesso em 28 de julho de 2020.

BORGES, Pedro. A população negra avançou no campo político com Lula? **AlmaPreta**. 05 Abril 2018. Disponível em: https://almapreta.com/editorias/realidade/populacao-negra-avancou-no-campo-politico-com-lula-. Acessado em: 27 de julho de 2020. Às 11h24.

BRANDÃO, Marcelo. 21/11/2020. Vereadores negros são 6% do total de eleitos; brancos são 53%. In: **Agência Brasil.** Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/eleicoes-2020/noticia/2020-11/vereadores-negros-sao-6-do-total-de-eleitos-brancos-sao-53. Acessado em 23/11/2020.

CARDOSO, Rafael; Rocha, Laís. Diretora impede criança com cabelo afro de ser matriculado em escola do Maranhão. **Geledés**, Março, 2019. Disponível em: https://www.geledes.org.br/diretora-impede-crianca-com-cabelo-afro-de-ser-matriculado-em-escola-do-maranhao/. Acesso em 13/05/2020.

CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira. Atlas da violência 2020. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – **ipea 2020**. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=36488&Itemid=432. Acessado em: 28/08/2020.

Está em vigor nova lei para combater a violência doméstica durante pandemia. Fonte: **Agência Senado**. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/audios/2020/07/esta-em-vigor-nova-lei-para-combater-a-violencia-domestica-durante-pandemia. Acessado em: 01 de agosto de 2020.

IBGE, 2017. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/pesquisa/10060/60147. Acessado em 23 de julho de 2020.

IBGE, 2019. Disponível em: https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6403. Acessado em 28 de julho de 2020.

INESC. Brasil com baixa imunidade. Balanço do Orçamento Geral da União 2019. Abril, 2020. Disponível em https://www.inesc.org.br/obrasilcombaixaimunidade/. Acessado em: 26 de julho de 2020. Às 10h40.

Instagram faz 10 anos como uma das maiores redes sociais do mundo e de olho no TikTok, para não envelhecer. 06/10/2020. ***G1.*** Disponível em: https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2020/10/06/instagram-faz-10-anos-como-uma-das-maiores-redes-sociais-do-mundo-e-de-olho-no-tiktok-para-nao-envelhecer.ghtml. Acessado em: 07/10/2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATISTICA. Manual Básico da Entrevista. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua.** Coordenação de Trabalho e Reendimento. Rio de Janeiro: IBGE, 2016, p. 190.

Mapa dos Feminicídios no Maranhão. Disponível em: http://smdh.org.br/mapa-dos-feminicidios-no-maranhao/. Acessado em 30 de julho de 2020.

Maranhão lidera no aumento de feminicídios no Nordeste. Disponível em: https://ponte.org/nordeste-feminicidios-pandemia/. Acessado em 30 de julho de 2020.

MENA, Fernanda. Entre casos identificados, covid-19 se mostra mais mortífera entre negros no Brasil, apontam dados. Pretos e pardos são 1 em cada 4 hospitalizados por Covid-19, mas 1 em cada 3 mortos. **FolhadeSãoPaulo**. 11 de abril de 2020. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/04/coronavirus-e-mais-letal-entre-negros-no-brasil-apontam-dados-da-saude.shtml. Acessado em: 27 de julho de 2020.

NITAHARA, Akemi. Negros são maioria entre desocupados e trabalhadores informais do Brasil. **Agência Brasil/EBC**, 13 de novembro, 2019. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2019-11/negros-sao-maioria-entre-desocupados-e-trabalhadores-informais-no-pais. Acessado em 27 de julho de 2020. Às 17h25.

ORRICO, Alexandre; QUEIROZ, Guilherme. 29 jul 2019. **Veja online**, SP. Instagram e saúde mental: como a rede pode ser tóxica para os usuários. Disponível em: https://vejasp.abril.com.br/cidades/instagram-saude-mental-depressao-ansiedade/. Acessado em 07/10/2020.

Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio - Contínua (Pnad Contínua) de 2018. In: **Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil. Estudos e Pesquisas** • Informação Demográfica e Socioeconômica. n. 41. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acessado em 03 de agosto de 2020.

Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. **PNAD Contínua, 2019**. Mercado de Trabalho Brasileiro. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/8ff41004968ad36306430c82eece3173.pdf. Acessado em 24 de julho de 2020.

Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios: síntese de indicadores 2014. IBGE, Coordenação deTrabalho e Rendimento. - Rio de Janeiro: IBGE, 2015. 102 p. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv94935.pdf. Acessado em 23 de junho de 2020.

Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros : TIC domicílios 2018 = Survey on the use of information and communication technologies in

brazilian households : ICT households 2018 [livro eletrônico] / Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR, [editor]. -- São Paulo : **Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2019.**

PINTO, Walber. Depois de avanços históricos, políticas afirmativas para negros correm riscos. **CUT/Notícias**. 20 Novembro, 2018. Disponível em: https://www.cut.org.br/noticias/depois-de-avancos-historicos-politicas-afirmativas-para-negros-correm-riscos-b998. Acessado em: 27 de julho de 2020.

Pretos ou pardos estão mais escolarizados, mas desigualdade em relação aos brancos permanece. **Agência IBGE Notícias**, 13 de novembro de 2019. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/25989-pretos-ou-pardos-estao-mais-escolarizados-mas-desigualdade-em-relacao-aos-brancos-permanece

Racial discrimination and emerging digital technologies: a human rights analysis. **Human Rights Council, 2020**. Disponível em: https://www.ohchr.org/EN/Issues/Racism/SRRacism/Pages/Info-Technologies-And-Racial-Equality.aspx. Acessado em 03 de agosto de 2020.

REPÓRTER BRASIL. **EBC**, Março, 2019. No Maranhão, polícia investiga escola que não matriculou menino negro. Disponível em: https://tvbrasil.ebc.com.br/reporter-brasil/2019/03/no-maranhao-policia-investiga-escola-que-nao-matriculou-menino-negro. Acesso em 13/05/2020.

RESULTADOS TSE- 2020. Disponível em: https://resultados.tse.jus.br/oficial/#/eleicao;e=e426;uf=ma;mu=07633/resultados. Acessado em 23 de novembro de 2020.

RIGHETTI, S.; GAMBA, E.; BOTTALLO, A. 22/ novembro de 2020. Só 1 em cada 4 matriculados em programas de mestrado e de doutorado no Brasil é negro. In: **Folha de São Paulo/Uol.** Acessado em: 23 de novembro de 2020.

SINIS, 2018. Disponível em: http://www.snis.gov.br/painel-informacoes-saneamento-brasil/web/painel-setor-saneamento. Acessado em 28 de julho de 2020.

SOLON, Olivia. Facebook ignored racial bias research, employees say. **NBC News**. 23 de julho de 2020. Disponível em: https://www.nbcnews.com/tech/tech-news/facebook-management-ignored-internal-research-showing-racial-bias-current-former-n1234746. Acessado em 03 de agosto de 2020.

YIN, Leon; SANKIN, Aaron. Google Ad Portal Equated "Black Girls" with Porn. **TheMakup**. 23 de julho de 2020. https://themarkup.org/google-the-giant/2020/07/23/google-advertising-keywords-black-girls.

APÊNDICES

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO EXPERIMENTAL PARA APROXIMAÇÃO E MAPEAMENTO DE PERFIS 1

Questionário exploratório espaços urbanos
Cidade de aplicação:
Data:

1. Quais dispositivos você mais utiliza para o acesso a internet ?
( ) Tablet
( ) Smartphone
( ) Computador

2. Você costuma acessar redes sociais?
( ) Sim
( ) Não

3. Quantos dias por semana você acessa redes sociais?
( ) Todos os dias
( ) 1 ou 2 dias
( ) 3 ou 4 dias
( ) 5 ou mais dias

4. Em média, quanto tempo por dia você gasta acessando redes sociais?
( ) Até 1 hora
( ) Até 2 horas
( ) Até 5 horas
( ) Até 8 horas
( ) Acima de 8 horas
( ) Passo o dia todo conectado

5. De quantas redes sociais você faz parte? (Pode ser marcada mais de uma alternativa)
( ) Facebook
( ) Twitter
( ) Instagram
( ) Linkedin
( ) WhatsApp

6. E qual rede social mais acessa?
( ) Facebook

( ) Whatsapp
( ) Instagram
( ) Twitter
( ) Linkedin

7. De onde você acessa as redes sociais? (Pode ser marcada mais de uma alternativa)
( ) Casa
( ) *Lan house*
( ) Aparelhos móveis
( ) Trabalho
( ) Nas redes de wi-fi pela cidade

8. Na sua opinião, qual a maior vantagem de ter um perfil em uma rede social?
( ) Troca de informações fácil e rápida
( ) Acompanhamento de atualizações
( ) Ler notícias
( ) Divulgar informações próprias

9. O que você mais costuma postar em redes sociais?
( ) Fotos
( ) Texto
( ) Videos
( ) Músicas
( ) _____

10. O que você costuma fazer nas postagens das redes sociais?
( ) Curte
( ) Comenta
( ) Compartilha

11. Qual a sua idade? _____

12. Qual o seu sexo? _____

13. Qual bairro você mora? _____

14. Perfil nas Redes Sociais (caso queira): _____

14. Qual sua renda familiar?

( ) 1 Salário mínimo

( ) 2 a 3 Salários mínimos

( ) 3 a 4 Salários mínimos

( ) 5 a 6 Salários mínimos

Outros: _____

15. Qual a sua escolaridade?
( ) Ensino superior

( ) Ensino médio completo
( ) Ensino médio incompleto
( ) Ensino fundamental completo
( ) Ensino fundamental cursando

APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO EXPERIMENTAL EXPLORATÓRIO 2

Questionário
Local de aplicação:
Data:

1) Você costuma consumir com frequência?
( ) Sim ( ) Não

2) Justifique sua opção (Pode assinalar mais de uma opção)

a) Gosto de andar na moda
b) Gosto muito de comprar
c) Compro coisas que não preciso
d) Não tenho paciência para fazer compras
e) Não tenho dinheiro
f) Compro apenas o necessário
g) Gosto muito de roupas de marcas
h) Compro o que preciso, não ligo para marcas

3) O que te leva a consumir? (Pode marcar mais que uma opção)
a) A publicidade na televisão
b) A publicidade em outras mídias. Quais _____
c) Gostar de andar sempre na moda
d) Gostar de fazer compras
e) Gostar de produtos de marca
f) A influência/pressão do grupo de amigos na escola
g) O desejo de entrar num grupo de amigos
h) A publicidade nas redes sociais
i) O receio de começar a ser discriminado no grupo de amigos
j) Não considero o consumo importante
l) Outras causas (quais?)

4) Os produtos que você consome geralmente fazem referência a quê? (Pode marcar mais de uma opção)
a) Costumo usar produtos que falem de corpos sarados/fitness
b) Prefiro produtos que falem de corpos naturais
c) Gosto de produtos que remetam a viagens
d) Gosto de produtos que remetam a família e amigos
e) Gosto de produtos alegres, coloridos
f) Gosto de comprar produtos que me permitam ousar, sair da zona do comum. Exemplifique
_____
g) Busco no consumo um modo de realizar sonhos. Pode exemplificar?
_____

5) **Qual a sua relação com o uso de marcas?** (Pode marcar mais de uma opção)
a) Gosto de me sentir na moda
b) Me sinto reconhecido pelo meu grupo
c) Sinto que posso fazer parte de diferentes grupos.
d) Me sinto valorizado nos lugares que visito quando estou com roupa de marca

e) Usar roupa de marca me diferencia dos meus colegas
f) Gosto de ficar parecido com artistas de TV
g) Me sinto atrativo
h) Me sinto mais confiante e com melhor auto-estima
i) Me inspiro nos Youtubers que acompanho nas redes sociais

6) O que significa consumir para você? (Pode marcar mais de uma opção)
a) Me sentir reconhecido pelo meu grupo
b) Posso me diferenciar dos grupos que faço parte
c) Uso o meu consumo como uma forma de provocação. Exemplifique:
_____
d) Consumo determinadas marcas para manter contato com outras pessoas
e) Consumo para chamar atenção
f)Sinto que posso fazer parte de outras classes sociais
g) Me sinto confiante e posso realizar desejos. Quais
_____
h) Posso expor sensibilidades.
Quais_____
d) Me sinto feliz em poder comprar
e) Consumir para mim é um lazer
f) Outros:
_____

7) Que tipos de grupos são importantes para você? Quais você gosta (ria) de fazer parte?
_____

8)Você considera o acesso que tem às tecnologias bom?
( ) Sim ( ) Não. Em caso de não, qual (is) motivos te impedem de ter um bom acesso às tecnologias?
_____

9) Tem dificuldades no manejo de algum aparelho tecnológico? Se sim, qual?

10) Você se sente representado por algum meio de comunicação? Qual? Por qual motivo?

11) Quais assuntos você acha que poderiam ser abordados nos meios de comunicação em relação aos jovens?

12) Como você define cidadania? Algum meio de comunicação ou programa te ajudam a pensar sobre? Qual?

13) Como a mídia faz parte do seu dia a dia? Qual (is) meios de comunicação mais utilizados por você?

APÊNDICE C - TERCEIRO MOVIMENTO EXPLORATÓRIO – VISITA E OBSERVAÇÃO NAS ESCOLAS

Idade:
Bairro:
Endereço do perfil nas redes sociais (caso queira):
Contato:
Nome na pesquisa:

1. Cenários dos bairros

- Características do bairro, da região, espacialidades identificadas
- Sujeitos que habitam o bairro: comportamento, características, interação, contatos com as tecnologias

2. Comportamento dos sujeitos observados

- Corporalidades
- Movimentos performáticos
- Utilização de dispositivos tecnológicos (celular, tablet, kindle)
- Ocupação de espaços
- Movimentações

3. Interação, sociabilidade, diálogos

- Conversas entre os jovens (sorrisos, toques, negações, cochichos)
- Conversas entre os jovens e a pesquisadora (movimentos de aproximação, de afastamento em relação ao diálogo, confrontações, afirmações)

4. Participação no diálogo

- Participação através de exposição de ideias
- Formas corporais afirmativas e negativas frente ao que é dialogado
- Resistências
- Aberturas

5. Competências comunicacionais

- Expressão de vozes
- Apropriação de dispositivos de comunicação
- Competências e contato com as mídias (o que considera mídia; o contato diário e cotidiano com as mídias)
- Valores (respeito, autonomia, liberdade, solidariedade)

6. Marcas de mediações

- Papel da escola, família, religião
- Contato com os amigos
- Contato com os meios de comunicação
- Contatos com redes sociais digitais

Roteiro semi-estruturado de conversa – Proposta de aproximação

Cuidados metodológicos: Linguagem simples, acessível. Uso de palavras comuns, expressões cotidianas. Tentativa de diálogo mais natural, sem uma estruturação rígida e sem a ideia de se aproximar de uma entrevista.

1. Vivências no bairro

- Você vive nesse bairro há muito tempo?
- O que mais gosta no bairro? O que mudaria?
- Que tipos de atividades você realiza no bairro (escola, participação em igreja, associação de moradores)?

2. Contato com os meios de comunicação

- Você costuma ler ou assistir a jornais?
- Se sim, que tipos de assuntos mais te chamam a atenção nesses meios de comunicação?
- Se pudesse produzir algum jornal, quais assuntos abordaria? Eles teriam relação com a juventude? Por quê?

- Você costuma falar com os seus amigos sobre o que viu/ouviu/ leu nos meios de comunicação? Por quê?

- Você se sente representado por algum meio de comunicação? Por quê?

3. Contato com dispositivos tecnológicos

- Você gosta de tecnologia? Que aparelhos mais utiliza no cotidiano (celular, tablet, leitor de livros)?

- Sente ou já sentiu dificuldades em manusear aparelhos tecnológicos? Por quê? Quais?

- Já se sentiu excluído ou incluído por possuir determinado aparelho tecnológico? Pode me falar um pouco mais sobre como foi a experiência?

4. Uso de redes sociais

- Você tem perfis em redes sociais? Quais?

- O que mais costuma fazer nas redes (postar fotos, curtir, comentar, compartilhar publicações)?

- Já se sentiu insegurx ao usar alguma rede social? Qual? Por quê?

- O que você costuma fazer nas redes sociais tem relação ao que os seus amigos fazem?

- O que você leva em consideração ao seguir uma pessoa nas redes sociais?

- Você já usou as redes sociais para reclamar, denunciar algo que achou errado (algum acontecimento no bairro, algo sobre a sua cidade, sobre a sua escola)? Por que você usou esse canal?

- Você acha que as redes sociais são bons instrumentos para falar sobre esses problemas cotidianos?

- Os grupos que você faz parte utilizam muito as redes sociais? Vocês costumam conversar sobre publicações que veem na internet? Que tipos de publicações mais te chamam a atenção? Por quê?

APÊNDICE D – ROTEIRO DE ENTREVISTA FASE SISTEMÁTICA

Nome: (Prefere usar seu nome ou usar um nome fictício para preservar sua identidade?)
Idade:
Profissão/Ocupação:

Desde quando você utiliza o Instagram? Antes dele, você utilizava outras redes sociais? Quais?

Por que você usa o Instagram? O que mais costuma postar?

Você costuma publicar no Instagram assuntos sobre questões raciais, machismo, exclusão, segregação?

Você considera que as pessoas se envolvem nesse tipo de publicação? Por quê?

Você acredita que algumas pessoas se espelham em você? Acha que elas te acompanham no Instagram quando debate tais questões?

Você percebe que no Instagram algumas causas importantes podem ser visibilizadas? Por quê?

Que tipos de foto você mais posta no Instagram?

Como é feita a escolha das fotos que você posta no Instagram?

O que você tenta passar com essas fotos? Você tenta passar alguma mensagem? Qual (is)?

As fotos que você posta, vem acompanhadas de legendas?

O que você costuma escrever nas legendas? Por quê?

Você considera o Instagram uma rede importante para postar fotos? Por quê?

Você sente liberdade para postar o que quiser no Instagram? Por quê? Toma cuidado com algum tipo de publicação em específico?

Antes do Instagram, você costumava postar fotos em outra rede social?

Como foi o seu processo de transição e quais os significados que ele teve pra ti?

Quando você começou a alisar o cabelo? Você fez ou alguém da sua família? Quem?

Como era a tua autoestima antes e como você considera que ela é agora, após a transição capilar?

Para você, é um processo tranquilo falar sobre autoestima e aceitação?

Por que você acha que esses assuntos são importantes de serem debatidos?

Alguém te apoiou de alguma forma no momento que você ainda não se aceitava bem?

Participou de algum grupo na internet para isso, como existem muitos hoje?

Você acha que hoje saímos de uma ditadura que era um padrão de beleza ser loira, clara, padrão totalmente europeu, para um padrão do cacho perfeito super definido?

Você acha que muitas meninas se sentem representadas por isso? Ou você acha que não? Que há um movimento que contrapõe isso?

Você costuma fazer mudanças no cabelo com frequência? O que essas mudanças significam para você?

Existem muitas famílias de pessoas negras que são preconceituosas, concorda?

Como na sua família são abordados temas sobre questões raciais, segregação e exclusão? Vocês costumam falar sobre isso com frequência?

E no teu círculo de amizade ou relacionamento amoroso, você costuma falar sobre essas questões? Como você percebe o envolvimento dos seus amigos sobre essas temáticas?

Você já sofreu racismo? Como você identificou?

Você acha que a mulher negra é muito sexualizada? Por quê?

Como você lida com isso? Você acha que quando usa determinado penteado é mais sexualizada? Por quê?

Como você observa, de uma maneira geral, a representação que a mídia faz sobre mulheres negras?

Como é ser mulher negra no Maranhão?

Quais os estereótipos que você ainda percebe que são usados para se referir a mulher negra?

Como o autocuidado faz parte do teu cotidiano? Ele é importante, na tua opinião?

APÊNDICE E – ROTEIRO DE ENTREVISTAS MULHERES DE BARCELONA

SESSÃO I. História de vida

- Queria que você começasse me falando um pouco de ti, de tua vida. Quem é fulana de tal. Pode começar do ponto que queira, a partir das recordações que considere mais importantes.

SESSÃO II. A migração

• Por que e quando você decidiu migrar?
• Como foi teu processo migratório?
• Quantos anos tinha?
• Como foi a viagem até Barcelona?
• Qual foi a primeira impressão ao chegar aqui?
• Como foi teu primeiro trabalho aqui? (ou primeiro contato com a Universidade)
• Qual foi a primeira moradia, onde estava situada
• Amizades, professores, companheiros de trabalho

SESSÃO III. Ser mulher negra

• Como é ser mulher negra?
• Diferenças e semelhanças em ser mulher negra na Espanha e Brasil
• Quais as principais dificuldades você enfrentou por ser negra aqui?
• Em quais estratégias se apoiou para superar essas dificuldades?
• Na sua família, costumam falar sobre questões raciais?

SESSÃO IV. Coletivo

• De onde partiu a ideia de criar o coletivo?
• Como você traduz sua relação com o coletivo?
• Qual a importância do coletivo no teu processo de fortalecimento?

SESSÃO V. Autocuidado

• Qual a sua relação com o teu corpo?
• De que modo o autocuidado faz parte do teu cotidiano?
• O que o autocuidado significa para você?
• O que significa o autocuidado para você?
• Como você tem acesso a conhecimentos sobre cabelo, corpo?
• Como você faz para disseminar esses conhecimentos?

APÊNDICE F – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

UNISINOS

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
ESCOLA DA INDÚSTRIA CRIATIVA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

Você está sendo convidada a participar como voluntária na pesquisa "Narrativas de mulheres negras do Maranhão no Instagram e cidadania comunicativa", desenvolvido pela Professora da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e doutoranda pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) Leila Lima de Sousa.

Esta pesquisa investiga como as mulheres negras utilizam o Instagram na produção de cidadania comunicativa construindo espaços de protagonismo, questionando estereótipos, o preconceito racial e as opressões que vivenciam cotidianamente. Os benefícios desta pesquisa podem auxiliar na desconstrução de preconceitos raciais compreendendo o papel determinante da educação neste processo. Também na compreensão da necessidade do protagonismo de pessoas negras em todos os espaços possíveis.

As etapas desta pesquisa são duas: **1.** participação em entrevistas a respeito do tema e **2.** autorização para que a pesquisadora possa observar seus usos do Instagram cedendo também direitos de imagem sobre fotografias compartilhadas nesta rede social para que possam ser usadas no texto da tese e, em outros textos acadêmicos.

Os riscos envolvidos com sua participação são mínimos. Uma vez que o que o conteúdo a ser utilizado na tese foi/é publicado pelas participantes na rede social Instagram e compartilhado com seu público.

As informações fornecidas durante as entrevistas são cedidas de forma espontânea.

Os dados serão mantidos em local seguro e a divulgação de resultados, seja ela feita em revistas científicas, congressos acadêmicos ou em Mídias como televisão, rádio, jornal, internet, será realizada de forma a não identificar as voluntárias, caso assim prefira.

Você poderá desistir de participar a qualquer momento, e você poderá retirar seu consentimento sem que isso lhe traga qualquer prejuízo ou penalidade.

Você ficará com uma cópia deste Termo e toda a dúvida que você tiver a respeito desta pesquisa, poderá perguntar diretamente para a pesquisadora responsável: Leila Lima de Sousa, no endereço Avenida Unisinos, 950. Escola da Indústria Criativa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação - PPGCC – D01 200 (2º andar), bairro São João Batista, São Leopoldo – RS, Brasil, CEP 93022-750/ PROCESSOCOM, ou pelo telefone/Whatsapp: +55 (86) 9 8846-3058, ou ainda pelo perfil no Instagram (https://www.instagram.com/leilalsousa).

Marque com um X na opção que prefira sobre como seus dados devem aparecer:

( ) Autorizo o uso do meu nome e das minhas fotos do Instagram no texto da tese, sem a necessidade de borrar ou de qualquer outra edição.

( ) Prefiro que seja usado um nome fictício para preservar minha identidade e que meu rosto ou qualquer identificação sejam borrados nas fotos que aparecerão no texto da tese.

Eu, _____, declaro que compreendi os objetivos desta pesquisa, como ela será realizada, os riscos e benefícios envolvidos e concordo em participar voluntariamente do Projeto de Pesquisa "Narrativas de mulheres negras do Maranhão no Instagram e cidadania comunicativa",

Local e data _____, _____ de _____ de _____

_____ _____

Leila Lima de Sousa

Assinatura da participante