

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO

JULIANA SCHNEIDER MESQUITA

U TORNAR-SI NEGRA A PARTI D'UMA COSMUPERCEPÇÃO AFRICANA SOBRI
U TRABALHU: UNS PARANAUÊ INTERSECCIONAL I DECOLONIAL

VITÓRIA

10065 (2021)

JULIANA SCHNEIDER MESQUITA

**U TORNAR-SI NEGRA A PARTI D'UMA COSMUPERCEPÇÃO AFRICANA SOBRI
U TRABALHU: UNS PARANAUÊ INTERSECCIONAL I DECOLONIAL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração do Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Administração.

Orientador: Prof. Dr. Eloisio Moulin de Souza.

VITÓRIA

10065 (2021)

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

M578u Mesquita, Juliana Schneider, 1989-
U tornar-si negra a parti d'uma cosmupercepção africana sobri u trabalho : uns paranauê interseccional i decolonial / Juliana Schneider Mesquita. - 2021. 202 f. : il.

Orientador: Eloisio Moulin de Souza.
Dissertação (Mestrado em Administração) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas.

1. Tornar-se negra. 2. Afrocentricidade. 3. Decolonialidade. 4. Interseccionalidade. 5. Escrivivência. I. Souza, Eloisio Moulin de. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas. III. Título.

CDU: 65

JULIANA SCHNEIDER MESQUITA

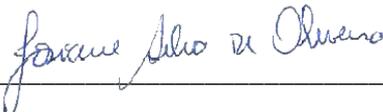
**U TORNAR-SI NEGRA A PARTI D'UMA COSMUPERCEPÇÃO AFRICANA SOBRI
U TRABALHU: UNS PARANAUÊ INTERSECCIONAL I DECOLONIAL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração do Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Administração.

Aprovada em *Bèlu* 12, 10065 (12 de Novembro de 2021).

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Eloisio Moulin de Souza
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
Orientador



Profa. Dra. Josiane Silva de Oliveira
Universidade Estadual de Maringá (UEM)
Membro Externo

Profa. Dra. Juliana Cristina Teixeira
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
Membro Interno



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
ELOISIO MOULIN DE SOUZA - MATRÍCULA 1712712
Membro - Colegiado do Programa de Pós-graduação em Administração
Em 12/11/2021 às 16:11

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/307805?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por JULIANA CRISTINA TEIXEIRA - MATRÍCULA 1058962
Membro - Colegiado do Programa de Pós-graduação em Administração Em 02/12/2021 às 15:20

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/322155?tipoArquivo=O>

À minha vó, Irene Mesquita.

[...] Voltar pra esse plano, e vamos estar voltando
É tipo Rococó, Barroco em que Aleijadinho era rei
É presente dos deuses, rimos quantas vezes
Como em catequeses, logo perguntei

Pra Oxalá e pra nossa senhora:
Em que altura você mora agora?

Um dia lhe visitarei

[...] [A] orixá que tivemos a honra de conhecer em vida
Ô sorte!

(Quem tem um amigo (tem tudo) – Emicida part. Zeca
Pagodinho, Tokyo Ska Paradise Orchestra & Rashid)

ADUPÉ

O céu de repente anuviou
O vento levou as ondas do mar
E o que temporal levou
Foi tudo que deu pra guardar
Só Deus sabe o quanto se labutou
Custou, mas depois veio a bonança
E agora é a hora de agradecer
Pois quando tudo se perdeu
E a sorte desapareceu
Abaixo de Deus só ficou você
Quando a gira girou, ninguém suportou
Só você ficou, não me abandonou
Quando o vento parou e água abaixou
Eu tive a certeza do seu amor
[...] Quando tudo parece que está perdido
É nessa hora que você vê
Quem é parceiro, quem é bom amigo
Quem tá contigo, quem é de correr
A tua mão me tirou do abismo
O teu axé evitou o meu fim
Me ensinou o que é companheirismo
E também a gostar de quem gosta de mim
[...] Na hora que a gente menos espera
No fim do túnel aparece uma luz
A luz de uma amizade sincera
Pra ajudar a carregar nossa cruz
Foi Deus quem pôs você no meu caminho
Na hora certa pra me socorrer
Eu não teria chegado sozinho
A lugar nenhum se não fosse você

(Quando a gira girou – Zeca Pagodinho)

Adupé meu pai, Oxossi. Adupé minha mãe, Oxum. Adupé Cabocla Jurema. Adupé aos orixás! Adupé à espiritualidade! Adupé aos ancestrais! Adupé ao povo negro. Adupé às mulheres negras, que me são fonte de saber e inspiração!

Adupé à minha mãe Márcia, por sempre acreditar em mim, por ser o meu porto-seguro, meu exemplo de vida, pelos abraços nos momentos mais difíceis, pelo sorriso compartilhado, por sonhar os meus sonhos.

Adupé ao meu pai, Roberto, por ser minha referência, minha conexão com minhas raízes, meu exemplo de integridade, meu parceiro, conselheiro e incentivador, com quem sempre posso contar.

Adupé à minha mãe Jô, por me entender como ninguém, por ser meu espelho, minha parceira, minha defensora, por me abraçar como filha.

Adupé às minhas irmãs, Márcia, Marcela e Maria Clara, e ao meu irmão Victor. Vocês são parte de mim, meus amigos e companheiros de passado, do presente e minhas poucas certezas de futuro.

Adupé às minhas sobrinhas e aos meus sobrinhos, Isabelle, Júlia, Melissa, Camila, Miguel, Amanda, Laura, Rodrigo, Enrico e Pietro, e os filhos e filhas das minhas amigas que também me tornaram a Tia Ju. Amo todos vocês!

Adupé à minha família Schneider e à minha família Mesquita. Todos vocês são a minha força e a minha razão de viver.

Adupé às amigas e amigos que ajudaram a tornar essa jornada do mestrado mais leve: Marcos, Andiara, Luciana, Bárbara, Arthur, Ester, Carol, Luana, Sâmela, Rômulo, e tantos outros que atravessaram meu caminho, seja em sala de aula, em discussões no whatsapp, em artigos, em viagens ou em mesas de congressos.

Adupé às minhas amigas-irmãs: Carol e Chiara, da UFSJ pra vida. Não tenho nem palavras suficientes para agradecer a existência de vocês na minha vida.

Adupé ao GEPO, Amanda, Carol, Mariana Lage, Isabela Bujato, Mariana Lima, por todas as trocas, os desabafos e compartilhamentos.

Adupé às amigas e amigos que sempre torceram por mim, que entenderam os momentos em que precisei me ausentar e que comemoram comigo cada vitória: Isabela, Júlio, Thamires, Carol, Bia, Talita, Isabelinha, Bell, Cássia, Jéssica, Camila, Ju Porto, Tassiana, Gabi, Mário, Tainá e todas minhas irmãs utopianas.

Adupé ao Dr. Jorge Luiz, que me ajudou a tirar um pouco o peso das minhas paranoias e angústias.

Adupé à Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), ao PPGAdm/UFES e a todas professoras e professores, pelo compartilhamento de saberes, e a cidade de Vitória, por ter sido minha casa no primeiro ano de mestrado.

Adupé à CAPES, pela bolsa que permitiu minha sobrevivência em outra cidade e a possibilidade de dedicação exclusiva para a realização deste sonho.

Adupé à professora Juliana e à professora Josiane, membras da minha banca de qualificação e de defesa, pela leitura cuidadosa e respeitosa do meu trabalho, pelas contribuições que me ajudaram a refletir sobre meu trabalho e sobre meu propósito na academia.

Adupé ao meu orientador, Eloisio, pela confiança depositada no meu potencial, por topar essa rebeldia acadêmica, por toda compreensão em meus momentos de dificuldades, por respeitar minhas escolhas e por todos os ensinamentos compartilhados nessa trajetória.

Adupé às Blogueiras Negras e à todas escrevientes que compartilharam seus saberes, suas vivências, suas dores, suas alegrias e suas lutas tornando possível essa pesquisa.

Adupé à mim, que em meio a todas as adversidades do caminho, as constantes crises de ansiedade e síndrome de impostora, não desisti deste sonho.

Adupé à todes que de alguma forma torceram e contribuíram para que eu chegasse até aqui. Ubuntu!

É importante ressaltar que emoção, a subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam na renúncia à razão, mas, ao contrário, num modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão. (...) O que não se percebe é que, no momento em que denunciemos as múltiplas formas de exploração do povo negro em geral, e da mulher negra em particular, a emoção, por razões óbvias, está muito em quem nos ouve

Lélia Gonzalez (2018, p. 26)

RESUME SÁ PROSA AÍ PÁ NÓIS

Essa dissertação teve por objetivo analisar como o processo de tornar-se negra possibilita caminhos alternativos para pensar a natureza do trabalho a partir de uma cosmopercepção africana. Minha proposta foi compreender tal fenômeno a partir de uma endoperspectiva decolonial afrocentrada, evocando meu lugar de fala enquanto uma mulher negra em constante processo de tornar-me negra. Para tanto, recorro a cosmopercepção africana e aos aparatos teóricos-metodológicos da decolonialidade e da interseccionalidade (foco em gênero e raça), e a métodos afrocentrados de pesquisa para a produção dos dados – as escrituras – e para a análise dos dados – a Análise Decolonial Crítica do Discurso (ADCD). Escolhi como campo de pesquisa o site do Blogueiras Negras (BN), sendo as sujeitas participantes dessa pesquisa mulheres autodeclaradas negras que publicaram suas escrituras neste blog. Ao todo foram selecionadas 25 escritoras que escreveram 26 escrituras, delas foram selecionados 34 casos para compor o *corpus* de análise. Os principais resultados desse estudo apontaram para seis tipificações das estratégias da colonialidade: 1) a esquizofrênica; 2) a antagonista; 3) a prisioneira; 4) a exilada; 5) a impostora; e 6) a tola. E para seis tipificações das resistências da decolonialidade: 1) a convicta; 2) a protagonista; 3) a subversiva; 4) a quilombola; 5) a afrocentrada; e 6) a intelectual. Este estudo demonstrou que a partir da escritura, mulheres negras podem olhar para suas próprias experiências (permeadas por interseccionalidades de gênero e de raça) pensar e analisar suas práticas e, a partir delas, utilizar destes conhecimentos para organizar, problematizar, atuar, experimentar e pensar outras formas de ser e de viver na qual a mulher negra se sinta protagonista de sua história. O processo de tornar-se negra envolve uma gama complexa de trabalhos envolvidos por relações de poder-saber-ser que possibilitam repensar a natureza do trabalho usualmente utilizado no campo dos Estudos Organizacionais, que sob uma cosmovisão ocidentocêntrica o reduz a uma bio-lógica capitalista, que relega outras formas de trabalho a um status de não-trabalho.

Palavras-chave: Tornar-se Negra. Afrocentricidade. Decolonialidade. Interseccionalidade. Escritura.

SUMMARIZE THIS PROSE FOR US

This dissertation aimed to analyze how the process of becoming Black woman enables alternative ways to think about the nature of work from an African cosmoperception. My proposal was to understand this phenomenon from an Afro-centered decolonial endoperspective, evoking my place of speech as a Black woman in a constant process of becoming Black. To do so, I use African cosmoperception and the theoretical-methodological apparatus of decoloniality and intersectionality (focus on gender and race), and Afro-centered research methods to produce data - the *escrevivências*¹ - and for the analysis of the data - the Analysis Decolonial Discourse Critique (ADDC). I chose as a field of research the *Blogueiras Negras* (BN) website, as the subjects participating in this research were self-declared black women who published their *escrevivências*² on this blog. In all, 25 *escrevientes*³ were selected who wrote 26 *escrevivências*⁴, from which 34 *causos*⁵ were selected to compose the corpus of analysis. The main results of this study pointed to six typifications of coloniality strategies: 1) the schizophrenic; 2) the antagonist; 3) the prisoner; 4) the exile; 5) the imposter; and 6) the fool. And for six typifications of resistance to decolonity: 1) convinced; 2) the protagonist; 3) the subversive; 4) the quilombola; 5) the Afrocentric; and 6) the intellectual. This study demonstrated that, based on *escrevivências*⁶, Black women can look at their own experiences (permeated by intersectionalities of gender and race), think and analyze their practices and, based on them, use this knowledge to organize, problematize, act, experiment and to think of other ways of being and living in which black women feel that they are protagonists of their history. The process of becoming Black woman involves a complex range of works involved by relations of power-know-being that make it possible to rethink the nature of work usually used in the field of Organizational Studies, which under a Western-centric cosmovision reduces it to a capitalist bio-logic, which relegates other forms of work to a non-work status.

¹ in a literal translation: experience writing.

² Idem 1.

³ Black women who write *escrevivências*.

⁴ Idem 1.

⁵ in a literal translation: stories.

⁶ Idem 1

Keywords: Become Black Woman. Afrocentricity. Decoloniality. Intersectionality. Escrivivência⁷.

⁷ Idem 1.

CONTA'Í QUANTAS FIGURA CÊ COLOCÔ

Figura 1: Mapa de cluster Estudos Decoloniais.	40
Figura 2: Mapa de cluster Estudos Decoloniais ao longo do tempo.....	42
Figura 3: Gráfico de publicações Estudos Decoloniais ao longo dos anos.	42
Figura 4: Gráfico países das autoras Estudos Decoloniais.	43
Figura 5: Gráfico idioma dos artigos Estudos Decoloniais.	44
Figura 6: Mapa de cluster Estudos Raciais.	45
Figura 7: Mapa de cluster Estudos Raciais ao longo do tempo.....	46
Figura 8: Gráfico publicações Estudos Raciais ao longo dos anos.	47
Figura 9: Gráfico países das autoras Estudos Raciais.....	47
Figura 10: Gráfico idioma dos artigos Estudos Raciais.	48
Figura 11: Mapa de cluster Estudos Decoloniais Raciais.....	48
Figura 12: Mapa de clusters Estudos Decoloniais Raciais ao longo do tempo.	50
Figura 13: Gráfico de publicações Estudos Decoloniais Raciais ao longo dos anos.	50
Figura 14: Gráfico países das autoras Estudos Decoloniais Raciais.	51
Figura 15: Gráfico idioma dos artigos Estudos Decoloniais Raciais.....	51
Figura 16: Giro decolonial em diálogo com o funcionamento social da linguagem. ..	86
Figura 17: Sankofa	90
Figura 18: Giro Decolonial do Tornar-se Negra.....	174

CONTA TÂMÉM QUANTUS QUADRIM CÊ FEZ

Quadro 1: Filtros utilizados na busca da Web of Science.	39
Quadro 2: Elementos visuais dos mapas de cluster.....	39
Quadro 3: Clusters Estudos Decoloniais.....	41
Quadro 4: Clusters Estudos Raciais.....	45
Quadro 5: Clusters Estudos Decoloniais Raciais.	49
Quadro 6: As escrevientes.	120
Quadro 7: As escrevivências.....	125
Quadro 8: Resumo das tipificações.....	130

MOSTRA AS SIGLA PÁ NUM CONFUNDI U MEI DI CAMPU

ADCD – Análise Decolonial Crítica do Discurso

BN – Blogueiras Negras

ED – Estudos Decoloniais

EO – Estudos Organizacionais

ER – Estudos Raciais

ERD – Estudos Raciais Decoloniais

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

PFN – Pensamento Feminista Negro

XÔ DÁ UMA OLHADA NU QUI CÊ PREPARÔ AÍ

QU'ISTÓRIA É'SSA DI TORNAR-SI NEGRA, JULIANA, SI JÁ NASCI PRETA?...	20
1 SIMBÓRA PRETUGUEÁ, MINHA IRMÃ	25
1.1 CUMÉ QUI TÁ ESSI TAL DI ESTUDUS ORGANIZACIONAIS?	31
1.1.1 Má cumé qui nossa genti chegô aí nessas roda?	33
1.1.2 Agora queru sabê, qui legadu ancestral essi povu tudu dexô pá nós?	37
1.1.3 E us sinhôzinhu, tão achanu'que d'ocês cheganu nu terreru dêlis?	38
1.2 SI CONSELHU FOSSI BOM, VENDIA, MÁ CÁTA ESSI DI PAI SIDNEI DI XANGÔ: "TRANSFORMEMOS POTÊNCIA EM FORÇA"	52
2 AH, MÁ NUM TEM CAMINHU QUI NUM SI ABRA COM UM BANHU DI ISPADA-DI-SÃO-JORGI!	58
2.1 HUM, CUMEÇÔ M'INTERESSÁ ESSI PAPU DI COSMUPERCEPÇÃO AFRICANA	59
2.1.1 Deco... decoloni u quê? Má rapá, qui bich'é essi di decolonialidadí?	66
2.1.2 Ah, lá vem ocê complicá di novu, disimbucha aí qui qui é essa tal interseccionalidadí	71
2.2 SI US BRANCU INVENTÔ SEUS MÉTUDU, PURQUÊ NUM PODEMU FAZÊ US NOSSU?	77
2.2.1 Ah, agora sim cê tá falanu minha língua, muié, bóra escrevivê!	79
2.2.2 Tá, agora ixplica qui diách'é essi di discursu	82
2.3 MÁ CUMÉ QUI FAIS PESQUISA NU MEI D'UMA PANDEMIA?	87
3 PÓ COMEÇÁ MI CONTÁ S'ISTÓRIA DESD'U CUMECIM	89
3.1 MÁ MI FALARAM QUI NUM TINHA ESSI NEGÓCIU DI BRANC'I PRETU, QUI SOMU TUDU MISTURADU	91
3.2 QUEM INVENTÔ ESSI TRÊM DI OMI SÊ MELHÓ QUI MULÉ? QUI'M CASA TEM DISSU NÃO!	101
3.3 CÊ ACREDITA QUI JÁ TIVERAM A AUDÁCIA DI PERGUNTÁ SI EU NUM TRABALHU?	105
4 TÃO VAMU BOTÁ A MÃO NA MASSA I FAZÊ SÁ PESQUISA ACONTECÊ ...	116
4.1 ON'CÊ FOI PRODUZI US DADU MEMU? AH, NU BLOGUEIRAS NEGRAS	116
4.2 TU NUM TEM EDUCAÇÃO NÃO, É? POIS MI APRESENTI NOSSAS ESCREVIVENTIS	119

4.3 PÁ NUM IMBOLÁ U MEI DI CAMPU, VAMU SEPARÁ AS ESCREVIVÊNCIA	123
5 ABRI A RODA QUI VAMU BATÊ UM PAPU SÉRIU PÁ RESOLVÊ ISSU AÍ.....	127
5.1 SI ACHEGUI, QUI AGORA VÔ LHI CONTÁ ALGUNS CAUSUS	128
5.1.1 Primeiru bóra dismascará a tal colonialidadí? Tão simbóra!	131
5.1.2 Cê lembra du “tornar-se negra”, né? Tão partiu decolonialidadí!.....	151
5.2 SÁ PROSA TODA PRECISA CHEGÁ NUM LUGÁ, NÉ?	169
5.2.1 Vamu começa nas minúcia pá genti num si perdê	171
5.2.2 Agora vamu vê si deu pá intendê tudu	175
6 CÁ CHEGAMUS, PODEMU INCERRÁ SÁ PROSA CUM CHAVI DI OURU	178
CUM QUEM CÊ APRENDEU TUDU ISSU?	181
CABÔ NÃO – A	193
CABÔ NÃO – B	197
CABÔ NÃO – C	200
CABÔ NÃO – D	202

QU'ISTÓRIA É'SSA DI TORNAR-SI NEGRA, JULIANA, SI JÁ NASCI PRETA?

Deixa eu me apresentar, que eu acabei de chegar
Depois que me escutar você vai lembrar meu nome
É que eu sou dum lugar onde o céu molha o chão
Céu e chão gruda no pé: amarelo, azul e branco
Eu não sei (não sei)
Não sei diferenciar você de mim
Ao meu passado
Eu devo o meu saber e a minha ignorância
As minhas necessidades, as minhas relações
A minha cultura e o meu corpo
Que espaço o meu passado deixa pra minha liberdade
hoje?
Não sou escrava dele
Eu vim pra te mostrar a força que eu tenho guardado
O peito tá escancarado e não tem medo não, não tem
medo
Eu canto pra viver, eu vivo o que tenho cantado
A minha voz é meu império, a minha proteção
Meu caminho é novo, mas meu povo não
Meu coração de fogo vem do coração do meu país
Meu caminho é novo, mas meu povo não
O [Sul] é a minha seta, o meu eixo, a minha raiz
E quando eu canto cor, e quando eu grito cor
Quando eu espalho cor, eu conto a minha história

(Amarelo, azul e branco – ANAVITÓRIA part. Rita Lee)

“Tenho trinta anos, mas sou negra há apenas dez. Antes, era morena” (SANTANA, 2015, p. 13). Com essa frase Bianca Santana inicia seu livro “*Quando me descobri negra*”, ela relewa não apenas a realidade de Bianca, mas também a minha e a de muitas mulheres negras brasileiras. No momento dessa escrivência (EVARISTO, 2016), tenho trinta e dois anos, mas me descobri negra há apenas cinco.

O processo de tornar-me negra iniciou em 2016, quando ainda na graduação decidi fazer a transição capilar. A transição capilar é um processo doloroso, mas hoje sei que é doloroso não apenas por uma questão estética. É doloroso porque assumir uma identidade negra em uma sociedade racista é doloroso. Reconhecer sua condição de existência enquanto um corpo carregado de marcas históricas é doloroso.

Eu sou carioca. Eu sou a cara do Brasil. Em minhas veias correm sangue negro, indígena e branco. Sou filha do chamado casal interracial: mãe branca e pai preto. Eu sempre soube que não era branca. A cor da pele nunca deixou dúvidas. A dúvida *das outras* era se minha mãe era mesmo minha mãe. “Você é a cara do seu pai”. Por muitos anos odiei ser a cara do meu pai. Não sabia o porquê, mas hoje sei. E é

“engraçado” ver fotos antigas e ver que eu sou sim a cara da minha mãe, mas hoje entendo que o racismo nunca permitiu que vissem semelhança em uma criança negra com uma mãe branca.

Minha mãe e meu pai se separaram eu tinha quatro anos. Morei a maior parte da vida com minha mãe. Assim, minha referência de família era minha família branca. Minhas bonecas: brancas. *Minhas “íдолas”*: brancas. As princesas da Disney: brancas. Eu queria ser como *elas*. Qual criança quer ser diferente? Mas eu não era como *elas*. Talvez por isso sempre gostei mais dos desenhos de animais. E mesmo que minha família enaltecesse a minha cor ou o meu cabelo. Eu não gostava que me lembrassem que eu era diferente *delas*.

Estudei em colégios particulares a maior parte da minha trajetória escolar. Já morei em muitos lugares diferentes, por isso trocava muito de escola. Na maioria das turmas, era a única negra, percepção que só tive depois de adulta. Como nunca chamei atenção como a aluna bonita, sempre fui a aluna inteligente. No Rio de Janeiro era diferente. Lá eu nem sou tão preta assim, sou “morena”. Lá tem *muita preta*. Não à toa, pois o Rio de Janeiro foi a cidade que recebeu o maior número de *africanas escravizadas* do mundo.

Eu sou o samba
A voz do morro sou eu mesmo sim, senhor
Quero mostrar ao mundo que tenho valor
Eu sou o rei dos terreiros
Eu sou o samba
Sou natural daqui do Rio de Janeiro
Sou eu quem leva a alegria
Para milhões de corações brasileiros [...]

(A Voz do Morro – Zé Ketí)

Quando me mudei para Barbacena, Minas Gerais, lembro de me sentir uma extraterrestre no meio de tanta gente branca, só não sabia ainda nomear esse sentimento. Nas primeiras férias escolares que fui para o Rio lembro de não querer ir à praia. Por quê? Porque não queria pegar sol e voltar mais preta do que já era. *Todas as minhas amigas eram brancas*. No máximo “*moreninhas*” de cabelo liso.

Eu sempre quis alisar meu cabelo. Minha mãe não deixava. Mas aprendi a ser rebelde, puxei ela. Escova. Chapinha. Todo dia. Até completar dezoito anos. E com meu próprio dinheiro ir ao salão fazer a tal progressiva. Na época era o auge do procedimento capilar. Aí começou de vez meu processo de embranquecimento. Estica daqui, estica de lá. Não pode sair nenhum fiozinho do lugar. Namorar preto? Nem

pensar! Preto é feio. É só uma questão de gosto. Meu sonho? Fazer rinoplastia. Esse nariz de batata é feio demais. Racismo? Imagina. Somos *todas* iguais. A *preta favelada* que não se esforçou o suficiente. Quem quer, corre atrás.

O processo de tornar-se *negra* é doloroso, porque ele escancara todo o preconceito que estava enraizado em você. Tudo que você acreditava ser verdade cai por terra. Fui *destruída*, e permaneci assim por um instante, sem reação. Mas foi preciso curar as feridas. E encontrar forças para me reconstruir. Torna-se *negra* é um processo constante e inacabado. Contudo tornar-se *negra* não é só dor. Há uma beleza indescritível nesse processo. Ao me reconstruir nunca me senti tão eu. Nunca me amei tanto como agora. Apesar dos dias que a autoestima não ajuda. Hoje esse amor carrega outro significado. Sou eu mesma, não quem os outros querem que eu seja.

Quando eu olho no espelho, tô gostando do que eu vejo
Tô gostando mais e mais, e mais, e mais, e mais de mim
Mais bonita, mais contente, eu mudei completamente
Deve ser o seu sorriso, baby, que me deixa assim
A gente se conheceu meio do nada
Mas foi tão forte, não deu pra controlar
E quando a gente se deu na madrugada
Me deixou tão desarmada
É que você me faz bem
E eu quero muito, muito mais [...]

(Espelho – Ludmilla)

Tornar-se *negra* é se libertar das amarras sociais que nos aprisionam. E não permitir que nos amarrem novamente. É poder ser quem quisermos ser. Sem precisar da aceitação e aprovação *das outras* (a branquitude). É reconectar-nos com nossa ancestralidade. É lutar para que todo nosso povo também se liberte. É entender que uma conquista individual não vale nada se não for coletiva. É também entender que somos resistência. Mas que nossa história não se resume a tristeza e desgraça. Estamos *cansadas* de narrarem somente a nossa dor. Aliás, estamos *cansadas* que falem por nós. “E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. [...] neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALEZ, 2018, p. 193).

Esse trabalho é sobre isso. Não tenho a pretensão de torná-lo mais um lamento sobre a condição das mulheres negras deste país. Mas sim um projeto de esperança. Assumo neste trabalho, minha responsabilidade com a dimensão social, com um projeto de intervenção sobre a realidade. Isso não significa uma postura heroica e

nem utópica de resolver todos os problemas das mulheres negras. Trata-se de posicionamento político-epistemológico.

Assim, pego emprestadas as palavras de Abdias do Nascimento (2016, p. 47): não estou interessada em exercer “qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida. Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações”. Desse modo, este estudo não se ancora na ingênua crença em uma ciência neutra e muito menos no distanciamento entre pesquisadora e pesquisadas. O que proponho nas páginas que seguem é estudar o fenômeno do “tornar-se negra” (SOUSA, 1983) a partir de uma endoperspectiva, ou seja, uma visão “de dentro”. Por me considerar parte da matéria investigada: sou pesquisadora e sujeita de estudo.

Ao trazer nesse prólogo minha escrevivência, contando um pouco do meu processo de tornar-me negra, já deixo escuro meu interesse no tema de pesquisa. E de antemão aviso que no decorrer do processo de escrita da dissertação, mesmo que não diretamente, não falarei apenas sobre as minhas sujeitas de pesquisa, mas também de mim. Também tento neste projeto um esforço decolonial de ser, pensar e refletir. Esse esforço poderá ser observado na minha escrita, no meu posicionamento político, ontológico, epistemológico, teórico e metodológico.

O desafio político é rejeitar quaisquer expectativas literárias elitistas, jargões acadêmicos, escrita complexa na terceira pessoa e abstrações científicas paradoxais sob a sombra iluminista eurocêntrica, míope à gramática ancestral de África e diáspora (AKOTIRENE, 2019, p. 19).

Na escrita, uso a primeira pessoa do singular em alguns momentos e a do plural em outros, pois reconheço que minha escrita é na verdade uma construção coletiva de saberes. Muitas pessoas fazem parte da minha trajetória. Muitas mulheres negras contribuíram direta ou indiretamente para minhas reflexões. Elas estarão comigo nessa escrita. Ainda, optei por usar nesse projeto de dissertação a forma feminina em itálico quando me⁸ referir a mulheres e homens *colonizadas*, e mantenho o masculino ao me referir ao homem branco colonizador. Na língua portuguesa, o masculino é usado de maneira universal para se referir tanto a homens quanto a mulheres. Assim como o racismo é discursivo, o sexismo também o é.

⁸ Nas citações diretas mantenho a forma utilizada *pelas autoras*.

Grada Kilomba (2019, p. 108), a partir das reflexões de Young (1996), argumenta que na língua portuguesa o uso genérico do masculino reduz a existência das mulheres à não existência: “o que está em questão não é simplesmente o uso sexista de um pronome genérico, ela [Young] argumenta, mas a questão do status ontológico das mulheres negras”. Essa escolha pelo feminino não tem a intenção de excluir a condição de existência masculina, mas é a forma que encontrei de subverter essa linguagem sexista, já que “nosso” idioma (do colonizador) não oferece gênero neutro como, por exemplo, o inglês e o alemão.

Os títulos de cada capítulo e sessão, assim como o título dessa dissertação, foram escritos em pretuguês. Não queria que o pretuguês usado aqui se torna-se um eufemismo e nem mais uma fantasia estereotipada sobre o negro brasileiro. Assim, eles retratam a Juliana do dia a dia em conversa com a Juliana acadêmica, pois ela não poderia ficar de fora desse trabalho que ajudou a escrever. Confesso que não foi nada fácil escrever como falo. Até então eu não havia me dado conta como o pretuguês é forte em minha maneira de falar.

Eu sempre fui assim mesmo
Firmeza total e pureza no coração
Eu sempre fui assim mesmo
Parceiro fiel que não deixa na mão
É o meu jeito de ser
Falar com geral e ir a qualquer lugar
É tão normal de me ver
Tomando cerveja, calçando chinelo no bar
Não dá pra evitar bate papo informal
Quando saio pra comprar um pão
Falar de futebol e do que tá rolando de novo na televisão
Suburbano nato
Com muito orgulho mostro no sorriso
Nosso clima de subúrbio
Eu gosto de fritada e jogar uma pelada domingo de sol
E fazer churrasquinho com a linha esticada
Num poste passando cerol
Cantar partido alto, no morro, no asfalto
Sem discriminação
Meu nome é favela
É do povo do gueto a minha raiz, becos e vielas
Eu encanto e canto uma história feliz
De humildade verdadeira
Gente simples de primeira

(Meu nome é favela – Arlindo Cruz)

No início de cada capítulo, seção e subseção trago um trecho de música. Eles não foram escolhas aleatórias somente para enfeitar esse projeto. Eles fazem parte do reconhecimento das diversas fontes de saberes do povo preto. Enquanto a academia

pensa estar produzindo uma teoria sofisticada e inédita sobre a condição do negro no Brasil, na verdade ela só não consegue reconhecer outras formas de expressões e de produção de conhecimento. O negro já tá ligado a muito tempo! Espero que esses trechos consigam expressar as emoções e sentimentos que talvez (só talvez) minha escrita acadêmica (mesmo que decolonial) não tenha a audácia em dizer.

Além disso, tenho uma ligação forte com a música. Não à toa, pois a musicalidade e a dança fazem parte de uma herança ancestral africana. E também pessoal, pois sou filha de um pai músico, criada no samba. Convido a *leitora* a experimentar a leitura dessa dissertação não somente pela percepção visual, mas também pela audição, que proporciona sentimentos, vibrações e estímulos que não podem ser expressos na escrita. Reuni todas as músicas em uma *playlist* para que você *leitora* possa acompanhar no Spotify (https://open.spotify.com/playlist/4nd4wDxfsFHzexE8zSYmzT?si=KbmFtH7SRyaz_K7lprtK5w&utm_source=copy-link) ou no Youtube (<https://youtube.com/playlist?list=PLDBFx0ca7IPewQVoi3OeN2uOtvFFu1SFy>).

1 SIMBÓRA PRETUGUEÁ, MINHA IRMÃ

O canto do negro veio lá do alto
 É belo como a íris dos olhos de deus, de deus
 E no repique, no batuque, no choque do aço
 Eu quero penetrar no laço afro que é meu, e seu
 Vem cantar meu povo, vem cantar você
 Bate os pés no chão moçada
 E diz que é do Ilê Aiyê
 Lá vem a negrada que faz o astral da avenida
 Mas que coisa tão linda quando ela passa me faz chorar
 Tu és o mais belo dos belos, traz paz, riqueza
 Tens o brilho tão forte, por isso te chamo de pérola negra
 Êêê, pérola negra
 Pérola negra, Ilê Aiyê
 Minha pérola negra
 Com sutileza cantando e encantando a nação
 Batendo bem forte em cada coração
 Fazendo subir a minha adrenalina
 Como dizia Buziga
 É de mim, em me pé nagô de Ilê
 É de mim, em me pé nagô de Ilê Ayê

(Ilê Pérola Negra – Daniela Mercury)

O Brasil é mundialmente conhecido por sua miscigenação. O grande encontro das três raças (a *nativa* indígena, a *cativa africana* e o colonizador europeu) serviu de base para a construção de uma imagem internacional de democracia racial (FERNANDES, 1972; GONZALEZ, 2018; NASCIMENTO, 2016). Visto como um exemplo de relações raciais a ser seguido, a suposta democracia racial se tornou motivo de orgulho nacional: não existe racismo no país, somos *todas brasileiras*.

Abdias do Nascimento (2016, p. 48) descreve que o imaginário social brasileiro foi construído em cima da crença de que “pretos e brancos convive[sse]m harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas”. Contudo, quando confrontarmos esse imaginário social com a realidade brasileira encontramos um abismo.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2019a), a população brasileira é composta por cerca de 56% de pessoas negras. De acordo com a classificação adotada pelo instituto, são consideradas negras aquelas pessoas autodeclaradas pretas (9,3%) ou pardas (46,5%). Em importância demográfica, o

Brasil é o segundo maior país de população negra do mundo, superado apenas pela Nigéria (NASCIMENTO, 2016).

Todavia, a distribuição de poder, prestígio e riqueza não ocorre de forma democrática. Apesar de sermos demograficamente maioria, a população negra está representada somente em 24,4% das cadeiras de *deputadas* federais *eleitas* e em 29,9% dos cargos gerenciais no mercado de trabalho, em contrapartida, representa 32,9% das pessoas abaixo da linha da pobreza, com rendimento inferior a US\$5,50 por dia (IBGE, 2019b). Esses dados são atuais, porém, há muitas décadas que ativistas e *estudiosas* denunciam as desigualdades que afligem a população negra.

Como diria Florestan Fernandes (1972), em realidade o Brasil não passa de uma pseudodemocracia racial. Essas desigualdades raciais podem ser observadas em todas as esferas da vida social: política, econômica, financeira, jurídica, acadêmica, simbólica, psicológica, estética, afetiva, religiosa e cultural. Assim, o racismo estrutura todas as relações na sociedade (ALMEIDA, 2019), se manifestando por meio do preconceito e da discriminação: o racismo cotidiano (KILOMBA, 2019). Isso faz parte de uma herança do período colonial, que desumanizou as *negras africanas* e as indígenas e as relegou ao genocídio e à escravização.

A colonização colocou a *sujeita não-branca* em um status inferior na sociedade moderna, sendo a cor da pele a marca principal que a identificava. O sujeito branco, marcado pela cor da pele alva, se tornou padrão de superioridade racial e de civilidade, o ideal a ser alcançado. A miscigenação ocorrida no Brasil constituiu uma variedade de tons de pele, de texturas de cabelo e de formatos de corpos. Acreditava-se que por meio dela seria possível clarear a população, que era majoritariamente negra e por isso atrasava o desenvolvimento do país (SKIDMORE, 1976).

Cabe escurecer que o processo de miscigenação brasileiro, política eugenista do Estado brasileiro no período pós-colonial (NASCIMENTO, 2016), se iniciou com o estupro e a exploração sexual das mulheres africanas escravizadas (DAVIS, 2016; GONZALEZ, 2018). E apesar de produzir uma vasta população mestiça, esta não conseguiu alcançar o status social do branco (AZEVEDO, 1975). Mesmo sendo *marginalizada, discriminada*, alvo de preconceito e possuindo as mesmas características socioeconômicas das pessoas pretas (*negras* de pele retinta), a

chamada “*parda*”⁹ (*negra* de pele clara) ao renegar sua negritude e amerindade consegue certa passabilidade na sociedade (CARNEIRO, 2005).

Dessa forma, a *parda* encontra-se num limbo racial, onde não se é *negra*, nem *branca*, nem indígena. Constrói-se, então, uma identidade nacional em volta da *parda*, porém, esta continua com status de *não-branca* (AZEVEDO, 1975). A *brasileira*, marcada pelo ideal de branqueamento, busca se distanciar de sua ontologia afroameríndia ao se filiar a uma suposta identidade nacional. Se somos *todas brasileiras*, com a pele *parda*, não há que se falar em raça no Brasil.

Assim, a discussão racial é silenciada (CARNEIRO, 2005; 2011; GONZALEZ, 2018; GUIMARÃES, 2012; NASCIMENTO, 2016). O que de fato ocorre na sociedade não é a exaltação da *parda*, o branco continua sendo referencial de civilidade, moralidade e beleza. Ou seja, mesmo após o instituto colonial ser desfeito, ele continua atuando em forma de colonialidade: do poder, do saber e do ser (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020). Essa colonialidade atua em todas as esferas da sociedade, inclusive na construção das subjetividades das pessoas negras por meio do mito negro (SOUSA, 1983) e de sua internalização (FANON, 2020).

Os movimentos negros brasileiros e os movimentos feministas negros brasileiros sempre conferiram esforços em positivar e fortalecer as identidades negras brasileiras, buscando decolonizá-las. Contudo, a crença na democracia racial perdura ainda hoje nos discursos da sociedade, fazendo com que *as sujeitas negras* sejam colocadas novamente em uma “cena colonial” (KILOMBA, 2019). Apesar disso, muitos avanços foram conquistados, destaco aqui avanços na área da educação, que vem permitindo a formação de uma massa de jovens com uma nova consciência racial.

Ademais, o advento das novas tecnologias, da internet e das redes sociais tem permitido que o debate racial ganhe novos contornos e maiores proporções, ultrapassando as fronteiras da academia e da militância. Ao processo de (re/des)construção de identidades de mulheres negras chamo **tornar-se negra**, recorrendo ao conceito de “tornar-se negro” cunhado por Neusa Santos Sousa (1983)

⁹ Segundo dicionário Michaelis Online (2021): “adj. 1. de cor entre o branco e o preto, meio escura; tuíra; 2. Branco sujo; 3. De cor fosca, variando entre o amarelo e o marrom escuro; 4. Diz-se de qualquer dessas cores; 5. AGR Diz-se de arroz sem casca e sem polimento; esbramado. sm. 1. A cor *parda*; 2. V Mulato” [caboclo, cafuzo].

em seu livro *“Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social”*. Este é o fenômeno central que este trabalho buscou investigar e, também, um dos principais conceitos que serão desenvolvidos.

Em seu trabalho de dissertação, que deu origem ao livro mencionado, Neusa, utilizando-se de um aparato teórico da psicanálise freudiana e da teoria das ideologias, se deparou com *sujeitas negras* que, ao ascenderem socialmente, negavam uma identidade negra. Trinta e oito anos após a publicação da primeira edição de sua obra, propus-me a estudar o caminho inverso: mulheres que não se viam como negras e que, em determinado momento da vida, se perceberam negras e passaram a afirmar uma identidade negra.

Minha proposta foi compreender tal fenômeno a partir de uma endoperspectiva decolonial afrocentrada. Endoperspectiva pois evoco meu lugar de fala (RIBEIRO, 2019) enquanto uma mulher em constante processo de tornar-me negra. Decolonial porque “tornar-se negra” significa romper com as imagens estereotipadas das mulheres negras produzidas pela modernidade/colonialidade, criando caminhos para novas subjetividades (KILOMBA, 2019). E afrocentrada, pois trago como pilar ontológico e epistemológico dessa dissertação a cosmopercepção africana (ASANTE, 2009; OYEWÙMÍ, 2021). Assim, coloco as mulheres negras no centro de todo o debate, não na margem, como normalmente ocorre em pesquisas acadêmicas.

Além disso, insiro este trabalho no campo dos Estudos Organizacionais ao tencionar discussões quanto ao conceito de trabalho usualmente utilizado sob uma cosmovisão ocidentocêntrica que o reduz a uma bio-lógica capitalista de acumulação de capital, uma concepção colonial binária entre trabalho produtivo *versus* trabalho reprodutivo. Como nos diz bell hooks (2019), é essencial que o projeto feminista se mobilize a repensar a natureza do trabalho: valorizar o trabalho de mulheres, seja ele remunerado ou não, “fora de casa” ou o trabalho doméstico, exigindo que os homens reconheçam esse valor e ver no trabalho “a expressão de dignidade, disciplina, criatividade etc” (p. 159). Para isso trago a cosmopercepção africana para formular uma nova natureza do trabalho: o trabalho afrocentrado.

Diante do exposto, este projeto de dissertação teve como objetivo principal: **analisar como o processo de tornar-se negra possibilita caminhos alternativos para pensar a natureza do trabalho a partir de uma cosmopercepção africana**. Para isso, recorri ao aparato teórico-metodológico da decolonialidade e da

interseccionalidade como alternativas afrocentradas para compreender as construções, desconstruções e reconstruções de gênero e de raça na produção de subjetividades.

A decolonialidade é o movimento de resistência à colonialidade, também conhecido como giro decolonial ou projeto decolonial (COSTA-BERNARDINO; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2020). Entendo a decolonialidade como um processo de desconstrução das lógicas da colonialidade e de (re)construção de lógicas a partir de cosmopercepções alternativas. Enquanto a interseccionalidade é a ferramenta analítica, não somente acadêmica, mas também política e ativista, proposta pelo Pensamento Feminista Negro (COLLINS, 2019) que visa analisar a inseparabilidade das categorias de gênero, raça e classe ao se pensar sobre mulheres negras, especificamente. E contribui também para pensar outros grupos e identidades, uma vez que refletir interseccionalmente sobre categorias da diferença significa reconhecer que não existe primazia de uma categoria sobre as outras (DAVIS, 2011), estimulando o pensamento complexo e evitando a produção de novos essencialismos identitários.

Recorri também a métodos afrocentrados para a produção e análise dos dados: a escrevivência (EVARISTO, 2016) e a Análise Decolonial Crítica do Discurso (ADCD) (RESENDE, 2018; 2019), respectivamente. Escolhi como campo de pesquisa o site do Blogueiras Negras (BN). O BN é uma comunidade criada por mulheres negras para mulheres negras que busca oferecer “um espaço de acolhimento, empoderamento e visibilidade voltados para a mulher negra e afrodescendente” (NUNES, 2013). No site podemos encontrar uma variedade de escrevivências em diferentes formatos, temas, conteúdos, discussões e mobilizações. O BN serve como ferramenta na produção, divulgação, legitimação e reconhecimento da produção intelectual de mulheres negras brasileiras. Assim, as sujeitas participantes dessa pesquisa são mulheres autodeclaradas negras que publicaram suas escrevivências no site do BN.

Por fim, para alcançar o principal objetivo proposto, se faz necessário alguns objetivos específicos, são eles:

1. Assimilar como a colonialidade (re)produz subjetividades permeadas pelo mito negro e internalizadas por mulheres negras brasileiras;

2. Desvelar as interseccionalidades, de gênero e de raça, na (re/des)construção das subjetividades e identidades dessas mulheres, antes e após iniciado o processo de tornar-se negra;
3. Compreender a decolonialidade no processo de (re/des)construção de subjetividades colonizadas quando, em determinado momento da vida, essas mulheres passam a afirmar uma identidade negra;

Este projeto foi estruturado em capítulos, seções e subseções. Este primeiro capítulo, **SIMBÓRA PRETUGUEÁ, MINHA IRMÃ**, contém a **introdução** ao tema de pesquisa, a apresentação do **estado da arte e a trajetória** dos Estudos Decoloniais, dos Estudos Raciais e dos Estudos Decoloniais Raciais no campo (CUMÉ QUI TÁ ESSI TAL DI ESTUDUS ORGANIZACIONAIS?), a fim de sustentar meus argumentos quanto a **justificativa, relevância e contribuição** deste estudo (SI CONSELHU FOSSI BOM, VENDIA, MÁ CÁTA ESSI DI PAI SIDNEI DI XANGÔ: “TRANSFORMEMOS POTÊNCIA EM FORÇA) para o campo dos Estudos Organizacionais.

No segundo capítulo, intitulado **AH, MÁ NUM TEM CAMINHU QUI NUM SI ABRA COM UM BANHU DI ISPADA-DI-SÃO-JORGI!**, apresentei primeiramente a **cosmopercepção africana** (HUM, CUMEÇÔ M'INTERESSÁ ESSI PAPU DI COSMUPERCEPÇÃO AFRICANA) e as ferramentas teórico-metodológicas da **decolonialidade** e da **interseccionalidade**. Depois apresentei os **métodos** (SI US BRANCU INVENTÔ SEUS MÉTUDU, PURQUÊ NUM PODEMU FAZÊ US NOSSU?) de **produção e análise dos dados** da pesquisa. E encerrei pontuando sobre o acontecimento que mudou os rumos desta pesquisa (MÁ CUMÉ QUI FAIS PESQUISA NU MEI D'UMA PANDEMIA?).

No terceiro capítulo, **PÓ COMEÇÁ MI CONTÁ S'ISTÓRIA DESD'U CUMECIM**, apresentei as **bases teóricas** (ancoradas nas ferramentas teórico-metodológicas anteriormente apresentadas) para a compreensão da dimensão social e histórica brasileira das **relações raciais** (MÁ MI FALARAM QUI NUM TINHA ESSI NEGÓCIU DI BRANC'I PRETU, QUI SOMU TUDU MISTURADU), das **relações de gênero** (QUEM INVENTÔ ESSI TRÊM DI OMI SÊ MELHÓ QUI MULÉ? QUI'M CASA TEM DISSU NÃO!) e das **relações de trabalho** (CÊ ACREDITA QUI JÁ TIVERAM A AUDÁCIA DI PERGUNTÁ SI EU NUM TRABALHU?), a fim de escurecer

interseccionalmente quais são as heranças sociais, históricas, identitárias e culturais que estruturam nossa sociedade hoje por meio da colonialidade.

No quarto capítulo, **TÃO VAMU BOTÁ A MÃO NA MASSA I FAZÊ SÁ PESQUISA ACONTECÊ**, apresentei meu **campo** de pesquisa (ON' CÊ FOI PRODUZI US DADU MEMU? AH, NU BLOGUEIRAS NEGRAS), minhas **sujeitas** de pesquisa (TU NUM TEM EDUCAÇÃO NÃO, É? POIS MI APRESENTI NOSSAS ESCREVIVENTIS), e sistematizei meus **dados** (PÁ NUM IMBOLÁ U MEI DI CAMPU, VAMU SEPARÁ AS ESCREVIVÊNCIA). Para, então, no quinto capítulo, **ABRI A RODA QUI VAMU BATÊ UM PAPU SÉRIU PÁ RESOLVÊ ISSU AÍ**, apresentar minhas **análises** (SI ACHEGUI, QUI AGORA VÔ LHI CONTÁ ALGUNS CAUSUS) e **discussões** (SÁ PROSA TODA PRECISA CHEGÁ NUM LUGÁ, NÉ?).

No sexto e último capítulo, **CÁ CHEGAMUS, PODEMU INCERRÁ SÁ PROSA CUM CHAVI DI OURU**, apresentei as considerações finais desse trabalho de dissertação, apontando algumas limitações desse estudo e apontando sugestões para estudos futuros. Em seguida, finalizo com **CUM QUEM VÊ APRENDEU TUDU ISSO?**, a lista de referências; e **CABÔ NÃO**, os apêndices.

1.1 CUMÉ QUI TÁ ESSI TAL DI ESTUDUS ORGANIZACIONAIS?

Quem foi que falou que não sou um moleque atrevido?
 Ganhei minha fama de bamba nos sambas de roda
 Fico feliz em saber o que fiz pela música, faça o favor
 Respeite quem pode chegar onde a gente chegou
 Também somos linha de frente de toda essa história
 Nós somos do tempo do samba, sem grana, sem glória
 Não se discute talento, mas seu argumento, me faça o favor
 Respeite quem pôde chegar onde a gente chegou
 E a gente chegou muito bem, sem desmerecer a ninguém
 Enfrentando no peito um certo preconceito e muito desdém
 Hoje em dia é fácil dizer que essa música é nossa raiz
 Tá chovendo de gente que fala de samba e não sabe o que diz
 Por isso vê lá onde pisa, respeite a camisa que a gente suou
 Respeite quem pôde chegar onde a gente chegou
 E quando pisar no terreiro, procure primeiro saber quem eu sou
 Respeite quem pôde chegar onde a gente chegou

(Moleque atrevido – Jorge Aragão)

Nesta seção me dediquei ao mapeamento dos trabalhos sobre relações raciais e colonialidade/decolonialidade no campo dos Estudos Organizacionais, além de remontar historicamente como o campo vem sendo construído no Brasil. E, especialmente, dedico essa seção ao reconhecimento dos autores e autoras, negras e não-negras, que ao longo dos últimos anos desafiam o *mainstream* do campo. *Elas* empreenderam e continuam empreendendo esforços para incluir as pautas da população negra, em especial, das mulheres negras, e dos estudos decoloniais nas discussões da área.

Apesar dessa pesquisa também tratar de gênero, não realizo um mapeamento específico sobre essa categoria, pois não me interessa analisar o gênero desvinculado da raça. Assim, gênero aparecerá somente quando estiver vinculado ao debate racial ou a decolonialidade. Assim, por meio de uma revisão sistemática da produção acadêmica, busquei delinear o estado da arte sobre a temática racial e a colonialidade/decolonialidade a fim de vislumbrar potencialidades de contribuição desta pesquisa para o campo.

Optei por não me limitar a apenas uma fonte de dados, assim, esquematizo essa revisão em três estilos de produção acadêmica nacional, publicações completas em: anais de eventos; teses e dissertações; e revistas nacionais. A delimitação do ano de publicação em anais de eventos se baseou em Oliveira, Silva e Tonon (2006), isto é, de 2006 a 2020. Para as publicações em teses e dissertações o ano de 2013 é o marco com dois trabalhos, sendo, então, de 2013 a 2020. E para publicações em periódicos nacionais e internacionais, limitei as buscas para os últimos vinte anos, por questão de quantidade de dados, ou seja, de 2000 a 2021.

Estipulei algumas delimitações gerais nas buscas a fim de viabilizar a análise das publicações. Assim, os critérios gerais são: a) somente trabalhos da área de Estudos Organizacionais; e b) trabalhos que tenham na construção teórica e na discussão o foco na temática racial¹⁰ e/ou na colonialidade/decolonialidade, ou seja, trabalhos que apenas mencionam de maneira superficial, ou tangenciam os temas, não foram

¹⁰ Foram encontrados trabalhos sobre relações raciais indígenas, estes foram excluídos, pois, apesar de também serem discussões importantes e com implicações para a negritude, não são temas que serão aprofundados nesta dissertação.

incluídos. Outros critérios e explicações para cada fonte de dados serão dadas em cada subseção específica.

Apesar de necessária delimitação, reconheço a existência e importância da produção acadêmica sobre a temática racial e/ou a colonialidade/decolonialidade em outras áreas da Administração. Além de outras produções também relevantes como: livros e capítulos de livros, rodas de conversas, palestras, painéis em eventos, entrevistas, artigos em jornais, sites e *blogs*, vídeos e *lives* nas redes sociais, trabalhos de conclusão de curso de graduação e de especialização, relatórios de pesquisas, projetos de qualificação de dissertação e tese, resumos e trabalhos em construção em eventos.

As palavras-chave utilizadas nas buscas foram: negro; negra; raça; racismo; raciais; racial; racialização; interseccional; interseccionalidade; afro; decolonial; decolonialidade; descolonial; descolonialidade; colonial; colonialidade; e pós-colonial. E suas correspondentes em inglês: “*Black man*”, “*Black woman*”, *race*; *racism*; *racial*; *racialization*; *intersectional*; *interseccionalidade*; *afro*; *decolonial*; *decoloniality*; *colonial*; *coloniality*; e *postcolonial*. Em espanhol a única palavra diferenciada foi: *raza*. O filtro usado na pesquisa foi: título, resumo e as palavras-chave dos trabalhos. E os idiomas selecionados foram: português, inglês e espanhol.

1.1.1 Má cumé qui nossa genti chegô aí nessas roda?

Eu vim de lá, eu vim de lá pequenininho
 Mas eu vim de lá pequenininho
 Alguém me avisou pra pisar nesse chão devagarinho
 Sempre fui obediente, mas não pude resistir
 Foi numa roda de samba que eu juntei-me aos bambas
 pra me distrair
 Quando eu voltar à Bahia, terei muito o que contar
 Ó padrinho, não se zangue
 Que eu nasci no samba, não posso parar
 Foram me chamar (ora vejam vocês)
 Eu estou aqui, o que que há?

(Alguém me avisou – Dona Ivone Lara)

Nessa subseção apresento as trajetórias e publicações em anais eletrônicos de três eventos nacionais importantes para o campo dos Estudos Organizacionais: o Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Administração

(EnANPAD), o Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD (EnEO) e o Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais (CBEO). Apesar do CBEO aceitar resumos e trabalhos em construção, optei por considerar somente a publicação de artigos completos. Os trabalhos foram consultados pelos mecanismos de busca nas páginas da ANPAD – para o EnANPAD e o EnEO – e na página da Sociedade Brasileira de Estudos Organizacionais (SBEO) – para o CBEO.

O primeiro trabalho publicado nos anais eletrônicos desses congressos sobre a temática racial no campo dos Estudos Organizacionais no Brasil foi o artigo “Pérola Negra: Mercado consumidor e diferenciação étnica” (OLIVEIRA; SILVA; TONON, 2006), no IV EnEO. O trabalho demonstra como as pessoas negras têm se reposicionado no mercado consumidor ao buscar produtos específicos para negritude, e que esse movimento não possui relação somente com consumo, mas com a valorização do “ser negro”.

Apesar desse pioneirismo, o artigo que se tornou o marco da temática racial, por ser o primeiro a problematizar abertamente o silenciamento do campo quanto as relações raciais brasileiras, foi o artigo de Eliane Barbosa da Conceição (2009) sob o título “*A negação da raça nos estudos organizacionais*”, publicado no XXXIII EnANPAD, 2009. Nele a autora tenciona o campo ao apontar que a ausência de discussão sobre as questões raciais na academia em Administração tem contribuído para a manutenção da discriminação e desigualdades. Assim, Eliane faz um convite à ampliação da produção acadêmica organizacional sobre o tema.

Esse trabalho foi publicado no recém-criado Tema de Interesse “*Gênero e Diversidade em Organizações*” da divisão de Estudos Organizacionais da ANPAD. Os eventos anteriores a 2009 eram divididos somente em três grandes temas: “*Teoria das Organizações*”; “*Comportamento Organizacional*”; e “*Teoria Crítica em Estudos Organizacionais*”. Esses eventos tiveram trabalhos publicados com temas como gênero, sexualidade, classe, pessoas com deficiência e gestão da diversidade. Contudo, não houve trabalhos apresentados com a temática racial nas discussões.

O artigo de Eliane e a criação desse Tema de Interesse na divisão de EO da ANPAD abriram as portas para as discussões raciais nos Estudos Organizacionais no Brasil. A forma como o Tema se desenvolveu ao longo dos anos deixa explícito o tabu que era falar em raça no campo, o que pode ser visto, por exemplo, na descrição do tema da edição de 2010, que não utilizar a palavra “raça”, mas “cor da pele” e “etnias”, no

ano seguinte à publicação do artigo de problematização de Eliane sobre o silenciamento da questão racial no campo.

O EnANPAD ocorre anualmente, enquanto o EnEO ocorre de dois em dois anos. A primeira edição do EnEO ocorreu em 2000, mas não possuía tema específico que abrangesse a discussão racial. Apesar do evento ter recebido o primeiro trabalho sobre a temática racial (OLIVEIRA; SILVA; TONON, 2006) em eventos da área, somente na edição de 2010 a temática racial é diretamente levantada no Tema de Interesse "*Diversidade e Trabalho*", abrindo caminhos para a publicação de outros trabalhos sobre a questão racial.

O terceiro evento é o CBEO. A primeira e a segunda edições do CBEO, ocorridas em 2013 e 2014, respectivamente, não tiveram Grupos de Trabalhos e nem artigos publicados abordando a temática racial. Na terceira edição, em 2015, surge pela primeira vez um GT voltado para discussão das relações raciais, intitulado: "*Colorindo a terra do "management do homem branco": relações raciais e estudos organizacionais*", abrindo portas desse evento para a temática racial. Veja a trajetória completa da temática racial nos Temas de Interesse e Grupos de Trabalhos dos eventos dos Estudos Organizacionais mais detalhadamente no Apêndice A.

A temática da colonialidade/decolonialidade não possui tema específico, nem nos eventos da ANPAD e nem no CBEO. Os trabalhos sob esse tema encontram-se dispersos em vários temas, especialmente de epistemologias e métodos. O primeiro artigo publicado foi "*Sob as Sombras do Discurso Colonial: Subalternidade e Configurações de Gênero em uma Lavanderia do Interior de Minas Gerais*" (ROSA; MEDEIROS, 2010) no XXXIV EnANPAD. As autoras advogam a favor de uma abordagem feminista pós-colonial para estudar gênero afim de "descortina[r] o modo como os sujeitos pós-coloniais ora reforçam o discurso ocidental, ora o negam" (p. 16).

No EnEO, o primeiro artigo publicado sobre o assunto nos anais eletrônicos ocorreu na sexta edição do evento: "*Por uma Perspectiva Pós-Colonial nos Estudos Organizacionais*" (ROSA; ALCADIPANI; MEDEIROS, 2010). Um ensaio teórico que propõe para os estudos críticos em organizações no Brasil uma ruptura com as dicotomias criadas pela mentalidade colonial, que hierarquiza o conhecimento produzido "fora" do país como superior e o "de dentro" como inferior. As autoras

defendem a hibridização entre esses dois polos como via de configuração de um terceiro espaço de produção de conhecimento.

O CBEO em sua terceira edição teve dois trabalhos pioneiros, nos anais eletrônicos, sobre a temática da colonialidade/decolonialidade: “*A Nestlé e o lado sombrio da exploração de água mineral no Brasil: um olhar decolonial*” (LOBRATO; MAFRA; FONTOURA, 2015); e “*Contribuições da crítica decolonial para os estudos em administração: uma discussão sobre alternativas de enfrentamento da disfunção geopolítica do conhecimento*” (CARVALHO FILHO et al., 2015). O primeiro explana como a exploração de água mineral por parte da multinacional provoca sérios riscos à saúde da sociedade ao promover a desmineralização da água e inclusão de sais minerais de sua patente. O segundo propõe uma agenda de pesquisas para os estudos organizacionais para superar a subalternidade do conhecimento produzido nacionalmente.

Esses três últimos artigos ilustram nitidamente como maioria dos estudos decoloniais em Administração no Brasil se concentram na discussão da geopolítica do conhecimento. Somente dois trabalhos decoloniais abordam as relações raciais: ROSA; MEDEIROS (2010) que traz a questão racial, porém seu foco de análise é na categoria gênero; e REZENDE et al. (2017) que analisam sob uma lente decolonial a inserção e permanência de negros no mercado de trabalho brasileiro, marcadas por desigualdades sociais, preconceito e discriminação.

O EnANPAD, o EnEO e o CBEO têm se tornado importantes espaços de discussões e de construção de uma agenda de pesquisa em torno da temática racial e decolonial nos Estudos Organizacionais, com o número de publicações nos Temas de Interesse e nos Grupos de Trabalho crescendo a cada edição. A lista completa dos trabalhos pode ser vista no Apêndice B.

1.1.2 Agora queru sabê, qui legadu ancestral essi povu tudu dexô pá nós?

Quando eu não puder pisar mais na avenida
 Quando as minhas pernas não puderem aguentar
 Levar meu corpo junto com meu samba
 O meu anel de bamba entrego a quem mereça usar
 Eu vou ficar no meio do povo espiando
 Minha escola perdendo ou ganhando mais um carnaval
 Antes de me despedir deixo ao sambista mais novo
 O meu pedido final
 Não deixe o samba morrer
 Não deixe o samba acabar
 O morro foi feito de samba
 De samba pra gente sambar

(Não deixe o samba morrer – Alcione)

Apresento nessa subseção as teses e as dissertações defendidas nos Programas de Pós-Graduação em Administração do Brasil até 2020. Os critérios usados nessa seleção foram trabalhos: a) disponíveis para consulta *online*; b) de programas de mestrado e doutorado acadêmicos; e c) nas linhas de pesquisa de Estudos Organizacionais. A base de dados utilizada na busca foi o “Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES”. Os filtros selecionados na pesquisa foram: Grande Área do Conhecimento: Ciências Sociais Aplicadas; Área do Conhecimento: Administração e Administração de empresas; Área de concentração: Administração, Estudos Organizacionais, Organizações, Gestão e Sociedade.

Definidos esses critérios, a primeira tese de doutorado defendida com a temática racial no campo foi a de Eliane Barbosa da Conceição (2013), sob o título “*Programa de Promoção da Igualdade de Oportunidade para Todos: experiências de ação afirmativa do Ministério Público do Trabalho*”, no Programa de Pós-Graduação da Fundação Getúlio Vargas/São Paulo (FGV/SP). A autora constrói sua base teórica na literatura sobre desigualdades e gestão da diversidade, e conclui que a política de ação afirmativa estudada produz efeitos positivos, embora encontre limitações e ajustes necessários ao aprimoramento de políticas públicas que visem a diminuição das desigualdades no mercado de trabalho brasileiro.

No mesmo ano, a primeira dissertação de mestrado defendida com a temática racial foi a de Daniela Santos da Silva (2013) intitulada “*A luta dos moradores do quilombo da família Fidélis (Porto Alegre/RS) pela regularização fundiária*”, no Programa de

Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Silva (2013) aponta que o sistema capitalista articula a classe e a raça como potencializador da exploração do trabalhador, aumentando as dificuldades de acesso à terra por parte da comunidade quilombola estudada.

Com a temática da colonialidade/decolonialidade, o primeiro trabalho defendido foi de Fábio Moita Louredo (2014), intitulado “*Pensamento social latino-americano e Administração: uma leitura pós-colonial da contribuição do CLACSO e de Darcy Ribeiro*”. Neste trabalho, o autor reflete sobre as razões da visão colonizada no campo dos estudos organizacionais e propõe um caminho alternativo baseado no pensamento de Darcy Ribeiro e suas intertextualidades com o pensamento social latino-americano.

Progressivamente ao longo dos anos surgem outros trabalhos, totalizando vinte e nove, de 2013 a 2020: seis teses de doutorado e 23 dissertações de mestrado. Destes trabalhos, 21 trazem o foco na temática racial, sendo nove deles interseccionado com gênero. Os trabalhos que tratam da colonialidade/decolonialidade são oito, dois deles não trabalham esses conceitos especificamente, mas problematizam o colonialismo e a escravidão. Três deles abordam a perspectiva decolonial e a questão de gênero. Nenhum dos trabalhos trata a temática racial por meio de uma abordagem decolonial, e vice-versa. Veja o detalhamento dos trabalhos no Apêndice B.

1.1.3 E us sinhôzinhu, tão achanu'que d'ocês cheganu nu terreru dêlis?

Eu acho que essa vida não me satisfaz
 Eu juro que eu quero me mudar daqui
 Vou atrás do progresso pra me adiantar
 Só quero ver minha família mais feliz
 Um sorriso no rosto da minha coroa
 Vale mais que barra de ouro
 E se tudo der certo, daqui um tempo
 Nós vai tá sorrindo à toa
 Meto marcha vou buscar o que é nosso
 Vou mostrar que o favelado também pode
 Dá risada da cara de quem desmerece
 Olha só, o menor hoje de Porsche
 [...] E se Deus é por nós, quem será contra nós?
 A favela venceu, deixa os menor voar

(Deus é por nós – MC Marks)

Nesta subseção apresento uma análise dos trabalhos publicados em revistas acadêmicas nacionais e internacionais. A pesquisa foi realizada no dia 3 de março de 2021 e a base de dados utilizada foi a *Web of Science*, o quadro 1 a seguir detalha os critérios adotados na pesquisa. Devido a grande quantidade de trabalhos, optei por utilizar o *software VOSviewer* que realiza análise de cluster por meio de mapeamento baseado em dados de texto e utilizo também a própria análise de resultados oferecida na plataforma da *Web of Science* para analisar a) quantidade de publicação ao longo dos anos; b) os países das *autoras* e; c) os idiomas dos artigos.

Quadro 1: Filtros utilizados na busca da *Web of Science*.

WEB OF SCIENCE	
Base de dados	Principal coleção da Web of Science or SciELO Citation Index
Palavras-chave Pesquisa 1 (Estudos Decoloniais)	decolonial* or colonial* or descolonial* or postcolonial* or pós-colonial*
Palavras-chave Pesquisa 2 (Estudos Raciais)	“negro” or “negra” or “Black wom*n” or “Black m*n” or raça or raza or race or racism* or racial* or raciais or interseccional* or intersectional* or afro*
Palavras-chave Pesquisa 3 (Estudos Decoloniais Raciais)	Pesquisa 1 and Pesquisa 2
Tipo de documento	Somente Article
Ano de publicação	2000 a 2021
Idiomas	Inglês or português or espanhol
Área de Pesquisa	<i>Business economics</i>
Títulos da fonte	Periódicos de Estudos Organizacionais e áreas correlatas que tenham avaliação no <i>qualis</i> CAPES (Administração Pública e de Empresas, Ciências Contábeis e Turismo)

Fonte: Elaborado pela autora.

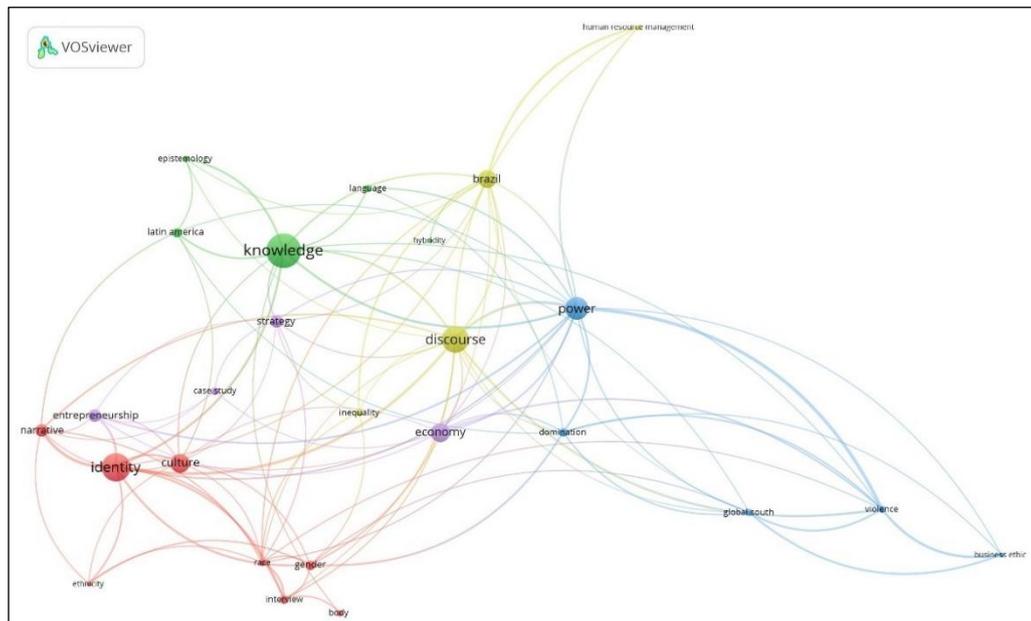
Os dados da pesquisa resultaram em 235 artigos na Pesquisa 1: Estudos Decoloniais; 654 artigos na Pesquisa 2: Estudos Raciais; e 26 artigos na Pesquisa 3: Estudos Decoloniais Raciais. Os resultados da pesquisa foram baixados em formato .txt e analisados no *software VOSviewer*. A análise de cluster desse *software* ajudou a mapear os temas e abordagens utilizados pelos artigos selecionados, e assim foi possível verificar como o campo vem se construindo e quais as lacunas existentes. A seguir trago as análises separadas por cada uma das pesquisas, mas antes segue um quadro de explicação dos elementos visuais dos mapas.

Quadro 2: Elementos visuais dos mapas de cluster.

Mapa de Cluster	
Elementos do mapa	Explicação
Cores	Cada cor representa um cluster
Tamanho do círculo	Quanto maior o círculo, mais citada é a palavra. Quanto menor o círculo, menos citada é a palavra.
Largura da linha	Quanto mais larga a linha, mais forte a ligação. Quanto mais fina a linha, mais fraca a ligação.
Mapa de Cluster ao longo do tempo	
Elementos do mapa	Explicação
Cores	Não representam um cluster, mas a relevância da palavra no tempo indicado na legenda do mapa.
Tamanho do círculo	Não altera.
Largura da linha	Não altera.

Fonte: Elaborado pela autora.

Figura 1: Mapa de cluster Estudos Decoloniais.



Fonte: Elaborada pela autora no software VOSviewer.

Quadro 3: Clusters Estudos Decoloniais.

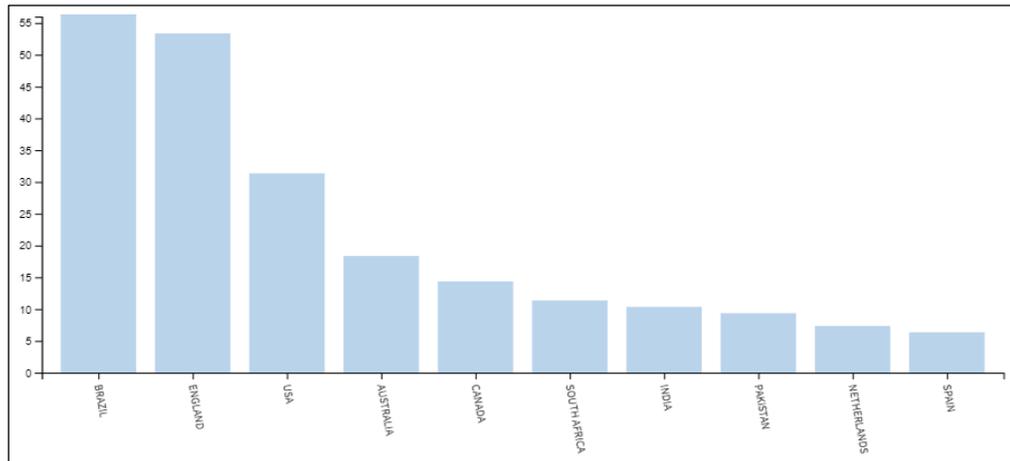
Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3	Cluster 4	Cluster 5
Body (Corpo)	Epistemology (Epistemologia)	Business ethic (Ética nos negócios)	Brazil (Brasil)	Case study (Estudo de caso)
Culture (Cultura)	Hydridity (Hibridez)	Domination (Dominação)	Discourse (Discurso)	Economy (Economia)
Ethnicity (Étnico)	Knowledge (Conhecimento)	Global South (Sul Global)	Human resource management (Gestão de recursos humanos)	Entrepreneurship (Empreendedorismo)
Gender (Gênero)	Language (Língua)	Power (Poder)	Inequality (Desigualdade)	Strategy (Estratégia)
Identity (Identidade)	Latin america (América Latina)	Violence (Violência)		
Interview (Entrevista)				
Narrative (Narrativa)				
Race (Raça)				

Fonte: Elaborado pela autora.

Verificamos na Figura 1, pelo tamanho dos círculos, que os Estudos Decoloniais possuem duas correntes significativas de pesquisa: *identidade* e *conhecimento*. As temáticas de *gênero* e *raça* estão mais fortemente ligadas as pesquisas sobre *identidade*, *gênero* não aparece em grande quantidade, mas ainda é mais representativo do que *raça*. A *interseccionalidade* não aparece. As metodologias de pesquisa utilizadas são a *narrativa* (maior), a *entrevista* e *estudos de caso* (menor). A América Latina aparece fortemente ligada as problematizações sobre *conhecimento*. O Brasil também se liga ao *conhecimento* por meio dos temas de *língua* e *hibridismo*, e possui uma forte ligação com a *gestão de recursos humanos*, este se posiciona no mapa bastante distante dos demais temas.

28 e 29, respectivamente. E pensando que 2021 ainda está no primeiro trimestre, já há um número significativo de publicações (7). O que mostra o crescimento dos Estudos Decoloniais na área da Administração e o interesse das *pesquisadoras* pelas temáticas decoloniais. Contudo por ainda ser um campo de pesquisas recente, não podemos afirmar que seja um campo consolidado.

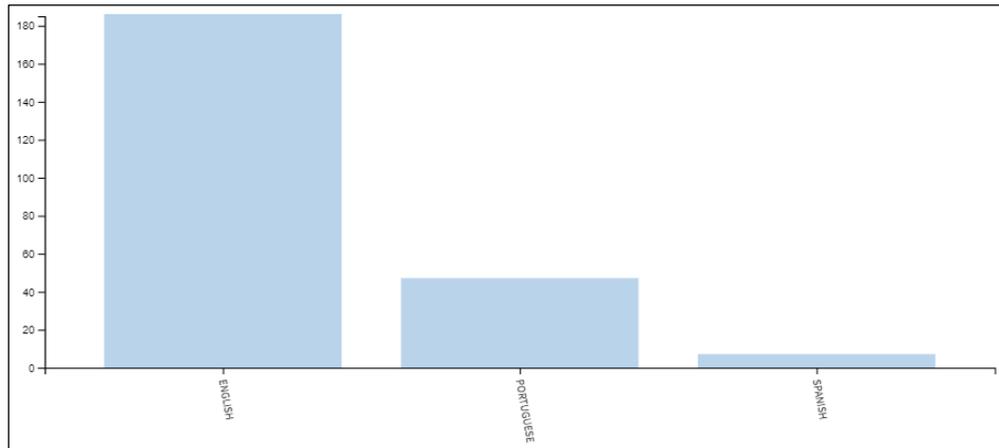
Figura 4: Gráfico países das autoras Estudos Decoloniais.



Fonte: Gerada pela autora no site da *Web of Science*.

Pelo gráfico dos países das *autoras* vemos uma posição de destaque do Brasil, com uma quantidade maior de artigos publicados que a Inglaterra e os Estados Unidos, duas potências acadêmicas na área da Administração. Todavia, ainda há pouca representatividade de publicações de outros países que foram colonizados, o que corrobora com a hipótese de um campo ainda não consolidado. Para além de entender quais os países estão publicando sobre a temática, é interessante analisar quem são *essas sujeitas* dentro do contexto de cada país. Por exemplo, podemos a princípio supor que a Inglaterra enquanto um país colonizador esteja se apropriando da pauta decolonial, contudo, essas *autoras* talvez ocupem lugares subalternos/coloniais dentro do contexto social inglês. Da mesma forma que o simples fato de ser uma *autora* brasileira não significa que todas ocupam o mesmo lugar social e experienciem a colonialidade da mesma forma.

Figura 5: Gráfico idioma dos artigos Estudos Decoloniais.



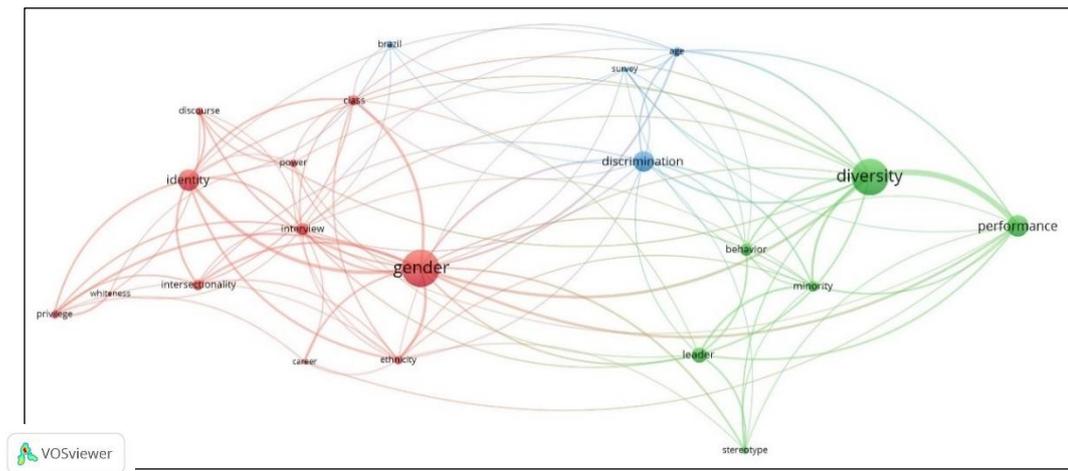
Fonte: Gerada pela autora no site da *Web of Science*.

Apesar do Brasil possuir uma maior quantidade de artigos publicados, o idioma dominante ainda é o inglês. Percebe-se que nem todos os trabalhos de *autoras brasileiras* foram publicados em português, e não somente por publicarem em revistas internacionais, mas há revistas nacionais que publicam somente em inglês. O espanhol, apesar de ser a segunda língua mais falada do mundo, não apresenta um grande número de publicações. Não atribuo isso ao fato de haver poucos periódicos em espanhol com avaliação no *qualis* CAPES, pois antes mesmo desse filtro já apareceram poucas revistas que possuem o espanhol como idioma principal.

O que podemos concluir sobre os Estudos Decoloniais nos Estudos Organizacionais, de acordo com os dados apresentados, é que é um campo promissor, em crescimento, e que ainda há muito a ser explorado. A pauta racial ainda não é uma temática fortemente trabalhada. Especialmente no Brasil e América Latina, o foco principal dos estudos tem sido a problematização da geopolítica do conhecimento, questionando os saberes do norte que são impostos ao sul, e os saberes do sul que quando apresentados ao norte não são reconhecidos ou pouco valorizados. Todavia devemos questionar também que conhecimento é esse que está sendo produzido no sul, pois esse lugar é também um espaço de vozes em disputa: vozes que são hegemônicas e vozes que são silenciadas. Quem tem o poder de ser porta-voz dos Estudos Decoloniais no Brasil?¹¹

¹¹ Pergunta retórica.

Figura 6: Mapa de cluster Estudos Raciais.



Fonte: Elaborada pela autora no software VOSviewer.

Quadro 4: Clusters Estudos Raciais.

Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3
Career (Carreira)	Behavior (Comportamento)	Age (Idade)
Class (Classe)	Diversity (Diversidade)	Brazil (Brasil)
Discourse (Discurso)	Leader (Líder)	Discrimination (Discriminação)
Ethnicity (Etnia)	Minority (Minoria)	Survey (Questionário)
Gender (Gênero)	Performance (Atuação ¹²)	
Identity (Identidade)	Stereotype (Estereótipo)	
Intersectionality (Interseccionalidade)		
Interview (Entrevista)		
Power (Poder)		
Privilege (Privilégio)		
Whiteness (Branquitude)		

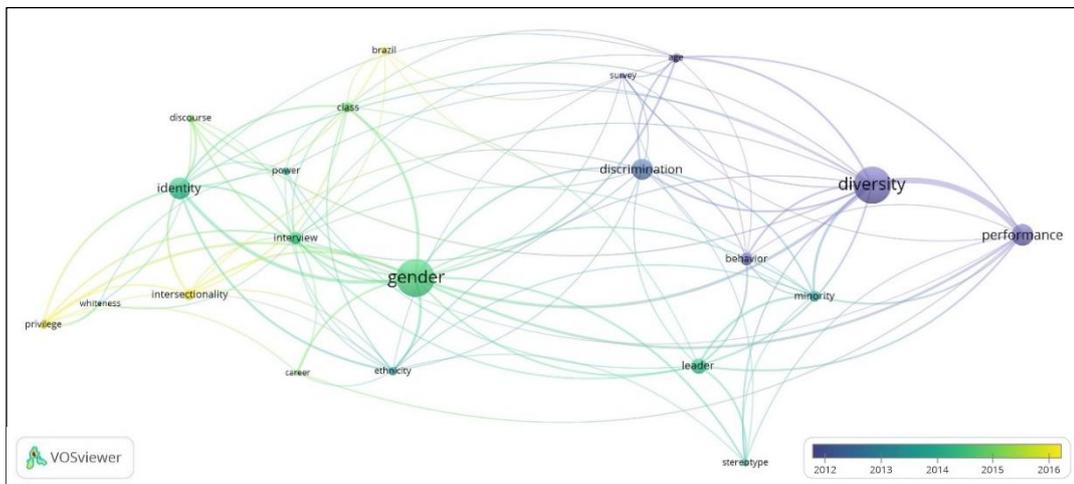
Fonte: Elaborado pela autora.

A Figura 6 mostra que os temas mais debatidos (círculos maiores) nos Estudos Raciais estão relacionados a *diversidade* e *gênero*. *Gênero* por sua vez está ligado fortemente a temática de *identidade*. Enquanto *diversidade* está relacionada as temáticas de *performance*, *comportamento* e *minorias*. Podemos compreender que no Cluster 2 as temáticas se relacionam com a *gestão da diversidade*, como podemos ver na Figura 7 (a seguir), essas foram as temáticas que deram início as discussões raciais no campo, ainda muito voltadas a como gerenciar as diferenças nas organizações, as ações afirmativas, a representatividade, e outros.

¹² Creio que esse conceito de performance não seja o proposto pela Judith Butler, por isso coloquei o que seria uma tradução literal da palavra.

Ainda na figura 6, vemos que a técnica de produção de dados mais relevante no campo é a *entrevista*. O *Brasil* se liga mais fortemente a temática da *discriminação*, que se liga mais fortemente a *diversidade*. Ele ainda se liga, mas não tão fortemente, a *identidade* e *classe*, essas duas se ligam fortemente a *gênero*. A *interseccionalidade* apesar de ligada a *identidade* ainda se encontra em uma quantidade menor de trabalhos (círculo pequeno), enquanto *gênero* aparece com maior número de trabalhos (círculo grande), o que significa uma maior quantidade de trabalhos que abordam *gênero* e *raça* de modo não interseccional.

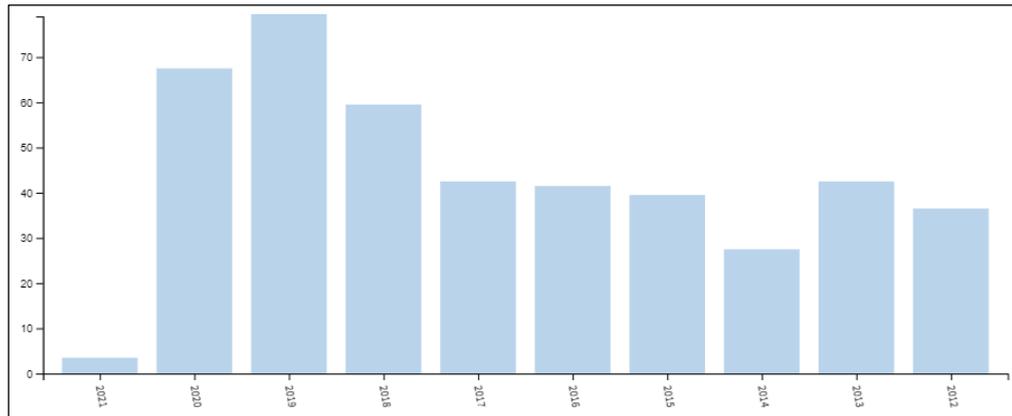
Figura 7: Mapa de cluster Estudos Raciais ao longo do tempo.



Fonte: Elaborada pela autora no software VOSviewer.

Os estudos sobre *poder* e *discurso* também ainda são escassos (círculos pequenos). E as problematizações sobre a *identidade racial branca* e *privilégios* também aparecem em poucos trabalhos. Como podemos ver na figura 7, tanto esses temas como também a *interseccionalidade* são temas promissores na atualidade, a partir de 2016. A figura 7 mostra ainda como os Estudos Raciais se deslocaram ao longo dos anos: das temáticas relacionadas a gestão da diversidade para as temáticas de identidade, permeadas por *gênero*, *poder*, *etnia* e *classe*. O *Brasil* aparece em destaque nas produções a partir de 2016 (cor amarela), mas ainda em uma quantidade pequena de trabalhos (círculo pequeno).

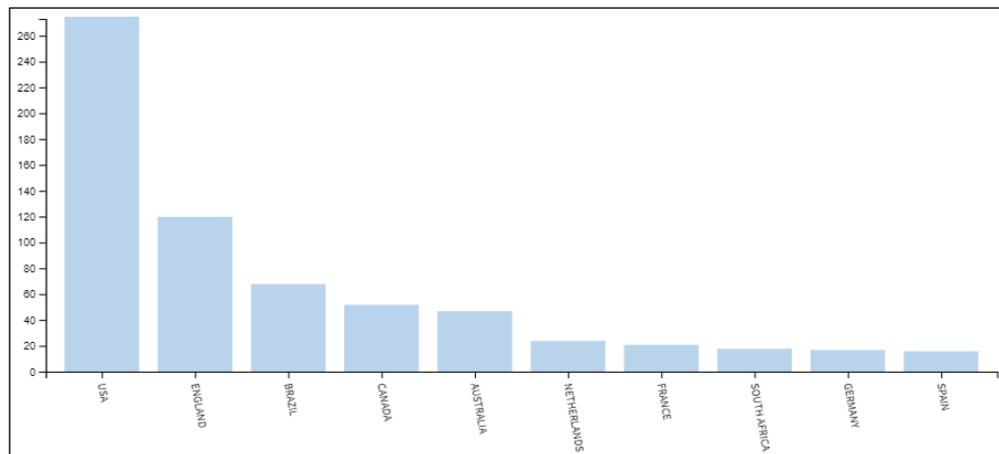
Figura 8: Gráfico publicações Estudos Raciais ao longo dos anos.



Fonte: Gerada pela autora no site da *Web of Science*.

A temática racial vem apresentando uma quantidade bastante significativa de trabalhos ao longo dos últimos anos no campo. De 2012 a 2017 há uma média de 40 artigos por ano, dando um salto nos anos de 2018 a 2020, com uma média de 70 trabalhos por ano. Só em 2019 foram publicados mais de 80 artigos. É um crescimento importante que representa quase três vezes mais trabalhos do que os Estudos Decoloniais.

Figura 9: Gráfico países das autoras Estudos Raciais.

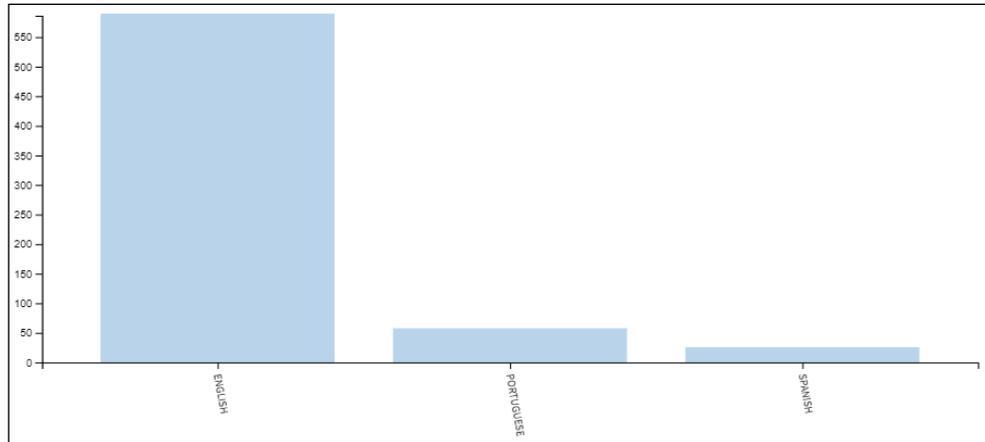


Fonte: Gerada pela autora no site da *Web of Science*.

Analisando os países das *autoras* que pesquisam e publicam sobre relações raciais nos Estudos Organizacionais, verificamos que a maioria se origina dos Estados Unidos, seguido da Inglaterra, com menos da metade das *autoras* em relação aos Estados Unidos. O Brasil se apresenta como o terceiro país com maior quantidade de *autoras*, com quase setenta. Raça é uma temática que se problematizou tardiamente no nosso campo no Brasil (final da década de 2000, se comparado a outros países

que iniciaram na década de 90), encontra-se em processo de legitimação na academia brasileira, mas já com uma quantidade significativa de *autoras* avançando no debate.

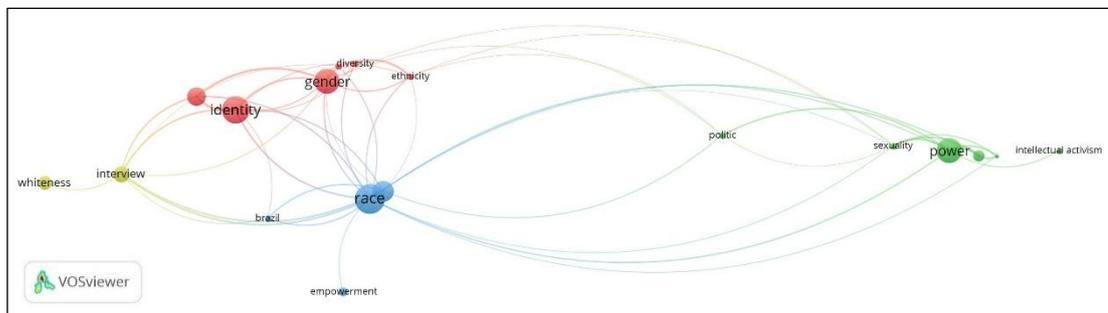
Figura 10: Gráfico idioma dos artigos Estudos Raciais.



Fonte: Gerada pela autora no site da *Web of Science*.

Pela quantidade de *autoras* estadunidenses e *inglesas* trabalhando com a temática racial não é surpresa que o inglês seja o idioma com a maior quantidade de artigos. O português ficou em segundo lugar na quantidade de artigos, mas ainda representa uma quantidade muito pequena se comparada a produção no idioma inglês. O espanhol se encontra com uma quantidade ainda menor, praticamente metade da produção em português. Esses dados evidenciam a necessidade de maiores pesquisas e publicações sobre o tema racial que conversem com a nossa academia brasileira e latina. Por que revistas internacionais, especialmente em inglês, publicam uma quantidade razoavelmente alta sobre a temática racial e revistas nacionais e latinas (em espanhol) publicam pouco?¹³

Figura 11: Mapa de cluster Estudos Decoloniais Raciais.



Fonte: Elaborada pela autora no *software VOSviewer*.

¹³ Pergunta retórica.

Quadro 5: Clusters Estudos Decoloniais Raciais.

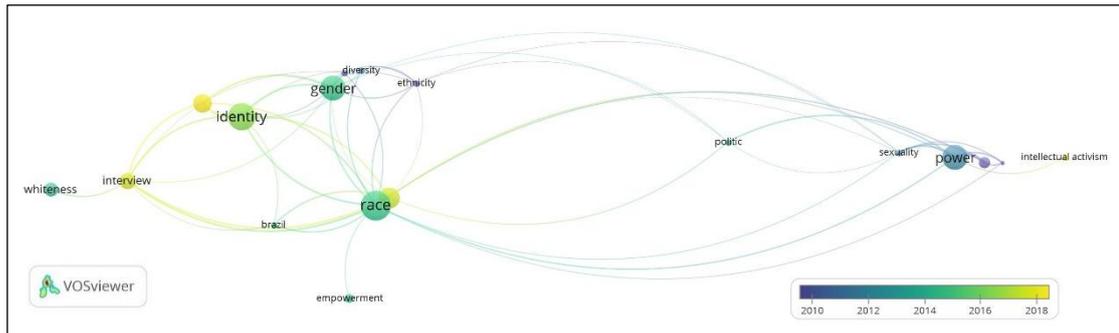
Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3	Cluster 4
Culture (Cultura)	Governmentality (Governamentalidade)	Brazil (Brasil)	Interview (Entrevista)
Diversity (Diversidade)	Intellectual activism (Ativismo intelectual)	Class (Classe)	Whiteness (Branquitude)
Ethnicity (Etnia)	Politic (Política)	Empowerment (Empoderamento)	
Gender (Gênero)	Power (Poder)	Race (Raça)	
Identity (Identidade)	Sexuality (Sexualidade)		
Masculinity (Masculinidade)	Violence (Violência)		

Fonte: Elaborado pela autora.

A Figura 11 mostra o Mapa de cluster da pesquisa que intersecciona as duas primeiras, e o que mais nos interessa neste projeto: os Estudos Decoloniais Raciais. Os Estudos Decoloniais Raciais estão mais direcionados (círculos grandes) a estudos sobre *identidade*, *gênero* e *poder*. A questão da (gestão) da *diversidade* aparece muito pouco (círculo pequeno), o que pode significar, se analisarmos em conjunto com a Figura 7, que os Estudos Decoloniais Raciais surgiram depois da fase inicial de debates raciais voltados a gestão, e que possuem uma abordagem mais crítica. A principal ferramenta metodológica utilizada é a *entrevista*.

No *Brasil*, os trabalhos estão mais ligados (mesmo cluster) a discussões de *raça*, *classe* e *empoderamento*, se ligando também aos questionamentos sobre *poder* (linha um pouco mais grossa). *Raça* e *classe* encontram-se muito próximos, quase no mesmo ponto do mapa, um sob o outro. No Brasil sabemos que *raça* e *classe* são dois marcadores sociais quase indissociáveis, mas é curioso (não uma surpresa) pensar que mesmo misturando artigos nacionais e internacionais, essa forte proximidade entre as duas categorias também ocorre. *Gênero* também aparece em uma quantidade bastante expressiva de trabalhos. Contudo, apesar de *gênero*, *raça* e *classe* aparecerem interligados (mesmo que linhas finas), a *interseccionalidade* não aparece, o que significa que estes trabalhos também utilizam essas categorias por uma abordagem não interseccional.

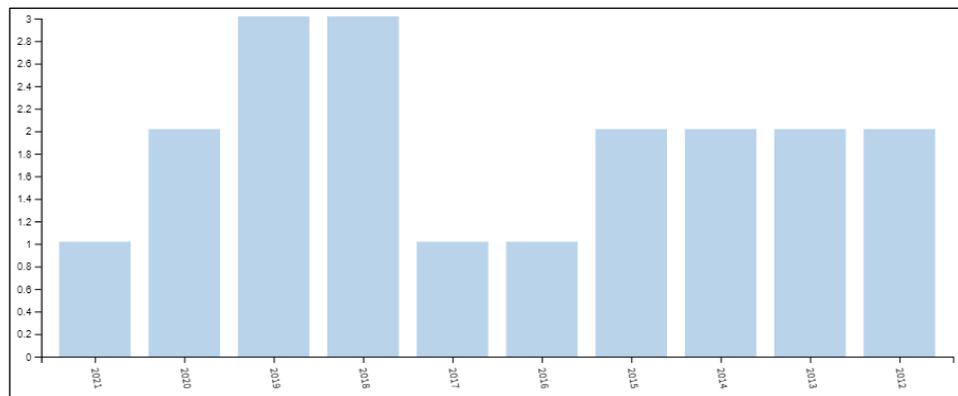
Figura 12: Mapa de clusters Estudos Decoloniais Raciais ao longo do tempo.



Fonte: Elaborada pela autora no software VOSviewer.

A Figura 12 mostra o deslocamento das temáticas ao longo dos anos no campo dos Estudos Organizacionais. Os primeiros trabalhos por volta de 2010 apontam tendência a temas relacionados a *diversidade* e *etnia*, passando em meados de 2012 para *poder*, *política* e *sexualidade*. Posteriormente para temática de *gênero* e *raça* entre 2014 a 2016, chegando à temática de *identidade*. E a tendência entre 2016 a 2018 se mostra a temáticas de *cultura* e *classe*. O Brasil começa a aparecer no cenário em meados de 2014, junto com a temática racial e de gênero.

Figura 13: Gráfico de publicações Estudos Decoloniais Raciais ao longo dos anos.

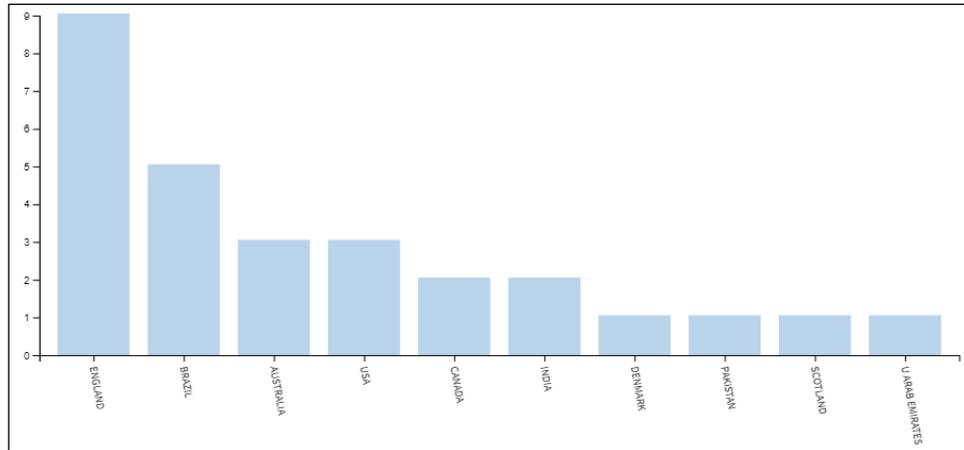


Fonte: Gerada pela autora no site da Web of Science.

A produção de trabalhos decoloniais com a temática racial não possui uma grande quantidade de artigos (26), como se pode ver na Figura 13, o maior número de artigos publicados foi em 2018 e 2019, com três artigos cada um, os outros anos mantiveram uma quantidade máxima de dois artigos. Os anos de 2016 e 2017 tiveram cada um apenas um artigo publicado. Se analisarmos a trajetória dos Estudos Decoloniais e dos Estudos Raciais, campos tão intimamente interligados, verificamos que ambos possuem um número crescente de publicações desde que iniciadas as discussões nos Estudos Organizacionais, ou seja, a pequena quantidade de trabalhos publicados

da intersecção dos dois campos (Estudos Decoloniais Raciais) demonstra que em realidade há pouca conversa entre esses dois campos.

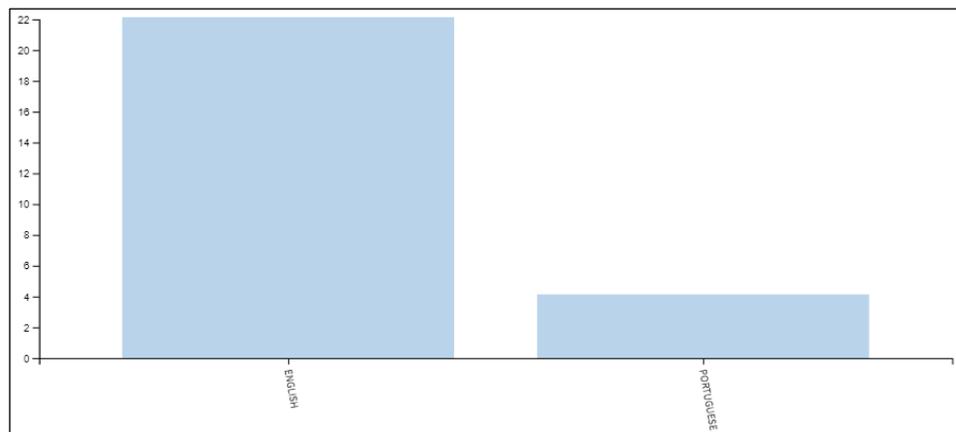
Figura 14: Gráfico países das autoras Estudos Decoloniais Raciais.



Fonte: Gerada pela autora no site da *Web of Science*.

A maioria das *autoras* que trabalham Estudos Decoloniais Raciais são da Inglaterra com nove *autoras*, mas o Brasil não se encontra em grande desvantagem, sendo o segundo país com maior quantidade de *autoras*, totalizando cinco. O gráfico não apresentou nenhuma *autora* de origem de países de língua espanhola.

Figura 15: Gráfico idioma dos artigos Estudos Decoloniais Raciais.



Fonte: Gerada pela autora no site da *Web of Science*.

A maior quantidade de trabalhos publicados utilizou o idioma inglês, sendo 22 deles. Os outros quatro trabalhos foram publicados em português. Nenhum foi publicado em espanhol. Isso mostra o quanto os Estudos Decoloniais, raciais ou não, ainda precisam se questionar quanto a hegemonia do inglês (e das revistas internacionais) na produção acadêmica. Quais idiomas são autorizados a falar?¹⁴ Qual linguagem

¹⁴ Pergunta retórica.

está legitimada como científica?¹⁵ Afinal estamos *interessadas* em dialogar e buscar soluções para nossa realidade ou queremos apenas a publicação em um periódico internacionalmente reconhecido?¹⁶

Os dados apresentados mostram que apesar do Brasil se destacar na produção dos Estudos Decoloniais nos Estudos Organizacionais, sendo o país com maior número de *autoras* nas publicações (Figura 4), o mesmo não ocorre nos Estudos Decoloniais Raciais (Figura 14). Isso significa que os atuais trabalhos publicados sobre decolonialidade não tem abordado a temática racial, ou a deixado em segundo plano, traindo os pressupostos da decolonialidade (COSTA-BERNARDINO; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2020).

Essa análise das produções revela algumas lacunas teóricas. A principal lacuna que interessa a este trabalho é a ausência de uma lente afrocentrada no campo, especialmente nos Estudos Decoloniais, em termos ontológicos, epistemológicos, teóricos e metodológicos. A interseccionalidade e a decolonialidade podem tanto servir como ferramentas políticas, ativistas, teóricas, epistemológicas e metodológicas para uma pesquisa afrocentrada, se respeitados seus pressupostos, quanto podem ser (e vem sendo) cooptadas pelo *mainstream* como mais uma moda acadêmica em contribuir em seus próprios interesses.

É possível encontrar a interseccionalidade nos Estudos Raciais, mas ela não aparece nos Estudos Decoloniais e nem nos Estudos Decoloniais Raciais. Importante frisar que talvez possa existir nessa pesquisa Estudos Raciais que não se autointitulam decoloniais, mas o são. Não existe método de busca infalível e nem neutro. Apesar de usar um *software*, minha subjetividade também está presente nessa construção, desde as minhas escolhas de palavras-chave e outros filtros, até a seleção de palavras relevantes na análise do software que selecionei de acordo com meu conhecimento do campo.

1.2 SI CONSELHU FOSSI BOM, VENDIA, MÁ CÁTA ESSI DI PAI SIDNEI DI XANGÔ: “TRANSFORMEMOS POTÊNCIA EM FORÇA”

¹⁵ Idem 8.

¹⁶ Idem 8.

A minha alma tá armada e apontada para a cara do sossego
 Pois paz sem voz, paz sem voz. Não é paz, é medo
 Às vezes eu falo com a vida, às vezes é ela quem diz
 Qual a paz que eu não quero conservar pra tentar ser feliz?
 As grades do condomínio são pra trazer proteção
 Mas também trazem a dúvida se é você que tá nessa prisão
 Me abrace e me dê um beijo, faça um filho comigo
 Mas não me deixe sentar na poltrona no dia de domingo
 Procurando novas drogas de aluguel, nesse vídeo coagido
 É pela paz que eu não quero seguir admitindo

(Minha alma (A paz que eu não quero) – O Rappa)

Nesta seção (e ao longo de todo trabalho) procuro me distanciar e tento não reproduzir os cânones moderno/colonial acadêmicos, para isso busco a produção de conhecimento a partir de uma lente decolonial. Apresento nesta seção as potencialidades que vislumbrei dessa pesquisa para o campo dos Estudos Organizacionais para justificar a relevância desse estudo. Pego emprestadas as palavras de Emicida (2020; 2021):

A primeira vez que eu fui na África, meu amigo Chapa me levou num museu que tem em Angola que eles chamam de Museu da Escravidão. E naquele lugar tinha uma pia, e tava escrito um texto na parede que era mais ou menos assim: “Foi nessa pia que os negros foram batizados e através de uma ideia distorcida do cristianismo eles foram levados a acreditar que eles não tinham alma”. Eu olhei pro meu parceiro, e naquele dia eu entendi qual era a minha missão. A minha missão cada vez que eu pegar uma caneta e um microfone é devolver a alma de cada um do meus irmão e da minhas irmã que sentiu que um dia não teve uma.

Não escrevo essa dissertação para agradar uma academia branca, masculina, cis heteronormativa, cristã e ocidentocêntrica. Escrevo para incomodá-la de seus sonos injustos, parafraseando Conceição Evaristo. Este trabalho é um processo, não um fim em si mesmo. O compromisso que assumo enquanto pesquisadora é de uma permanente postura autocrítica e autorreflexiva. Assim, apresento nesta seção algumas potencialidades que busquei alcançar de acordo com algumas lacunas encontradas na seção anterior:

1. foco dos Estudos Decoloniais nos Estudos Organizacionais, especialmente brasileiros e da América Latina, na geopolítica do conhecimento, deixando de lado aspectos importantes da decolonialidade como as questões raciais;

2. apesar do avanço dos Estudos Raciais no campo, no Brasil há um abismo entre os estudos realizados (eventos, teses e dissertações) e a publicação deles em periódicos, o que evidencia que há uma barreira que ainda não foi superada e que precisa ser para o campo se consolidar;
3. a ausência de uma lente afrocentralizada sobre o trabalho.

A fim de preencher essas lacunas, proponho uma lente decolonial afrocentrada para os Estudos Organizacionais. Penso a decolonização afrocentrada não somente por trazer mulheres negras como sujeitas de pesquisa, mas como produtoras de conhecimento, mas como a tematização dos fluxos, o registro de suas experiências, suas vivências, seus saberes, sua gestualidade e suas respostas à colonialidade do poder, do ser e do saber. Teorizo, também, a partir das minhas próprias experiências, vividas do meu lugar político-epistêmico (COLLINS, 2019; RIBEIRO, 2019).

Esta dissertação é também um esforço em dialogar com aqueles situados no polo hegemônico da academia que “precisam passar por um processo de desimperialização, entendido como um modo de superar a arrogância que os fizeram ignorar outras formas de saber, de existência e de organização da vida político-social” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p. 18). Sendo assim, acredito que a principal contribuição desse trabalho consiste em seu projeto acadêmico-político de enegrecer/empretecer/africanizar a academia em Administração, em especial o campo dos Estudos Organizacionais.

Adoto neste trabalho um posicionamento político, ontológico, epistemológico, teórico e metodológico afrocentrado (ASANTE, 2009), que põe a *sujeita negra* como centro. Isso não significa uma recusa ou negação de *outras sujeitas* ou do conhecimento já produzido, isto é, do conhecimento produzido fora de uma perspectiva afrocêntrica e/ou decolonial. Todavia, esses conhecimentos não podem ser tomados como universais, como comumente o são pela academia, e nem serem usados cegamente e/ou ingenuamente.

O giro decolonial tem potencial para elucidar o funcionamento dos dispositivos da colonialidade do poder, do ser e do saber. E a partir da compreensão de como a colonialidade se articula, podemos traçar estratégias de decolonização para transformar a realidade (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020). Em especial, transformar a realidade das mulheres negras

brasileiras, permeada por desigualdades econômicas, políticas, jurídicas e sociais, que nos coloca na base da pirâmide social e laboral brasileira (CONCEIÇÃO, 2016; GÉNOT, 2018). Por isso, trago para o primeiro plano a luta política de autodefinição das mulheres negras (COLLINS, 2019), por considerar esta uma discussão ainda não superada no contexto brasileiro, permeado pela ideologia do branqueamento e pela produção de um imaginário colonial sobre nós (KILOMBA, 2019).

Costa-Bernardino, Maldonado-Torre e Grosfoguel (2020) argumentam que colocar a luta política das populações negras em segundo plano (ou em plano nenhum) é uma traição aos pressupostos da decolonialidade. Esse esvaziamento pode ser visto quando *acadêmicas* se intitulam e intitulam seus trabalhos como decoloniais, no entanto, trabalham com pessoas negras e/ou indígenas somente como “objeto” de pesquisa “dissociado de sua humanidade, omitindo sua dinâmica histórica, e as aspirações de sentido político e cultural do negro brasileiro” (NASCIMENTO, 2016, p. 40). Embedam-se de nossos conhecimentos para produzir teorias que dialogam somente dentro dos muros acadêmicos, sem nem ao menos reconhecer a produção intelectual de *autoras negras* e/ou indígenas em suas referências bibliográficas, ou sequer dão retorno de suas pesquisas para *as sujeitas pesquisadas*.

Um dos principais pontos revolucionários da epistemologia negra, qual seja, a transformação concreta em comunidades, por meio do trabalho de base e compromisso ético com a pesquisa acadêmica, alcançando resultados que o conceito nem sempre alcança, posto que muitas vezes está cercado pelos muros da intelectualidade dominante (BERTH, 2019, p. 37).

Adotar um posicionamento decolonial significa desobediência político metodológica (OCAÑA; LÓPEZ, 2019) que tenha como princípio básico o comprometimento com a dimensão social. Se não há o compromisso *da pesquisadora* com um projeto de intervenção sobre realidade, a decolonialidade corre o risco de se tornar mais uma moda acadêmica (COSTA-BERNARDINO; MALDONADO-TORRES; GROSGOQUEL, 2020). A fragilidade desse princípio pode ser observada na complexa relação entre a sociedade e a universidade, permeada por estranhamento e desconhecimento, e às vezes repúdio. A visão que parte da sociedade tem da universidade pública é compreensível, uma vez que é tratada como objeto de pesquisa por *acadêmicas* com síndrome de princesa Isabel, que lhes impõe verdades universais, sob o véu da cientificidade, e ignoram seus saberes e suas experiências.

Além disso, estudar mulheres negras em uma perspectiva decolonial afrocentrada implica no reconhecimento da categoria raça como estruturante do sistema-mundo

moderno/colonial (KILOMBA, 2019; MALDONADO-TORRES, 2020). Grosfoguel (2020, p. 59) enfatiza que “o racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades”. Assim, não há como trabalhar com sujeitas de pesquisa negras ignorando as nuances de gênero e raça (e classe) que interseccionam sua realidade.

Desse modo, visei com essa dissertação contribuir para os Estudos Decoloniais nos Estudos Organizacionais com aspectos teóricos, ontológicos, epistemológicos e metodológicos centrados na temática racial, não somente nas discussões geopolíticas do conhecimento. Trouxe o Pensamento Feminista Negro como chave teórica para a compreensão das categorias de gênero e raça, e suas interseccionalidades, que, apesar de presente em muitos trabalhos e discussões da área, ainda não teve todo seu potencial explorado, sendo utilizado muitas vezes de forma secundária. Além de vermos muitos trabalhos autointitulados interseccionais totalmente desconectados das bases fundantes da teoria interseccional proposta pelo Pensamento Feminista Negro (TEIXEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA, 2019).

Grande parte da produção acadêmica da área dos Estudos Organizacionais insiste na patente aplicação de perspectivas ocidentocêntricas para a compreensão de fenômenos puramente africanos e/ou afro-brasileiros. É “a monótona repetição do comportamento científico domesticador que floresceu a partir da Europa e dos Estados Unidos desde o século passado” (NASCIMENTO, 2016, p. 41). Ou seja, os ditos estudos decoloniais continuam perpetuando lógicas coloniais e os estudos ditos interseccionais continuam ignorando a categoria raça como marcador social.

A apresentação da trajetória e da produção acadêmica nas seções anteriores teve o propósito de demonstrar o quanto as temáticas raciais e decoloniais precisam avançar no campo dos Estudos Organizacionais brasileiros. Enquanto outras áreas do conhecimento avançam na prática a decolonização (para além da discussão acadêmica), na Administração ainda somos *obrigadas* a usar *autoras clássicas* e internacionais para legitimar o porquê de nossas pesquisas (TEIXEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA, 2019). Além de vermos trabalhos com esforços decoloniais e temática racial sendo recusados para publicação em revistas por não seguirem os cânones de estrutura e escrita acadêmica e por ainda ser um tabu falar em raça no Brasil.

Em realidade, a decolonialidade tem sido usada em prol de *pesquisadoras brancas* do sul com propósito de serem *reconhecidas* pelo norte global como *produtoras* de conhecimento, mas *estas* continuam relegando saberes afroameríndios às margens. As temáticas raciais são jogadas à margem da produção acadêmica da área, vistas como não-científicas e por demais subjetivas pelo *mainstream*, que insiste em uma ciência neutra e objetiva. É o nítido desprezo pelos saberes produzidos pela intelectualidade negra, um epistemicídio autorizado pelos meios acadêmicos (SANTOS, 2010).

Por fim, acredito no potencial desta pesquisa de produzir coletivamente um projeto de intervenção sobre realidade. Compreender como se articulam os dispositivos da colonialidade nos processos de subjetivação e como nós, mulheres negras, estamos resistindo e subvertendo essa lógica por meio do processo de “tornar-se negra” pode contribuir para o projeto de empoderamento e no planejamento de estratégias de transformação da realidade. Especialmente nos aspectos relacionados ao trabalho, formulando coletivamente soluções para uma sociedade mais justa e respeitosa, que reconheça e valorize nossas identidades e suas variadas formas de expressão. Como um projeto decolonial, este trabalho é “um chamado à emancipação de cada um de nós das desumanizações e dos aprisionamentos gerados pela colonialidade epistêmica, espiritual, política e econômica” (COSTA-BERNARDINO; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p. 24).

2 AH, MÁ NUM TEM CAMINHU QUI NUM SI ABRA COM UM BANHU DI ISPADA-DI-SÃO-JORGI!

Abram os caminhos
 Abram-se os caminhos
 A flecha atirei, onde caiu bradei
 O céu relampiou, a chuva vai chegar
 Meu corpo foi ao chão
 Na palha pra curar, lavei a alma então
 Me refiz na lama, vi pedra rolar
 Dancei com a correnteza, me deixei pro mar
 Cantar e dançar pra saudar
 O tempo que virá, que foi, que está
 Toçar pra marcar o rito de passa
 O rito de passa

(Rito de passá – Mc Tha)

Pedindo licença e a proteção de Ogum para abrir caminhos metodológicos que nos forneçam alternativas afrodiaspóricas de condução de pesquisa acadêmica, dedico este capítulo aos meus esforços em adotar uma percepção decolonial, interseccional e afrocentrada sobre os aportes ontológicos, epistemológicos, teóricos, metodológicos e práticos dessa pesquisa. Os cânones do academicismo ditam quais caminhos devemos seguir e como eles devem ser para que nosso trabalho seja considerado científico e o nosso saber válido, segundo critérios da “verdadeira” ciência europeia.

Entretanto, é importante frisar que adotar uma epistemologia decolonial significa desobediência político metodológica. Quem definiu esses cânones? Por quê? Para que e para quem? Foi a partir da reflexão dessas perguntas que percebi que esses cânones não faziam sentido para o meu trabalho, e desafiá-los não é mera rebeldia, mas tentativa de trilhar novos caminhos. Em vista disso, trouxe o capítulo de metodologia para o início dessa conversa, não somente por desobediência aos cânones acadêmicos, mas por que se adoto uma cosmopercepção africana de ser, pensar, agir, entender e viver o mundo (ASANTE, 2009; OYEWÙMÍ, 2021), desse modo, os pressupostos ontológicos e epistemológicos precisam ser apresentados e explicados ao leitor antes de qualquer outro movimento.

Além de elucidar a proposta ontológica, epistemológica, teórica, metodológica e prática dessa dissertação, descrevo neste capítulo quais caminhos me propus a percorrer de maneira a me distanciar dos métodos tradicionais e ocidentocêntricos de

pesquisa: perder o norte e encontrar o sul. Desse modo, optei por utilizar métodos afrocentrados de produção, as escrituras (EVARISTO, 2016), e análise dos dados, a análise decolonial crítica do discurso (ADCD) (RESENDE, 2018).

Neste percurso metodológico, que se constitui na subversão ao *mainstream* da pesquisa em Administração, assumo como postura ético-política o movimento de colocar em pauta a decolonização do método de pesquisa. A academia brasileira, especialmente da Administração, insiste na aplicação de perspectivas ocidentocêntricas para compreender fenômenos puramente africanos e/ou afro-brasileiros, é repetição do *ethos* científico colonizador (NASCIMENTO, 2016) e a manutenção do epistemicídio (CARNEIRO, 2005; SANTOS, 2010).

Nas próximas seções, apresentei mais detalhadamente sobre a cosmopercepção africana, para em seguida apresentar os conceitos da decolonialidade, e depois da interseccionalidade. Após entendido o arcabouço ontológico-epistemológico e teórico-metodológico, apresentei as técnicas de produção e análise dos dados de forma detalhada. Por fim, encerrei este capítulo com algumas considerações importantes quando ao percurso da pesquisa em meio a pandemia de COVID-19.

2.1 HUM, CUMEÇÔ M'INTERESSÁ ESSI PAPU DI COSMUPERCEPÇÃO AFRICANA

Sou angolano, africano, índio
 Riquenho, mexicano
 Preto, amarelo, pardo
 Sou mistura, brasileiro nato
 Isso não vem do branco
 Pegando minha kora
 Congo, agogô, meu banto
 Pra salvar as almas do meu bando
 Procedo à identidade
 Afro pop aos niggas da laje
 Nas favelas décalé já sabem
 Te apresento os meus ancestrais
 Africaniei

(Africaniei – Majur)

Neste tópico me dedico a apresentar a cosmopercepção africana como possibilidade ontológica e epistemológica para esta pesquisa. O paradigma da afrocentricidade possui suas raízes no projeto político pan-africanista iniciado no século XIX por

diversas *autoras* e ativistas, intensificado nos anos 1960 nos movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos e nos estudos pós-colonialistas. Todavia, sua sistematização teórica surge somente na década de 1980 pelo professor Molefi Asante, proporcionando um novo solo epistêmico para pesquisas acadêmicas (SANTOS JUNIOR, 2010).

Para Asante (2009), afrocentricidade é pensamento, prática e perspectiva. Ela coloca as *africanas* como *sujeitas*, protagonistas que atuam conforme seus próprios interesses individuais e coletivos. “Afrocentricidade consiste num paradigma, numa proposta epistêmica e, também, num método que procura encarar quaisquer fenômenos através de uma devida localização, promovendo a agência dos povos africanos em prol da liberdade humana” (SANTOS JUNIOR, 2010, p. 2). A questão da localização é central no paradigma da afrocentricidade, pois às *africanas* sempre foi dada uma posição marginal, tendo a experiência europeia como centro.

Cabe enegrecer o que se entende por *africanas* em uma perspectiva afrocentrada: ser *africana* recobre todas as pessoas que estão fora ou dentro do continente africano, ou seja, *africanas nativas* e *africanas/afrodescendentes* em diáspora. Essa denominação não tem nada a ver com essencialismos; não se trata de buscar uma origem, uma essência africana, uma ideia mítica ou bases biológicas para aferir a filiação africana de uma pessoa (SANTOS JUNIOR, 2010). Nas palavras de Asante (2009, p. 102), “africano é uma pessoa que participou dos quinhentos anos de resistência à dominação europeia”. Cabe ainda pontuar que ser *africana* não é sinônimo de ser *afrocentrada*.

O que inclui *africanas* no terreiro da afrocentricidade é a consciência de seu lugar social, a valorização de sua ancestralidade, a promoção da agência que se traduz nas mais variadas formas de resistência à aniquilação psicológica, cultural, política e econômica dos povos africanos (SANTOS JUNIOR, 2010). Adotar a perspectiva da afrocentricidade não significa necessariamente adesão aos costumes africanos: “pode-se praticar os usos e costumes africanos sem por isso ser afrocêntrico” (ASANTE, 2009, p. 94). Afrocentralizar significa centrar as experiências, perspectivas e referenciais epistêmicos africanos em todos os âmbitos. Assim, em uma perspectiva acadêmica, adotar a perspectiva da afrocentricidade significa afrocentralizar nossa pesquisa: politicamente, ontologicamente, epistemologicamente, teoricamente e metodologicamente.

A abordagem afrocêntrica não é fundamentalista e nem etnocêntrica, ao contrário, trata-se “de uma ideia fundamentalmente perspectivista” (ASANTE, 2009, p. 96). Todavia, a afrocentricidade não está aquém de críticas: a “afrocentricidade não é religião, é por isso que os valores africanos são sujeitos a debate, embora sejam fundamentais para a abordagem afrocentrada” (ASANTE, 2009, p. 95).

Deve-se enfatizar que afrocentricidade não é uma versão negra do eurocentrismo (ASANTE, 1987). Eurocentrismo está assentado sobre noções de supremacia branca que foram propostas para proteção, privilégio e vantagens da população branca na educação, na economia, política e assim por diante. De modo distinto do eurocentrismo, a afrocentricidade condena a valorização etnocêntrica às custas da degradação das perspectivas de outros grupos. Além disso, o eurocentrismo apresenta a história particular e a realidade dos europeus como o conjunto de toda experiência humana (ASANTE, 1987). O eurocentrismo impõe suas realidades como sendo o “universal”, isto é, apresentando o branco como se fosse a condição humana, enquanto todo não-branco é visto como um grupo específico, por conseguinte, como não-humano. O que explica porque alguns acadêmicos e artistas afrodescendentes se apressam por negar e recusar sua negritude; elas e eles acreditam que existir como uma pessoa negra significa não existir como um ser humano universal. Conforme Woodson, elas e eles se identificam e preferem a cultura, arte e linguagem europeia no lugar da cultura, arte e linguagem africana; elas e eles acreditam que tudo que se origina da Europa é invariavelmente melhor do que tudo que é produzido ou os assuntos de interesse de seu próprio povo (ASANTE, 1991, p. 171-172).

Desse modo, a afrocentralidade não aposta em um sujeito neutro e universal, e nem crê na possibilidade de eliminação completa de centros e margens, ao contrário, a localização é uma categoria fundamental no paradigma afrocentrista: “todas as relações são baseadas em centros e margens e nas distâncias de cada lugar do centro ou da margem” (ASANTE, 2009, p. 2). A adoção de termos como “centro” e “afrocentrado”, ou as expressões “estar centrada” ou ser “uma pessoa afrocentrada” dizem respeito a necessidade de situar sua localização dentro de suas próprias referências históricas e culturais, sem nenhum desmerecimento às outras posições (SANTOS JUNIOR, 2010).

Podemos associar essa postura ao conceito de “lugar de fala” traduzido pela filósofa brasileira Djamila Ribeiro (2019). Evocar o conceito de lugar de fala é marcar o lugar social que o enunciador, enquanto um sujeito pertencente a um grupo socialmente construído, ocupa no discurso e nas relações de poder. Isso significa que estamos falando sobre experiências e condições sociais que são compartilhadas por um grupo, não suas experiências individuais. Assim, posicionar uma perspectiva afrocentrada é partir do lugar social que as pessoas africanas e afrodescendentes ocupam, ser uma

pessoa afrocentrada é se situar enquanto um sujeito pertencente ao lugar social africano.

Adotar um lugar afrocentralizado significa um olhar situado de análise (ASANTE, 2009). Produzir conhecimento exaltando sua localização como central tem como propósito evitar a marginalização ou invisibilização de sua própria trajetória histórica e cultural e, por conseguinte, todas as consequências negativas de não se reconhecer no projeto civilizatório e de produção de saberes ao longo da história da humanidade (SANTOS JUNIOR, 2010). Marcar sua localização não significa desmerecer outras posições ou que elas não existam: “não existe um antilugar. Ou se está envolvido com uma posição ou com outra [...] todos os lugares são posições” (ASANTE, 2009, p. 103).

Por outro lado, localizar-se no centro implica a assunção do papel de agente, isto é, de um sujeito protagonista e articulador de recursos para promoção de condições favoráveis para a liberdade humana e dissolução do etnocentrismo (SANTOS JUNIOR, 2010). Demarcar as referências africanas como centro é configurar africanidades enquanto topologias epistêmicas, isto é, partir de “lugares africanos” (ASANTE, 2009). O que se traduz nas pesquisas acadêmicas por meio da ênfase nos africanos e afrodescendente como agentes e não coadjuvantes.

Segundo Asante (2009), a agência é um conjunto de dispositivos e a devida articulação de recursos de todos os tipos para a recuperação da sanidade da população negra, além de ser fundamental para a busca e manutenção da liberdade. Isto é, “é a chave para a reorientação e a recentralização, de modo que a pessoa possa atuar como agente, e não como vítima ou dependente” (p. 94). Por exemplo, nos Estudos Organizacionais, a maioria dos debates raciais se concentram nas discussões sobre “gestão da diversidade”, com o foco nas preocupações e na atuação dos gestores em vez de centrar nas práticas de resistência *das trabalhadoras negras*.

Não que não seja importante o debate em torno da postura das organizações e dos gestores, mas é também relevante narrar e analisar a participação e organização *das trabalhadoras*, pois estas não se encontram apenas como agentes passivas que são administradas, mas podem (e devem) assumir papel de agentes ativas e protagonistas das práticas organizacionais. Pensando na perspectiva de análise da subjetividade, acreditar em *uma trabalhadora* agente significa que existe possibilidade de resistência

aos mecanismos de poder que produzem subjetividades normativas, ou seja, possibilidade de novas formas de ser e estar que desafiam as relações de poder-saber.

Uma demarcação afrocentrada nas pesquisas acadêmicas começaria pela releitura da agência de todas as *atrizes* na produção dos diversos saberes organizacionais. Além de repensar o sobre o próprio conceito de trabalho¹⁷, que no campo ainda é um conceito reduzido a uma lógica capitalista neoliberal e permeada por colonialidade. Santos Junior (2010, p. 4) enfatiza que “localizar se refere ao lugar de onde é feita uma narrativa, desde onde as práticas e posições emergem, às referências e valores que orientam e organizam atividades políticas e de pesquisa”. É necessário reconfigurar nosso olhar para enxergar *africanas* como protagonistas nos diversos processos de produção de conhecimento. Portanto, em certa medida, localização e agência são indissociáveis (SANTOS JUNIOR, 2010).

Assim, produzir novas concepções de ser humano, de natureza, de conhecimento e de trabalho são especialmente importantes para uma fundamentação filosófica afrocentrada (ASANTE, 2009). O primeiro passo é questionar o que é posto universalmente como ser humano, natureza, conhecimento e trabalho. Cabe uma ressalva, em uma perspectiva afrocentrada o ser humano, a natureza e o conhecimento não existem isoladamente, o que existe é uma coextensividade entre esses elementos, o que exige uma abordagem conjunta (SANTOS JUNIOR, 2010), e a partir dessa premissa que questiono também o conceito de trabalho.

Diferentemente da percepção afrocêntrica, algumas perspectivas ocidentais/coloniais entendem que a natureza é distinta do ser humano, e que o papel do conhecimento é ser ferramenta para transformar a natureza em recursos à disposição do progresso da humanidade (MOOSA, 2010). O projeto moderno/colonial se manteve fiel à ideia de dominar e controlar o meio ambiente em prol do desenvolvimento (RAMOSE, 2010). O conhecimento, nessa perspectiva hegemônica, deve ser produzido em função deste domínio, concebendo a natureza partindo de valores econômicos, tão somente como um recurso natural: “esse modo de conhecimento foi, pelo seu caráter e pela sua origem, eurocêntrico” (QUIJANO, 2010, p. 86). Já em uma perspectiva afrocentrada, o conhecimento não tem valor se for simplesmente o conhecimento pelo

¹⁷ Esta discussão será aprofundada em outro capítulo.

conhecimento, o conhecimento precisa ser produzido com o propósito do bem comum: do ser humano e da natureza (KARENGA, 2003).

Importante salientar, que essa concepção da modernidade/colonialidade sobre conhecimento e natureza escancaram seu viés de supremacia masculina. Conforme Aguiar (2004, p. 7), a tradição judaico-cristã fundamenta este crivo interpretativo: “se Deus é o ‘senhor absoluto da criação’, o homem – sendo ‘imagem de Deus’ – deve desenvolver um maior domínio sobre a natureza”. Considerar o homem como o ponto alto da criação justifica e permite a subalternização da natureza. E ao “produz[ir] a imagem masculina e um único Deus como ‘pai’ e ‘senhor absoluto’” (AGUIAR, 2004, p. 6), o feminino também é subalternizado.

Por outro lado, numa perspectiva afrocentrada, tendo como exemplo a cosmopercepção iorubá (OYEWÙMÍ, 2020, 2021; SODRÉ, 2017): a natureza (*Éda*) engloba todos os seres vivos e o meio ambiente, existe uma similitude entre eles, de modo que qualquer ação ao meio ambiente e aos seres vivos, seja prejudicial ou benéfica, é uma ação que atinge toda a comunidade. Homens e mulheres não são opostos, mas complementares (CARNEIRO; CURY, 2007).

Santos Junior (2010) elucida ainda que o conceito de tempo e suas implicações são distintos entre a visão das sociedades ocidentais/coloniais e a cosmopercepção africana. As primeiras valorizam o tempo futuro, buscam o progresso na construção de um “futuro melhor” e “mais desenvolvido” do que o presente, e enxergam o passado como um lugar menos “avançado” ou “atrasado” (MOOSA, 2010; RAMOSE, 2010). Enquanto na cosmopercepção africana o tempo é orientado para o passado, assim, o passado tem papel central na vida e experiências dos africanos (OLIVEIRA, 2006). Neste sentido, *as africanas* buscam respostas para o presente pedindo auxílio a ancestralidade. Na pesquisa acadêmica uma temporalidade afrocentrada não deve ser confundida com uma busca de um passado idealizado, nem de uma África mítica, no entanto, se trata de perceber que o presente só é possível pelo passado que o antecede.

Pois bem, é fundamental que todo projeto afrocentrado perceba como o sistema moral e o conhecimento hegemônico é permeado, constituído e disseminador desses valores que localizam a natureza como objeto, o conhecimento como instrumento e propriedade, e o ser humano como um deus que “controla” e exige que tudo grave ao seu redor (ASANTE, 2009; KARENGA, 2003). Mas, não se trata, somente, de

identificar os padrões hegemônicos; mas, de propor e sustentar a afrocentricidade como uma alternativa. Assim, é preciso conceber a natureza a partir de um lugar africano em todos os aspectos da vida (SANTOS JUNIOR, 2010).

Por fim, Karenga (2003) enumera sete princípios fundamentais para concretizar a afrocentricidade: a) centralidade da comunidade; b) respeito à tradição; c) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético; d) harmonia com a natureza; e) natureza social da identidade individual; f) veneração dos ancestrais; g) unidade do ser. Com isso questiono: quais seriam os princípios e parâmetros para um estudo afrocentrado no campo dos Estudos Organizacionais?

Em meio a diversas limitações que este trabalho de dissertação apresenta, busquei conduzi-la com base em alguns elementos dessa cosmopercepção africana, que associo da seguinte forma: 1) centralidade na agência das mulheres negras, colocando-as como protagonistas de suas histórias; 2) foco nas experiências compartilhadas, ou seja, ênfase no *locus* social; 3) utilização de metodologias decoloniais afrocentradas; 4) envolvimento ético, uma ética Ubuntu, na busca por formas alternativas e decoloniais de existência que privilegie o foco nos interesses coletivos; 5) o distanciamento da noção de sujeito universal imposta pela colonialidade e/ou noções essencialistas de uma *sujeita africana* ideal, original, mítico; e 6) a valorização dos diferentes saberes e formas de produção de conhecimento do povo africano, em especial das mulheres negras brasileiras.

No próximo tópico damos continuidade ao embasamento teórico-metodológico dessa dissertação apresentando os conceitos de colonialidade e decolonidade.

2.1.1 Deco... decoloni u quê? Má rapá, qui bich' é essi di decolonialidadí?

Samba, a gente não perde o prazer de cantar
 E fazem de tudo pra silenciar
 A batucada dos nossos tantãs
 No seu ecoar, o samba se refez
 Seu canto se faz reluzir
 Podemos sorrir outra vez
 Samba, eterno delírio do compositor
 Que nasce da alma, sem pele, sem cor
 Com simplicidade, não sendo vulgar
 Fazendo da nossa alegria, seu habitat natural
 O samba floresce do fundo do nosso quintal
 Este samba é pra você
 Que vive a falar, a criticar
 Querendo esnoabar, querendo acabar
 Com a nossa cultura popular
 É bonito de se ver
 O samba correr, pro lado de lá
 Fronteira não há, pra nos impedir
 Você não samba mas tem que aplaudir

(A batucada dos nossos tantãs – Grupo Fundo de Quintal)

Na seção anterior, iniciamos a discussão sobre modernidade/colonialidade e a cosmovisão ocidental de mundo para apresentar uma proposta de cosmopercepção africana. Assim, nesta seção damos continuidade a essa discussão, elucidando mais detalhadamente os conceitos de modernidade/colonialidade, para então entrarmos no terreno da decolonialidade.

A modernidade ocidental se autodenominou como “a época da mais avançada forma de civilização em comparação a outros arranjos socioculturais, políticos e econômicos que aparecem como menos civilizados, não civilizados, selvagens ou primitivos” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 30). Isso porque o *ethos* europeu se colocou em posição de poder definir a si e às *outras*. Nessa atribuição de significados e de representações simbólicas, os conceitos chaves da modernidade foram definidos por meio de dicotomias e definições essencialistas: homem *versus* mulher; feminino *versus* masculino; neutro *versus* pessoal; fatos *versus* opiniões; civilizado *versus* primitivo; universal *versus* específico; objetivo *versus* subjetivo; racional *versus* emocional; conhecimento *versus* experiência; imparcial *versus* parcial; branco *versus* não-branco.

A modernidade tornou-se colonial desde que colocou como seu grande projeto salvar “os marginalizados ao domínio da soberania, civilizando o incivilizado e desenvolvendo as instituições e técnicas jurídicas necessárias para essa grande missão” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 31). Isso leva a uma mudança no modo de se referir à modernidade ocidental: de modernidade simplesmente, como oposto ao pré-moderno ou não moderno, para modernidade/colonialidade.

O colonialismo é a orientação política, ideológica e administrativa do período colonial. Por sua vez, por colonialidade se apreende as relações de poder-saber-ser de longa duração resultantes do colonialismo (MALDONADO-TORRES, 2007). Longa duração significa que a colonialidade perdura apesar de finalizado o instituto colonial. Essa perspectiva de longa duração da colonialidade é crucial para entender como grupos colonizados experienciam o colonialismo (FANON, 2020) não como um passado distante e superado, mas sim como um presente vivo (KILOMBA, 2019).

Assim, a ruptura com o instituto colonial não necessariamente implica em decolonização na medida em que lógicas coloniais e representações podem continuar existindo (FANON, 2020; KILOMBA, 2019; MALDONADO-TORRES, 2020). A colonialidade produziu a cultura, as relações de trabalho, as relações sociais e interpessoais, a produção de conhecimento, a produção de subjetividades, os padrões estéticos e morais que são um legado vivo em nossa sociedade hoje. Nas palavras de Maldonado-Torres (2007, p. 243), “respiramos colonialismo todo o tempo e todos os dias”.

Por decolonialidade se entende o movimento de resistência à colonialidade, também conhecido como giro decolonial ou projeto decolonial. O conhecimento é uma das questões centrais do pensamento decolonial e dos processos de decolonização (COSTA-BERNARDINO; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2020). A colonialidade do saber é resultado da reprodução e perpetuação das lógicas econômicas, políticas, cognitivas, da existência e da relação com a natureza herdadas do período colonial (WYNTER, 2003). A decolonialidade do saber encontra-se em uma arena de disputas políticas, não havendo consenso e homogeneidade, ramificando-se em diversas vertentes de pensamento.

Em sentido estrito, elaborado pelo grupo de investigação modernidade/colonialidade (ESCOBAR, 2003), o projeto decolonial deve rejeitar absolutamente qualquer conhecimento vindo do “centro”, excluindo *autoras* que não sejam das “margens”, ou

seja, negar qualquer contribuição que seja do colonizador. Em um sentido amplo, a decolonialidade não se restringe a um conjunto de *autoras*, “abarca a longa tradição de resistência das populações negras e indígenas e, posteriormente, daqueles que Frantz Fanon (2005) nomeou como condenados da terra” (COSTA-BERNARDINO; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2020, p. 9-10).

Adotei neste trabalho uma definição ampla de decolonialidade, que não se resume a seguir um círculo determinado de *autoras*, ou recusar veemente teorias importadas, mas criar a partir delas nosso próprio olhar para o fenômeno e criar soluções viáveis para nossa realidade. Corroboro com Ballestrin (2013, p. 108) ao argumentar que “[o] processo de decolonização não deve ser confundido com a rejeição da criação humana realizada pelo Norte global e associado com aquilo que seria genuinamente criado no Sul”. Por esse posicionamento político-epistemológico dentro dos estudos pós-coloniais que adoto a nomenclatura “decolonial”. Catherine Walsh (2009, p. 14) explica que o uso da palavra “decolonial”, ao invés de “descolonial” demarca a distinção com o significado de “des”:

Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial, quer dizer, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões deixassem de existir. A intenção, antes, é assinalar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínuas – de transgredir, intervir, insurgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta no qual podemos identificar, visibilizar e alentar ‘lugares’ de exterioridade e construções alternativas.

Em outras palavras, minha atitude decolonial não recusa o conhecimento já produzido, contudo, esse conhecimento não pode ser tomado de forma ingênua, como universalmente válido (RESENDE, 2010). Isto é, utilizá-lo de modo consciente e mantendo uma vigilância crítica. Usar o conhecimento vindo do “centro” para a realidade e benefício das “margens”, modulando-o¹⁸ para nossa realidade, e assim possibilitando produzir nosso próprio conhecimento. Nas palavras de Resende (2010, p. 194), ao decolonizar o conhecimento “assumirmos a ousadia de propor novas e diferentes reflexões”.

Reconhecer e utilizar do conhecimento vindo do norte global não significa centralizá-lo. Minha proposta é a adoção de um paradigma afrocentrado, ou seja, colocar a cosmopercepção, os saberes, as *sujeitas* e as experiências africanas como centro.

¹⁸ A modulação, no sentido propriamente musical do termo, é um movimento metodológico onde é possível estabelecer um contato dialógico entre as diferentes filosofias, e assim propor analogias com os procedimentos afros (SODRÉ, 2017).

Cabe enegrecer que afrocentralizar não significa um retorno as “origens” africanas (ASANTE, 2009). A decolonialidade é entendida por *algumas acadêmicas* como uma tentativa de retorno ao passado pré-colonial/pré-moderno. Todavia, essa abordagem pode incorrer no erro de essencializar as *africanas*, as suas experiências e os seus conhecimentos, como se a decolonialidade fosse válida somente se alcançasse certas expectativas idealizadas de como ser, agir e pensar.

A questão não é criar um novo marco, ou buscar um ponto zero, mas reconhecer que não existe uma origem a ser retomada. Não há como se apagar o passado colonial como se não houvesse existido, na crença de que um retorno as “origens africanas” resolva todas as feridas da colonialidade. Tampouco ignorar as ferramentas teóricas já existentes que ajudam a compreender o mundo de hoje, sejam elas produzidas no sul ou no norte, no oriente ou no ocidente.

Se todo conhecimento é localmente produzido, então sua validade também é situada (RESENDE, 2018; 2019). Contudo, na prática da produção acadêmica o que encontramos é um saber ocidentocêntrico disfarçado de universal sendo aplicado indistintamente como teoria e método na produção intelectual brasileira, inclusive em algumas produções que se autointitulam decoloniais. Dessa forma, o conhecimento produzido nos centros hegemônicos e escrito em línguas hegemônicas torna-se um saber universal, essencial, ilimitado, e cujo ponto de vista serve para classificar a produção de conhecimento das margens e escrito em línguas marginais como local, regional, limitado e particular (COSTA-BERNARDINO; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2020; PORTO-GONÇALVES, 2005; SANTOS, 2010).

Sobre essa falaciosa visão ocidentocêntrica, enfatizo as palavras de Luciana Ballestrin (2013, p. 104): “[a] diferença colonial epistêmica é cúmplice do universalismo, na suposição, eu diria ao mesmo tempo ingênua e perniciosa, da existência de um ponto zero, um ponto de partida de observação, supostamente neutro e absoluto”. Essa divisão geopolítica binária entre o centro e a margem, o universal e o regional, faz com que uns possuam a legitimidade de teorizar, enquanto outros estão destinados a mera aplicação da teoria, lhes sendo permitido no máximo um trabalho de tradução da teoria universal para o contexto local.

Isso é resultado da colonialidade do poder (QUIJANO, 2010), que considera como inferior “o conhecimento produzido a partir das experiências sócio-históricas e concepções de mundo do Sul global” (GROSFUGUEL, 2016, p. 28), impactando

diretamente as possibilidades do saber. “A produção científica da América Latina apresenta um grande acúmulo de dados empíricos, os quais, de qualquer forma, são teorizados em categorias, conceitos e interesses” (SANTANDER, 2010, p. 229) que utilizam e ensinam as tecnologias e práticas de um saber ocidentocêntrico universalizado e não contextualizado.

Como consequência da colonialidade do saber-ser, que cria uma identidade subalterna com baixa autoestima científica, no campo dos estudos do discurso afro-latino-americanos prospera um bloqueio do poder-saber “resultante do ciclo de retroalimentação entre a legitimação exclusiva de teorias importadas e a deslegitimação sistemática da ousadia da crítica a essas mesmas teorias” (RESENDE, 2018, p. 4). Apesar dessa vasta produção científica, esse conhecimento acadêmico produzido até então, incluída a teoria crítica, não trouxe resultados concretos para a superação das desigualdades sociais, raciais, materiais e simbólicas que assolam a América Latina (SOUSA SANTOS, 2017). Como salienta Resende (2018, p. 6), “nenhum conhecimento é válido em si mesmo, e por isso precisa ser validado no mundo social”.

Assim, esta dissertação se constitui como um projeto decolonial validado no mundo social, nos termos de Moldonado-Torres (2020), por envolver o estudo de um fenômeno (tornar-se negra) com potencial para “um giro decolonial”, “um afastar-se da modernidade/colonialidade”, “uma transformação radical do saber, do ser e do poder”, e por manter em seu pilar a consideração de que as sujeitas da pesquisa não são agentes passivos, mas “questionadoras, pensadoras, teóricas e escritoras/comunicadoras”, e por fim, por propor “um projeto coletivo” de formulação de estratégias de transformação da realidade.

2.1.2 Ah, lá vem ocê complicá di novu, disimbucha aí qui qui é essa tal interseccionalidadi

Maria, Maria
 É um dom, uma certa magia
 Uma força que nos alerta
 Uma mulher que merece viver e amar
 Como outra qualquer do planeta
 Maria, Maria
 É o som, é a cor, é o suor
 É a dose mais forte e lenta
 De uma gente que ri quando deve chorar
 E não vive, apenas aguenta
 Mas é preciso ter força, é preciso ter raça
 É preciso ter gana sempre
 Quem traz no corpo a marca
 Maria, Maria
 Mistura a dor e a alegria
 Mas é preciso ter manha, é preciso ter graça
 É preciso ter sonho sempre
 Quem traz na pele essa marca possui
 A estranha mania de ter fé na vida

(Maria, Maria – Milton Nascimento)

Nessa seção apresento a interseccionalidade, formulada por intelectuais negras no Pensamento Feminista Negro, como ferramenta teórico-analítica para compreender as relações de gênero e de raça. Apresento também, o conceito de empoderamento, para pensar a dimensão política das lutas das mulheres negras, que é também uma luta pela sua autodefinição (COLLINS, 2019).

Gênero e raça são construções sociais, assim, são categorias sociais discursivas, fluídas e abertas a contestação (CARNEIRO, 2005; TEIXEIRA, 2016; TEIXEIRA; OLIVEIRA; CARRIERI, 2020). E é essa definição que permite analisarmos o fenômeno do tornar-se negra como um processo aberto e inacabado, em constante construção, desconstrução e reconstrução, não somente por causa de gênero, mas de raça, de modo interseccional.

As categorias de gênero e raça emergiram com a modernidade/colonialidade (OYÊWÚMÍ, 2020). Os conceitos modernos/coloniais foram construídos em cima de um pensamento dicotômico: homem *versus* mulher; feminino *versus* masculino; branco *versus* não-branca. Essa produção binária de categorias cria processos de discriminação e hierarquização, fazendo com que uns possam se colocar como referência, enquanto as demais são classificados como *outras*. Assim, o homem

branco europeu tornou-se a referência, enquanto as demais foram *estratificadas* em relação a ele. Nessa visão, os polos são opostos e só existem um em relação ao outro.

Em vista de se opor ao pensamento binário e universalizante da colonialidade, intelectuais negras formulam a teorização da diferença por meio da ferramenta analítica da interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019; COLLINS, 2019; COLLINS; BILGE, 2020; CRENSHAW, 1989; DAVIS, 2016). As discussões feministas sobre a dicotomia de gênero se deslocam para compreensão das diferenças dentro da categoria mulheres, pois o feminismo, até então universalizado em torno das mulheres brancas da classe média, não contemplava a luta das mulheres negras e das trabalhadoras da classe operária (DAVIS, 2016).

A chave conceitual da interseccionalidade proposta pelo Pensamento Feminista Negro (COLLINS, 2019) enfatiza que para as mulheres negras não há como dissociar sua existência e suas experiências de gênero das questões estruturais de raça e classe (DAVIS, 2016; HIRATA, 2014). Assim, a interseccionalidade é o aparato político-teórico-metodológico teorizado pela ativista e jurista estadunidense Kimberlé Crenshaw (1989) para definir e analisar a inseparabilidade das categorias de gênero, raça e classe, aparatos coloniais que produzem “avenidas identitárias” que se cruzam e se sobrepõe e onde mulheres negras são constantemente atingidas (AKOTIRENE, 2019).

A interseccionalidade possui diferentes campos das práticas, como diz Collins e Bilge (2020, p. 13): ela “está em toda parte e é poliglota”. Ela não é de uso exclusivo da academia, pois fala também a língua dos ativismos e das organizações, fala para a juventude e para os especialistas, nas mídias sociais, na cultura popular e nos periódicos acadêmicos. A ideia é estimular o pensamento complexo e evitar a produção de novos essencialismos identitários e, conseqüentemente, hierarquias, discriminações e exclusões. Ou seja, é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas.

Essa ferramenta possibilita pensar os aspectos raciais das subjetividades de gênero, sem perder de vista os aspectos de gênero das subjetividades raciais (BAIRROS, 2002). É, também, uma ferramenta decolonial de teorização e análise, assim,

É oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como locus de opressões cruzadas, [...]. As águas, além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano. Segundo profecia iorubá, a diáspora negra deve buscar caminhos discursivos com atenção aos acordos estabelecidos com antepassados. [...] Exu, divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada e, portanto, da interseccionalidade, que responde como a voz sabedora de quanto tempo a língua escravizada esteve amordaçada politicamente, impedida de tocar seu idioma, beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito. Antes de se preparar o pensamento feminista negro e a interseccionalidade como metodologias, a encruzilhada engolia oferendas analíticas contra nós, razão de depositar neste texto pontos de vistas produzidos pelas intelectuais negras, escrever pretoguês brasileiro, como Lélia Gonzalez, pensadora amefricana – já que neocolonizadores acadêmicos não podem abocanhar a interseccionalidade e nem sequer têm autoridade para dominar o ponto de vista feminista negro (AKOTIRENE, 2019, p. 20-21).

Em vista disso, é necessário considerar as categorias identitárias de modo interseccional em um estudo que pretenda contemplar verdadeiramente a realidade e experiências das mulheres negras (AKOTIRENE, 2019; BAIRROS, 2002; CARNEIRO, 2011; CRENSHAW, 1989; DAVIS, 2016; GONZALEZ, 2018; hooks, 2019, 2020a, 2020b; KILOMBA, 2019; RIBEIRO, 2019) e a construção de suas subjetividades, pois analisar categorias isoladamente não é suficiente para compreender as nuances que tornam nossas experiências enquanto mulheres negras tão particulares em relação a *outras sujeitas*, e tão coletivas em relação a nós. É importante o alerta de Davis (2011):

a gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras.

Ou seja, utilizar uma lente interseccional de análise não significa hierarquizar opressões ou universalizar as experiências das mulheres negras, pois cairíamos na cilada da essencialização, o que geraria exclusão e desigualdades. “As opressões raciais e de gênero vivenciadas por mulheres africanas não devem ser entendidas em termos de adição, como se estivessem empilhadas uma sobre a outra” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 187)

Por essa característica de não hierarquização das opressões (DAVIS, 2016; COLLINS, 2019), o projeto feminista negro oferece uma cosmopercepção complexa para a investigação e a compreensão não apenas da realidade das mulheres negras, mas de *todas*. Ao propor neste trabalho compreender especificamente as subjetividades de gênero e raça de mulheres negras, não estou universalizando ou

invisibilizando as experiências interseccionais dessas mulheres, mas delimitando quais categorias identitárias acredito possuírem um maior potencial de experiências compartilhadas.

Existem diferentes usos possíveis da interseccionalidade como ferramenta analítica. Neste trabalho, me baseei especialmente no trabalho de Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2020), onde as autoras apontam alguns caminhos possíveis para uma analítica da interseccionalidade. Dentre eles, analisar a partir de domínios de poder, que estão interconectados e definem as práticas sociais e organizacionais: o estrutural; o cultural; o disciplinar; e o interpessoal. Assim, analisar as intersecções de gênero e raça significa compreender como ocorre a estruturação da sociedade por intermédio das instituições, que (re)produzem normas e regulamentos e os disseminam por meio do pensamento e da cultura, interferindo em como os indivíduos são e agem, e como se relacionam.

O Brasil, por sua história singular envolta pela miscigenação e o mito da democracia racial, se configura como um campo promissor para desvelar a colonialidade que moldou os padrões e normas das relações interseccionais de poder. Uma análise que leve em conta a interseccionalidade reflete a sinergia do trabalho intelectual e ativista (COLLINS; SIRMA, 2020) oferecendo caminhos alternativos de análise de fenômenos que são comumente universalizados por visões de mundo das elites acadêmicas. As autoras também apontam que um trabalho que se pretenda interseccional precisa levar em conta seis ideias centrais: a desigualdade social, as relações de poder interseccionais, o contexto social, a relacionalidade, a justiça social e a complexidade.

Análises complexas em torno de gênero e raça, por meio da interseccionalidade, é um caminho promissor para delinear novos contornos nas relações sociais das mulheres negras brasileiras, uma vez que a simples adoção de políticas de ação afirmativas não tem se mostrado suficientes para melhorar nossas condições de trabalho e de vida (SARAIVA; IRIGARAY, 2009). Entretanto, ainda precisamos pensar que a melhoria das condições sociais para as mulheres negras depende especialmente de uma mobilização política e coletiva, o que significa investir no empoderamento das mulheres negras.

A visão foucaultiana sobre o poder como relação e não como propriedade nos ajuda a entender o conceito de empoderamento. Uma vez que entendido que as relações de poder estão em todos os aspectos da vida social, sendo que todos temos potencial,

em certa medida, de exercer poder, ao pensarmos nos grupos historicamente oprimidos pelas estruturas coloniais de poder-saber-ser, visualizamos o empoderamento não como possibilidade de inversão da lógica opressora, mas sim na subversão dela (BERTH, 2019; KILOMBA, 2019).

Isto é, empoderamento não significa um grupo tomar o poder e reproduzir lógicas opressoras sobre os outros grupos, mas o enfrentamento dessas lógicas a fim de possibilitar relações menos injustas e desiguais na sociedade. Pensando na questão da produção de subjetividades, é por meio do empoderamento que podemos vislumbrar que novas subjetividades possam ser produzidas, ou seja, a decolonização de subjetividades coloniais só se torna possível a partir do empoderamento *das sujeitas colonizadas*.

Mas a questão do empoderamento é um pouco mais complexa. Joice Berth (2019) traz à tona uma problemática relacionada ao conceito de empoderamento da qual ativistas e *acadêmicas* contemporâneas precisam lidar: o seu esvaziamento político. É preciso compreender o empoderamento em toda sua complexidade. Infelizmente tem sido disseminada uma visão reducionista de empoderamento, com ênfase somente em aspectos individuais e econômicos. Esses dois aspectos são também importantes para o empoderamento, todavia, eles por si só não são suficientes. O empoderamento precisa ser entendido enquanto um processo, que envolve tanto a dimensão individual como a coletiva.

Assim, empoderamento pode ser definido como “um processo pelo qual a autodireção e o processo de ajuda são as forças de cura e fortalecimento” (SOLOMON, 1976, p. 27 apud BERTH, 2019, p. 36) entre um grupo oprimido, “refere-se a princípios, como a capacidade de indivíduos e grupos agirem para garantir seu próprio bem-estar ou seu direito de participar da tomada de decisões que lhes dizem respeito” (CALVÈS, 2009, p. 735-749 apud BERTH, 2019, p. 36). Na perspectiva feminista, o empoderamento começa quando indivíduos e grupos oprimidos reconhecem as forças sistêmicas (de gênero, raça, etnia, classe, casta, sexualidade, idade, religião e geolocalização) que os oprimem, atuando no sentido de confrontar e subverter as relações de poder existentes (KILOMBA, 2019; SARDENBERG, 2009).

Desse modo, seguindo o pensamento de Berth (2019), os processos de empoderamento dependem principalmente de uma tomada de consciência que parte de uma movimentação interna *da sujeita*, embora possa receber estímulos externos.

É essa tomada de consciência, que em relação as mulheres negras chamo, especificamente, de “tornar-se negra” (SOUSA, 1983), que possibilita o despertar e, posteriormente, a definição de estratégias de enfrentamento da colonialidade do poder-saber-ser.

Assim, o processo de empoderamento se inicia na dimensão individual, porém, para que haja possibilidade de enfrentamento da ordem vigente é necessária uma mobilização coletiva. É por conta da falsa noção de empoderamento individual e econômico que o conceito de empoderamento tem sido cooptado pelo discurso do *mainstream* da lógica neoliberal, passando a ser disputado no campo ideológico, criando um processo de despolitização e homogeneização que neutraliza o seu potencial revolucionário de transformação (BERTH, 2019).

É preciso resgatar o significado complexo, mas revolucionário de empoderamento. Para isso, é preciso reconhecer as quatro dimensões do processo de empoderamento, cada uma igualmente importante, mas não autossuficientes para um real processo de transformação da realidade, são elas: a dimensão cognitiva, que consiste em uma visão crítica da realidade; a psicológica, quando *a sujeita* toma consciência de si e o sentimento de autoestima; a política, que significa a capacidade do grupo de se organizar e se mobilizar, e; a econômica, que dentre vários aspectos engloba, também, a independência financeira e a superação da pobreza (STROMQUIST, 2002).

Assim, a esfera individual e coletiva do empoderamento são duas faces indissociáveis do mesmo processo e precisam caminhar juntas para a construção de projetos de intervenção da realidade. Como Joice Berth (2019) muito bem pontua: “o fato de um sujeito pertencente a um grupo oprimido ter desenvolvido pensamento crítico acerca de sua realidade não retira a dimensão estrutural que o coloca sob situações degradantes” (p. 55), e por isso que o “empoderamento é um processo e não um fim em si mesmo” (p. 71), é gradual e lento. O empoderamento individual deve ser visto como o primeiro passo.

Não podemos cair na ilusão de dizer “sou uma mulher preta empoderada” enquanto outras milhares de mulheres pretas sofrem todos os dias “episódios de racismo cotidiano” que as leva de volta a uma “cena colonial” (KILOMBA, 2019). Não seremos empoderadas enquanto formos exceção e a regra continuar sendo mulheres pretas predestinadas a trabalhos degradantes e insalubres, sem garantia de direitos,

recebendo os menores salários, mantidas em cárcere privado e em situação de escravidão, sendo as maiores vítimas de estupros, de feminicídio, de violência doméstica e de violência obstétrica (IPEA; FBSP, 2019).

Como diz Djamila Ribeiro (2016), a questão da representatividade é importante, pois ela permite o acesso da população negra a espaços que ainda são majoritariamente ocupados por pessoas brancas. No entanto, essa representação tem seus limites e não resolve todos os problemas gerados pela colonialidade. Empoderar-se individualmente e reivindicar espaços de poder é um primeiro passo, porém é necessário ir além e romper com as lógicas opressoras que colonizam nossas mentes e nos levam de volta a uma alienação colonial, inclusive no trabalho. Ou seja, decolonizar é preciso.

2.2 SI US BRANCU INVENTÔ SEUS MÉTUDU, PURQUÊ NUM PODEMU FAZÊ US NOSSU?

Se Leonardo dá vinte, por que é que eu não posso dá dois?
 Mesmo apertando na encolha, malandro, pinta sujeira depois
 Levei um bote perfeito, com um baseado aceso na mão
 Tomei um sacode regado a tapa, pontapé e pescoção, hiii
 Eu fui levado direto à presença do doutor delegado
 Ele foi logo gritando: vai se abrindo, malandro
 E me conta tudo como foi
 Eu respondi: Se Leonardo dá vinte, doutor
 Por que é que eu não posso dá dois? A parada é essa
 Aí o doutor mandou assim pro malandro, se liga!
 Leonardo é Leonardo, me disse o doutor
 Ele faz o que bem quer e está tudo bem
 Infelizmente é que na lei dos homens
 A gente vale o que é e somente o que tem
 Ele tem imunidade pra dar quantos quiser
 Porque é rico, poderoso e não perde a pose
 E você que é pobre, favelado, só deu dois
 Vai ficar grampeado no doze, hiii

(Se Leonardo dá vinte – Bezerra da Silva)

Esta seção trata de descrever detalhadamente a técnica de produção de dados, as escrevivências (EVARISTO, 2016) e a técnica de análise dos dados, a ADCD (Resende, 2019). Apostei em uma abordagem de pesquisa qualitativa de cunho descritivo que visou caracterizar o fenômeno estudado (GIL, 2008) – tornar-se negra

– e a partir disso desenvolver proposições teóricas, metodológicas e práticas. Como técnica de produção de dados, escolhi um método que não é comumente usado nas ciências administrativas, mas que vêm sendo utilizadas por outras ciências sociais como formas de visibilizar experiências e saberes contra hegemônicos: as escriturais (EVARISTO, 2016).

Metodologias e métodos decoloniais, interseccionais e afrocentrados de pesquisa visam provocar práticas de cuidado desencadeadoras de movimentos de (re)existências, propondo um lugar confortável e acolhedor de fala, escrita e leitura, em uma construção coletiva que pressupõe a compreensibilidade mútua entre *sujeitas*. A opção por esse método significa priorizar palavras e histórias remontadas a partir da memória de quem compartilhou narrativas contadas, vividas e sentidas ao longo de diferentes estágios de sua vida.

Como técnica de análise dos dados, utilizei a ADCD. Como nos ensina Maldonado-Torres (2007, p. 261), “a decolonização em si, e todo o discurso ao seu redor, é um convite para se engajar em um diálogo”. A partir desse entendimento, a análise que propus neste trabalho é um convite ao diálogo, não a imposição de verdades universais, meu ponto de vista como uma mulher negra brasileira se faz presente em toda construção do corpus de análise, desde as escolhas sobre o que analisar até a análise em si. O entendimento de análise decolonial do discurso que utilizo aqui é a de uma técnica que tem por propósito principal desvelar a colonialidade presente nos discursos e, também, compreender como ocorre o giro decolonial.

Os estudos do discurso dividem-se basicamente em duas vertentes: a análise de discurso francesa e a análise de discurso inglesa. Só por seus nomes já podemos vislumbrar a colonialidade do campo dos estudos discursivos. Conforme Viviane Resende (2018; 2019), a colonialidade de saberes do discurso implica na aplicação de teorias dadas como universais e cientificamente válidas, pouco ou nada preocupadas com o contexto situado. A autora aponta que o grande desafio *da* analista do discurso situado na subalternidade do campo acadêmico, como é o meu caso, é pensar alternativas teóricas e metodológicas.

Vislumbrando essas alternativas, o esforço que empreendi foi o de superar esse conhecimento universalizante, assumindo uma potência de criação teórica e metodológica, que exigiu constante exercício de reflexão, crítica e criatividade. Assim, não trouxe soluções prontas, pois elas não existem, e nem forneci um passo-a-passo

a ser seguido para realizar uma ADCD. Tão pouco pretendo ditar o que é certo, verdadeiro ou válido para que se efetive uma análise decolonial, pois essa ideia limitadora vai de encontro aos pressupostos da própria decolonialidade. Assim, apresento a seguir a técnica de produção dos dados, para posteriormente apresentar a técnica de análise dos dados.

2.2.1 Ah, agora sim cê tá falanu minha língua, muié, bóra escrevivê!

[...] Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
 Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes
 Que nem devia tá aqui
 Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
 Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nós?
 Alvos passeando por aí
 Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
 Se isso é sobre vivência, me resumir a sobrevivência
 É roubar o pouco de bom que vivi
 Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
 Achar que essas mazelas me definem é o pior dos crimes
 É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós sumir
 Tenho sangrado demais, tenho chorado pra cachorro
 Ano passado eu morri, mas esse ano eu não morro

(AmarElo (Amostra: Sujeito de Sorte – Belchior) –
 Emicida part. Majur e Pablio Vittar)

A técnica de produção de dados utilizada foi a escrevivência, que pode ser considerada uma forma de narrativa autobiográfica. As narrativas autobiográficas permitem que o sujeito narre sua própria história. É por meio das nossas memórias que recontamos o conteúdo vivencial e experiencial de nossas vidas (TREMPEL; ALVES; CABRAL, 2020), trazê-las à tona se constitui elemento fundamental para a discussão teórica que será realizada nas análises dos dados, uma vez que nos interessa neste estudo compreender o processo de tornar-se negra. “A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a *sua* memória” (BOSI, 1994, p. 68).

Nesse sentido, recorro ao conceito de escrevivência, como um método de escrita negra e brasileira, cunhado por Conceição Evaristo (2016) no livro *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*, com o intuito de visibilizar histórias contadas a partir do lugar

social em que essas mulheres ocupam. Histórias que por muito tempo permaneceram às margens da literatura brasileira, assim como pelo meio acadêmico.

Rute Baquero (2012, p. 174) explica que “a escrita sempre esteve, de alguma forma, associada ao poder. Nas civilizações antigas, os escribas detinham o poder da escrita, pois o domínio dessa tecnologia era de conhecimento restrito”. Desse modo, escrever é um ato de reivindicação de poder: de nos autodefinirmos e de contarmos nossas histórias a partir de nossas próprias perspectivas e experiências.

Souza (2018) acrescenta que Evaristo em suas escritas expressa a voz, os sentimentos, as dores, as alegrias e as experiências comuns de uma população que teve seus processos de existências e sua humanidade negados ao longo da história do Brasil, especialmente as mulheres negras: “nossa escritas não pode ser lida como história para “ninar os da casa grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (EVARISTO, 2007, p. 21).

Nessa perspectiva priorizei escritas que relatassem como nossas escritas vivenciaram e experienciaram o seu processo de tornar-se negra. Essas escritas poderão apresentar experiências singulares e, ao mesmo tempo, coletivas. Interessa-nos perceber quais processos fazem sentido para quem compartilha experiências semelhantes no mundo (SOUZA, 2018).

Assim, enquanto mulheres negras brasileiras que experenciam um lugar social comum (RIBEIRO, 2019) em um país marcado pelo racismo e pelo sexismo, temos a chance de construir diálogos únicos e múltiplos a um só tempo. Construiremos histórias e narrativas de vida de mulheres negras sobre si mesmas, a partir da autorreflexão sobre a sua realidade, em sua maneira única de expressão e de sentir.

A história de vida narrada é assim uma mediação do conhecimento de si, em sua existencialidade, o qual oferece à reflexão de seu autor oportunidades de tomada de consciência sobre seus diferentes registros de expressão e de representações de si, assim como sobre as dinâmicas que orientam a formação (JOSSO, 2010, p. 69).

Conceição desafia a literatura realista-naturalista ao questionar o suposto registro do “real” e a busca pela “verdade” de um narrador onisciente, pois atem-se à formação de leitores(as) a interpretações críticas do “real” via ficção (CRUZ, 2012). Toda narração está repleta das subjetividades, das memórias e das intencionalidades de quem narra.

Assim, a autora nos instiga em suas páginas a indagar: tais histórias realmente aconteceram? O fato de não termos a certeza dessas narrativas serem fidedignas à realidade não as torna irreais ou inverdades. Esse pensamento nos leva, também, a questionar outras histórias, tidas como reais e verdadeiras, que nos são empurradas e que criam um imaginário coletivo sobre a nossa realidade.

Então, as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência (Evaristo, 2016).

Toda história pode ser contada sob pontos de vista diferentes de acordo com quem a conta, por exemplo, ao narrar a história da escravidão no Brasil, podemos encontrar diferentes narrativas: a narrativa do colonizador e a narrativa *das colonizadas* (*africanas* e indígenas, que também possuem narrativas distintas). Desse modo, não me interessa nesse trabalho a busca de um “real” ou de uma “verdade” nas narrativas das sujeitas, mas compreender as imagens que elas possuíam/possuem de si mesmas e como elas enxergavam/enxergam a sua realidade.

Evaristo propõe uma abertura para outras formas de expressão e transmissão de sentidos, que não seja limitado a uma linguagem pré-determinada, assim não se corre o risco de minar a criatividade, ou silenciar e depreciar outras histórias (TREMPEL; ALVES; CABRAL, 2020). Assim, as escrevivências se constituem como um método acolhedor, onde as escrevintes podem se sentir à vontade para compartilhar seu eu mais íntimo, suas vivências e experiências, seus afetos e suas desconfortos, seja em forma de texto escrito ou oral, em prosa ou em poesia etc. Não é um tipo de texto que com regras de elaboração, regras gramaticais e muito menos regras acadêmicas.

O ato de contar histórias nos aproxima de nós mesmos, pois a parceria com a história e a cumplicidade com os ouvintes só se estabelecem se o contador compreender que não há uma diferença hierárquica em relação ao público, mas sim uma diferença de circunstância. Por isso costuma-se dizer que na África todos são contadores de histórias. Isso deveria ser uma aptidão natural na vida de qualquer homem, ter uma história para contar (BERNAT, 2013, p. 221).

Apostei na escrevivência como um método decolonial e interseccional afrocentrado com potencial de trazer importantes *insights* sobre as experiências do cotidiano, especialmente do processo de tornar-se negra, e foi, também, uma forma menos evasiva de me aprofundar nas subjetividades dessas mulheres, pois elas narraram suas histórias de forma livre e espontânea, no seu tempo, escolhendo o que se deseja ou não ser dito, e a forma como se quer dizer. Ao contrário de uma entrevista, que, por experiência própria, muitas vezes parece mais um interrogatório gerando certo desconforto e resistência ao abordar assuntos tão íntimos. Esse método possibilita um olhar mais acolhedor e humano às narrativas ouvidas e vividas (TREMPER; ALVES; CABRAL, 2020).

2.2.2 Tá, agora ixplica qui diách'é essi di discursu

Não vamos negar nossas origens
 Mas nos somos brasileiros
 Eu não sou africano, eu não, nem norte-americano
 Ao som da viola e pandeiro, sou mais o samba brasileiro
 Menino, tome juízo. Escute o que vou lhe dizer
 O Brasil é um grande samba que espera por você
 Podes crer, puedes crer
 [...] À juventude de hoje dou meu conselho de vez
 Quem não sabe o be-a-bá, não pode cantar inglês
 Aprenda o português
 [...] Este som que vem de fora
 Não me apavora nem rock, nem rumba
 Para acabar com o tal de soul
 Basta um ponto de macumba
 [...] O samba é a nossa alegria
 De muita harmonia ao som do pandeiro
 Quem presta à roda de samba
 Não fica imitando estrangeiro, somos brasileiros

(Sou mais o samba – Candeia part. Dona Yvone Lara)

Nesta seção me dediquei a pensar em formas de decolonizar o poder-saber do campo dos estudos críticos de análise do discurso utilizado na academia em Administração. Enfatizo a academia em Administração por dois motivos: primeiro que seria muita

pretensão minha falar do campo dos estudos de análise do discurso de forma ampla, por não ser especialista em linguística, e nem possuir aprofundamento investigativo para tal, apesar de trazer discussões de especialistas da área; segundo por ser esta minha área de formação, e área a que se destina esse projeto de dissertação, onde pretendo, especificamente, contribuir à continuidade das conversas sobre a decolonização do campo.

As correntes de estudos discursivos na academia brasileira em Administração, mais especificamente nos Estudos Organizacionais, são basicamente provenientes de três países: França, Inglaterra e Estados Unidos. Pontuar esse fato não se trata apenas de questionar a geolocalização da produção de conhecimento, mas também discutir quais são as línguas que produzem (e estão autorizadas a produzir) esses saberes.

Assim, *acadêmicas afro-latino-americanas* precisam empreender mais esforços para terem seus trabalhos reconhecidos e publicados em revistas de alcance internacional do que *pesquisadoras* desses países. Resende (2018, p. 4), reflete como a tradição de produção acadêmica em/com análise de discurso na América Latina é uma:

consequência da colonialidade do saber nos estudos do discurso latino-americanos é que a competência no domínio e na aplicação de teorias e métodos vem acompanhada de pouca confiança na validade de suas próprias ideias, que precisam sempre ser legitimadas pelo pensamento de autoras[es] estrangeiras[es].

Conforme salienta Santander (2010, p. 228), “com objetivo de ser capaz de publicar ‘daqui’ para ‘lá’, normalmente se torna necessário trabalhar sobre assuntos que contemplem os interesses da dita comunidade acadêmica [do Norte global] e, portanto, dentro de quadros ideológicos, teóricos e metodológicos” específicos. Assim, *pesquisadoras afro-latino-americanas* encontram-se em desvantagem no cenário global. Não somente pelas dificuldades inerentes a produção de textos acadêmicos em outro idioma, ou das dificuldades materiais de pagar uma boa tradução, mas principalmente as perdas de significado e sentido que decorrem desse processo. Não é apenas uma questão de língua, mas de linguagem.

Para além da questão do idioma, no próprio português existem diversas implicações ao analisar textos como esse, quando o português falado não segue a norma culta da língua portuguesa e a linguagem usada *pelas sujeitas* não é inteiramente conhecida/compreendida. É importante lembrar que apesar do português não ser hoje

uma língua hegemônica e o português brasileiro ter sofrido significativas modificações ao longo do tempo (afinal a língua é viva), ainda assim é o idioma do colonizador.

Como diria Lélia Gonzalez (2018), a linguagem expressa por *brasileiras negras* trata-se de “pretuguês”. O pretuguês é a língua falada/vivida *pelas pretas marginalizadas* na sociedade brasileira. Lélia refletiu sobre como *as negras* que falavam o português “errado” eram considerados *burras, analfabetas, iletradas* e eram *tratadas* com desdém e condescendência. Inconformada, ela buscou as origens dessa linguagem entre *as pretas* e descobriu que o pretuguês é, na verdade, uma marca linguística de um idioma africano: o bantu. A partir disso, ela nomeou de pretuguês a linguagem falada *pelas negras brasileiras* e passou a enaltecê-lo e valorizá-lo.

Em um trabalho acadêmico como este, onde mulheres negras brasileiras são o centro do estudo, é necessário o cuidado de uma análise decolonializada que não incorra em julgamentos colonizadores e opressores sobre as histórias e vivências das sujeitas da pesquisa e suas formas de expressão. Senão cairia por terra todos os esforços decolonizadores empreendidos até aqui. De que adiantaria pôr em prática métodos decoloniais de produção de dados se, logo após, esses dados fossem analisados com uma lente colonizadora?

Aplicar ingenuamente e cegamente modelos de análise puramente ocidentocêntrica são insuficientes para compreender, explicar e ajudar a formular intervenções na realidade dos países afro-latino-americanos (BOLÍVAR, 2010). No entanto, novamente “bato na tecla” de que essa discussão não se trata de recusar o conhecimento vindo do norte, mas de não o aplicar universalmente. É preciso manter uma vigilância crítica e assumir a ousadia de propor novas alternativas (RESENDE, 2018; 2019).

Resende (2018; 2019) propõe que o esforço decolonial no campo da análise do discurso seja conduzido por três vias convergentes: decolonizar o saber, no sentido da busca pela superação do conhecimento universalizante; decolonizar o poder, ao assumir a potência de criação teórica e metodológica do sul global; e decolonizar o ser, ao utilizar estrategicamente este espaço paradoxal, comungando as potencialidades dos saberes científicos e dos saberes comuns.

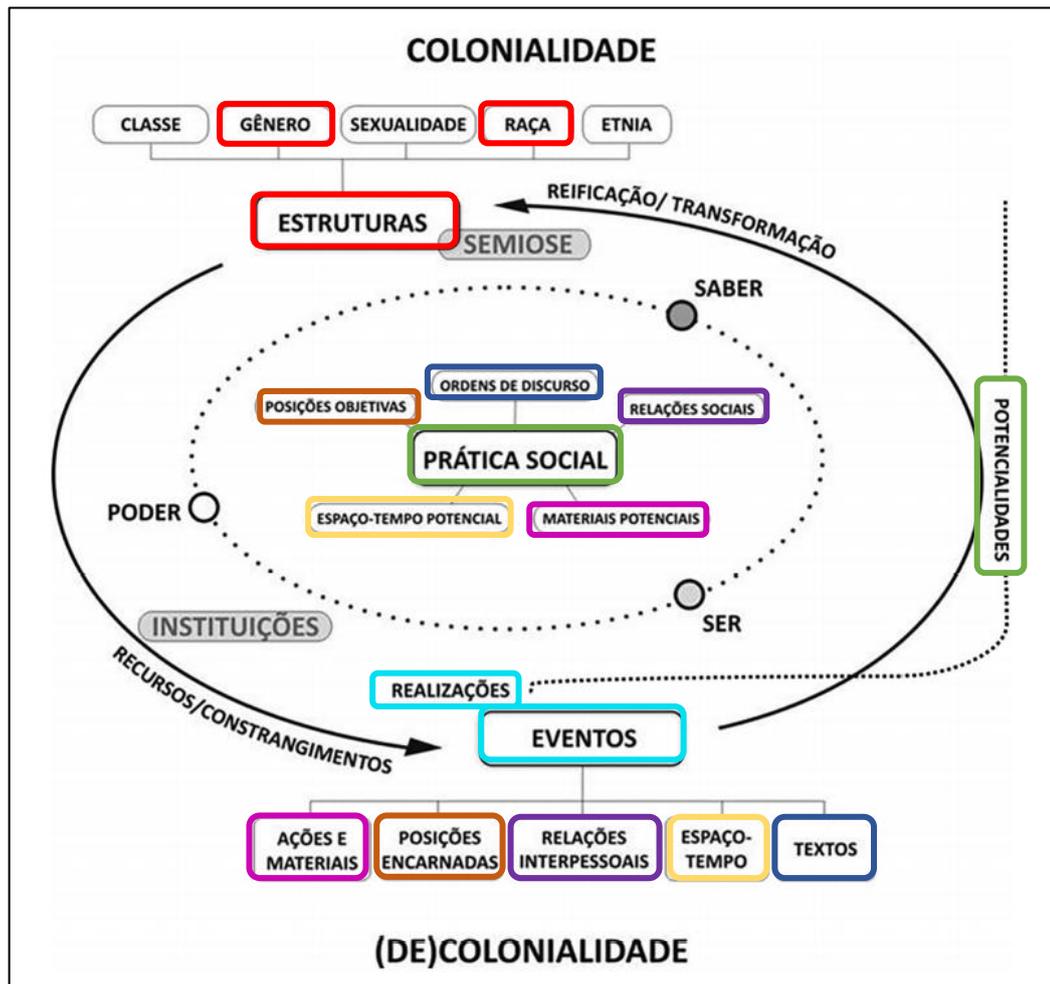
Assim, tomando por base essa discussão sobre uma produção de conhecimento situada, crítica, desobediente e inovadora, que busque a decolonização do saber, do

poder e do ser. Seguirei a proposição de Resende (2018; 2019) em pensar a linguagem na sociedade por meio da noção de “ação estruturada”. A partir dela, a análise de problemas sociais particulares pode ser sustentada pelos estudos do discurso com base no uso da linguagem, uma vez que ela possui especial relação com outros elementos sociais. De tal modo,

a linguagem parte de toda estrutura, na forma de semiose; de toda prática social, na forma de ordem do discurso, e de todo evento social, na forma de texto, as relações de linguagem-sociedade são internas, a linguagem interiorizando e realizando traços de outros elementos de estruturas, práticas e eventos, conforme Chouliaraki e Fairclough (1999). O uso situado da linguagem, ao produzir textos, que são parte e resultado de eventos sociais, tem efeitos causais, gerando mudanças em nosso conhecimento sobre o mundo e, conseqüentemente, em nossas crenças e atitudes a respeito desse mundo (Fairclough, 2003) (RESENDE, 2018, p. 6).

A autora usa como base os pensamentos de Fairclough sobre o funcionamento social da linguagem e o pensamento discursivo de Foucault, a respeito dos eixos do conhecimento, do poder e da ética, para a proposição das noções teóricas e as compreensões do potencial semiótico. Em seguida, Resende (2018, p. 6) define quais são as estruturas a serem analisadas e “como [os] pertencimentos identitários estruturantes limitam a capacidade de ação transformadora possibilitada pelo uso criativo ou estratégico das potencialidades”. Ela toma a ordenação social do discurso como potência epistemológica. A figura 2 representa o mapa ontológico do funcionamento social da linguagem em diálogo com o giro decolonial:

Figura 16: Giro decolonial em diálogo com o funcionamento social da linguagem.



Fonte: Resende (2018, p. 8), grifos coloridos meus.

Os elementos constitutivos das práticas sociais (verde) são elementos de potência. E os elementos constitutivos dos eventos (azul claro) realizados são as concretizações das potencialidades. Assim, os elementos constitutivos das práticas sociais e dos eventos realizados estão inter-relacionados. Os textos são a concretização da potência das ordens de discurso (azul escuro). As posições encarnadas são preenchidas pelas posições objetivas (laranja). As relações interpessoais no evento são a realização das relações sociais (roxo). As ações materiais são a efetivação dos materiais potenciais (rosa). O espaço-tempo no evento é a realização do espaço-tempo potencial (amarelo). As possibilidades de atuação das pessoas em eventos (azul claro), realizando diferentes práticas (verde), sofrem o impacto estruturante de gênero e raça (vermelho).

O esquema elaborado por Resende (2018) ajuda-nos a traçar possibilidades de esquematização da análise do fenômeno do “tornar-se negra” e suas implicações nas

relações de trabalho. Será possível analisar como o giro decolonial (poder-saber-ser), por meio do uso situado da linguagem, atuando no potencial das práticas sociais pode realizar os eventos sociais, e por fim, transformar as estruturas de gênero e raça. É a linguagem na forma de semiose que possibilita a conversa entre os eventos, as práticas sociais e as estruturas. Por fim,

os eixos de possibilidades e realizações na figura sugerem, do pensamento de Bhaskar (1998), a percepção da profundidade ontológica da realidade como potência, com que coincide Sousa Santos (2006, p. 107): 'a realidade não pode ser reduzida ao que existe', porque precisa incluir 'as realidades ausentes por via do silenciamentos, da supressão e da marginalização, isto é, as realidades que são ativamente produzidas como não existentes'. Nas palavras de Sousa Santos (2006), o que da realidade pode ser percebido como um 'Ainda-não' é, 'por um lado, capacidade (potência) e, por outro, possibilidade (potencialidade)' (p. 108). A utopia assim se inscreve no presente, renovando as possibilidades de futuro (RESENDE, 2018, p. 8-9).

2.3 MÁ CUMÉ QUI FAIS PESQUISA NU MEI D'UMA PANDEMIA?

A carne mais barata do mercado é a carne negra
 (Só-só cego não vê)
 Que vai de graça pro presídio e para debaixo do plástico
 E vai de graça pro subemprego
 E pros hospitais psiquiátricos
 [...] Que fez e faz história, segurando esse país no braço,
 meu irmão
 O cabra que não se sente revoltado, porque o revólver já
 está engatilhado
 E o vingador eleito, mas muito bem-intencionado
 E esse país vai deixando todo mundo preto
 E o cabelo esticado
 Mas, mesmo assim ainda guarda o direito de algum
 antepassado dar cor
 Brigar sutilmente por respeito
 Brigar bravamente por respeito
 Brigar por justiça e por respeito

(A carne – Elza Soares)

A pandemia de COVID-19, iniciada no início do ano de 2020, permanece em vigência até o presente momento de 2021. O que inviabilizou minha proposta inicial de pesquisa de campo, que previa encontros presenciais por meio da Gira. Em vista disso, precisei adequar meus métodos de pesquisa para o ambiente *online*. Mas ainda assim, as novas dinâmicas de vida que nos são exigidas fizeram com que mesmo com o uso de ferramentas *online*, minha pesquisa estaria comprometida.

Primeiro, que realizar uma Gira *online* perderia muito da proposta de cosmopercepção afrocentrada, que envolve o uso de outros sentidos da percepção humana, que não somente a visão e/ou a audição. Em segundo que, em tempos de trabalho *home office*, *lives*, palestras *online*, cursos *online*, aulas *online* etc., seria uma violência exigir mais um esforço mental, psicológico e físico, meu e das minhas sujeitas de pesquisa, em participar de uma série de encontros *online*. Por isso, optei por excluir a Gira da minha pesquisa (com muita dor no coração) e mantive o uso das escritas, e mudei meu campo de pesquisa para o Blogueiras Negras, que será explorado no capítulo de apresentação do campo.

A pandemia não afetou apenas minha metodologia de pesquisa, mas influenciou todo o desenvolvimento desse trabalho. Não foi fácil me desconectar do caos da realidade do mundo para passar dias e horas em frente ao computador escrevendo, enquanto vidas eram perdidas todos os dias, enquanto uns familiares e amigos adoeciam, seja pelo vírus ou pelo adoecimento mental que ele causou, e enquanto outros infelizmente vieram a falecer. Tempos difíceis, de adoecimento físico e mental, e que espero que superemos o mais breve possível.

Assim, achei importante manter essa seção específica para fugir um pouco da escrita acadêmica e aproveitar este espaço para deixar o meu pesar por todas as vidas que foram ceifadas nesse período (pela doença ou pela violência e negligência do Estado). Deixo meu axé às vítimas e minha solidariedade aos familiares e *amigas* das vítimas. Em especial, lamento a perda da minha tia Eliane Mesquita. Que Oyá te conduza aos céus. Registro aqui minha singela homenagem a ela e meu abraço afetuosos ao meu tio Jorge Mesquita e *minhas primas*: Leandro, Martinha e André. E a perda de uma querida amiga de família, Míriam Cursio. Meus sinceros sentimentos à família.

3 PÓ COMEÇÁ MI CONTÁ S'ISTÓRIA DESD'U CUMECIM

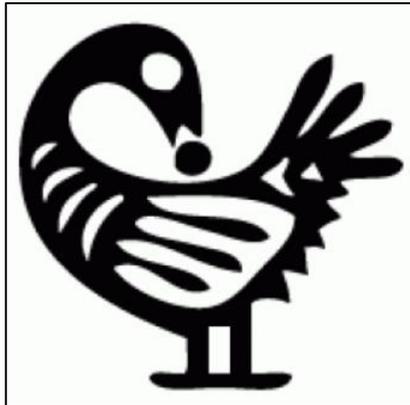
Mangueira, tira a poeira dos porões
 Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
 Dos Brasis que se faz um país de Lecis, Jamelões
 São verde e rosa, as multidões
 Brasil, meu nego deixa eu te contar
 A história que a história não conta
 O avesso do mesmo lugar
 Na luta é que a gente se encontra
 Brasil, meu denço a Mangueira chegou
 Com versos que o livro apagou
 Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
 Tem sangue retinto pisado atrás do herói emoldurado
 Mulheres, tamoios, mulatos
 Eu quero um país que não está no retrato
 Brasil, o teu nome é Dandara
 E a tua cara é de Cariri
 Não veio do céu, nem das mãos de Isabel
 A liberdade é um dragão no mar de Aracati
 Salve os caboclos de julho
 Quem foi de aço nos anos de chumbo
 Brasil, chegou a vez de ouvir as Marias, Mahins, Marielles,
 Malês

(História pra Ninar Gente Grande – Samba Enredo
 Mangueira 2019)

“Sankofa: a África que te habita” (SANKOFA, 2020). A expressão *Sankofa* (*sanko* = voltar; *fa* = buscar, trazer) origina-se de um antigo provérbio dos povos de língua *Akan* da África Ocidental (SANKOFA, 2020), que hoje se espalham pelos territórios de Gana, Togo e Costa do Marfim. Em *Akan* “*se wo were fi na wosan kofa a yenki*” poderia ser traduzido como “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu” (SANKOFA, 2013). *Sankofa* pode ser representado como um símbolo *Adinkra*¹⁹ (figura 1): um pássaro mítico que voa para frente, com a cabeça voltada para trás (o passado) e que carrega em seu bico um ovo (o futuro) (SANKOFA, 2020). A ideia de *Sankofa* remete a possibilidade de voltar às nossas raízes e, assim, beber do potencial ancestral para avançar rumo ao futuro.

¹⁹ Os símbolos *Adinkra* são usados para representar provérbios ou ideias filosóficas.

Figura 17: Sankofa



Fonte: Mason (2018).

Sankofa representa um “eu”, individual e coletivo, pois ao nos reconectarmos com o nosso passado temos nossos ancestrais caminhando ao nosso lado: “o que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado” (SANKOFA, 2013, p. 4). Simboliza uma (re)construção das identidades individuais a partir da identidade coletiva do grupo cultural. É um saber africano que expressa busca de sabedoria: aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro.

Sankofa “molda uma visão projetiva aos povos milenares e aqueles desterritorializados pela modernidade colonial do “Ocidente”. Admite a necessidade de recuperar o que foi esquecido ou renegado” (SANKOFA, 2013, p. 4). Essa expressão é o que melhor representa o intuito deste capítulo: recuperar a dimensão histórica das relações raciais, de gênero e de trabalho brasileiras a fim de escurecer as heranças sociais, históricas, identitárias e culturais que estruturam nossa sociedade contemporânea.

Remontar o passado, a partir de uma visão afrocentrada, é reverenciar a importância da história e culturas africanas e afrodiáspóricas como conhecimento e vivências válidos e com enorme potencial alternativo para enxergar e pensar o mundo (ASANTE, 2009; SANTOS JUNIOR, 2010). Assim, procuro neste capítulo remontar a história afro-brasileira ancorada pelo pensamento social brasileiro desmistificado, principalmente, pela intelectualidade negra: a história que a história não conta. Assim, divido este capítulo em três momentos: o primeiro, trago discussões sobre raça; o segundo, sobre gênero; e o terceiro, sobre o trabalho.

3.1 MÁ MI FALARAM QUI NUM TINHA ESSI NEGÓCIU DI BRANC'I PRETU, QUI SOMU TUDU MISTURADU

Se preto de alma branca pra você
 É o exemplo da dignidade
 Não nos ajuda, só nos faz sofrer
 Nem resgata nossa identidade
 Elevador é quase um templo
 Exemplo pra minar teu sono
 Sai desse compromisso
 Não vai no de serviço
 Se o social tem dono, não vai
 Quem cede a vez não quer vitória
 Somos herança da memória
 Temos a cor da noite
 Filhos de todo açoite
 Fato real de nossa história

(Identidade – Jorge Aragão)

As diferenças entre os povos foram inicialmente explicadas pela localização geográfica e pela diversidade climática (GUIMARÃES, 2012). Os povos localizados na Europa tinham a pele branca devido as temperaturas mais baixas e a pouca exposição solar. Os povos dos desertos, sujeitos a altas temperaturas e maior exposição solar tinham a pele mais escura. Contudo, os fatores determinantes que os uniam era a língua e a religião, por isso, possuir traços fenotipicamente semelhantes não representava por si só um pertencimento a um povo.

Segundo a tradição judaico-cristã, Moisés, a quem é atribuído a redação do Gênesis, teria deixado escritos sobre o povoamento do mundo após o dilúvio. Moisés relata que Noé, com a missão de repovoar a terra, dividiu o mundo em três grandes partes entre seus filhos: os descendentes de Sem - o irmão mais velho, patriarca das populações semitas - teriam habitado uma vasta região no Oriente; os descendentes de Cam - o irmão do meio, pai dos etíopes - herdaram a África; e os descendentes de Jafet - o irmão mais novo, pai dos povos indo-europeus – a Europa (MACEDO, 2001).

De acordo com o texto bíblico, Noé condenou seu neto Canaã e seus descendentes à escravidão, por seu pai Cam tê-lo zombado de sua nudez durante o sono (GÊNESIS, 9, 18-27). Essa passagem bíblica foi usada no período colonial para justificar o elo entre a escravidão e a cor da pele (OLIVEIRA, 2004; GUIMARÃES, 2012). As *africanas*, supostas descendentes de Cam, foram amaldiçoadas e condenadas à

escravidão. A cor de pele escura era o que as identificava. Devido a maldição, os europeus supostos descendentes de Jafet teriam naturalmente direito de escravizar as descendentes de Cam.

Assim, a Maldição de Cam serviu para legitimar o processo de escravização dos povos africanos ao instituir a cor da pele como a marca da maldição, sob o aval da Igreja Católica (GUIMARÃES, 2012). A salvação das *amaldiçoadas* seria proporcionada pela conversão à religião cristã por meio do batismo e a aceitação de sua condição inferior como *escrava*, como se essa condição fosse de sua natureza e não uma imposição. “As águas do batismo cristão possuíam as diversas virtudes justificativas do escravizamento do africano e, mais ainda, tinham o poder mágico de erradicar sua própria raça - um *desraçado* limpo e branco!” (NASCIMENTO, 2016, p. 64)

As *africanas escravizadas* eram batizadas antes de deixar o continente africano e passar pelo “Portal do Não Retorno” (SANKOFA, 2020), e eram novamente batizadas quando aportavam nas terras brasileiras (OLIVEIRA, 2004). O batismo das *escravizadas* adultas garantia a circulação e o reconhecimento social em um universo bastante complexo da colônia: “o sacramento do batismo traz em si, uma dose de previsibilidade ao controlar, cercear e mapear os descendentes de Cam” (OLIVEIRA, 2004, p. 13).

A escravização dos povos africanos possuiu características bastante distintas das escravizações que ocorreram em outras épocas e a outras etnias. Sua principal característica foi a desumanização das *africanas*, reduzindo-as a condição de animais/objetos desprovidas de alma, de inteligência e de emoções, e o tráfico transatlântico que promoveu junto a “descoberta” do “Novo Mundo” um novo “ideal de civilização ocidental moderna” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 30). O conceito de modernidade será desenvolvido na próxima seção deste capítulo.

O solo brasileiro, fertilizado com as lágrimas, o sangue, o suor e o martírio da escravização, recebeu o maior contingente de *escravizadas* vindas do continente africano (NASCIMENTO, 2016; SANKOFA, 2020). Estima-se que esse contingente chegou a quase 5,5 milhões de *africanas* (SLAVE VOYAGES, 2019). Quase 3 milhões desembarcaram no Rio de Janeiro, sendo o Cais do Valongo²⁰, “o maior porto escravista da história”. Só a região do Valongo recebeu perto de 1 milhão de *africanas*,

²⁰ localizado na zona portuária, região central do Rio de Janeiro.

e não apenas as recebia, mas ali mesmo eram *comercializadas*: “o Valongo é o único ponto de chegada de africanos que se preservou nas Américas. Ele representa a tragédia da diáspora africana, diz a arqueóloga Tania Andrade Lima” (GAZETA DO POVO, 2015).

O Brasil foi o último país das Américas a abolir legalmente a escravização²¹, quase cem anos após o Haiti²², o primeiro. Não à toa, pois comércio de *escravizadas* moveu a economia do país nos séculos XVI ao XIX. Sem *as escravizadas* a infraestrutura e estrutura econômica e do país jamais teria existido (SAMPAIO, 2017; SAMPAIO, 2019), ou seja, seu trabalho significava “a própria espinha dorsal da colônia”. A proximidade das costas brasileiras e da África facilitou o transporte e reduziu o preço das “peças” importadas (NASCIMENTO, 2016).

O tráfico e o comércio negreiro eram tão lucrativos que produziu uma classe burguesa de traficantes e comerciantes (SANKOFA, 2020). Por mais assustador e desumano que possa parecer hoje, na época entrar para essa atividade comercial significava, além de ganhos materiais, um alto *status* na sociedade. Isso explica o porquê de muitas *africanas* e *ex-escravizadas* também participarem desse processo, aliás essa era uma das poucas formas que pessoas de fora da nobreza tinham de ascender socialmente (SANKOFA, 2020).

Nascimento (2016) ressalta que os compradores também se beneficiavam desse comércio, pois conseguiam *escravizadas* tão baratas que era mais fácil e econômico substituí-las por *outras* quando não serviam mais para o trabalho do que alimentá-las e curá-las de suas mazelas de forma adequada. Por isso, a expectativa de vida das *africanas escravizadas* era de 35 anos (DAVIS, 2016; NASCIMENTO, 2016). O colonialismo português adotou formas específicas de comportamento afim de disfarçar sua violência e crueldade contra as populações indígenas e africanas: a mentira e a dissimulação.

O trabalho nas lavouras e nas minas era tão pesado e em tão precárias condições que uma *escravizada* trabalhava em torno de 7 a 8 anos, se tornando *improdutiva* depois (DAVIS, 2016; GONZALEZ, 2018; NASCIMENTO, 2016). As *improdutivas* sobreviventes – *velhas*, *doentes*, *aleijadas* e *mutiladas* – eram atiradas à rua, à própria

²¹ em 13 de maio de 1888, processo que ocorreu após muita luta e resistência da população negra.

²² Haiti aboliu a escravização em 1794.

sorte, à Deus dar; estas eram chamadas de “*africanas* livres” (NASCIMENTO, 2016). Essa liberdade não proporcionava as *recém-libertas* qualquer recurso ou meio de subsistência, ou seja, a benevolência do senhor ao conceder a liberdade nada mais era do que o descarte de um objeto, um lixo humano indesejável (FERNANDES, 1972; NASCIMENTO, 2016).

A chamada Lei Áurea, lei de abolição da escravatura, assinada pela princesa Isabel²³ não passou de mais um ato dissimulado da “benevolência” portuguesa (NASCIMENTO, 2016). A construção da imagem da princesa como a salvadora invisibilizou a luta antiescravista e fantasiou as reais intenções dos senhores, da coroa portuguesa e da Igreja de se exonerar de responsabilidades. Após a abolição “tudo cessou, extinguiu-se todo o humanismo, qualquer gesto de solidariedade ou de justiça social: o africano e seus descendentes que sobrevivessem como pudessem” (NASCIMENTO, 2016, p. 79). O mito do colonizador benevolente não passou de estratégia para mascarar a violência e o racismo do colonialismo português e apagar o protagonismo negro em sua libertação.

A alta taxa de miscigenação e o sincretismo cultural e religioso do país também foram (e ainda são) usados de maneira dissimulada para legitimar o discurso de que existiu aqui uma relação pacífica e amigável entre o colonizador e as *escravizadas* (MUNANGA, 2020; NASCIMENTO, 2016). Em realidade, a “aptidão” negra para o trabalho pesado é consequência de punições e torturas. Os relacionamentos interracializados são, inicialmente, fruto do estupro e exploração sexual das mulheres escravizadas (GONZALEZ, 2018; GONZALEZ; HASENBALG, 1982). O sincretismo cultural e religioso é obra da demonização e desprezo pelas religiões de matrizes africanas (NOGUEIRA, 2020).

As *africanas* sempre desafiaram e confrontaram a escravização (DAVIS, 2016; NASCIMENTO, 2016), mas o colonizador criou a imagem das *negras* como dóceis ao regime por aceitarem sua predestinação ao trabalho escravo (maldição de Cam) e sua aptidão para o trabalho pesado (biológico). Todavia, *elas* protagonizaram a luta antiescravista. *Muitas* fugiram do regime e construíram suas próprias sociedades (quilombos), outras organizavam revoltas, como por exemplo a Revolta dos Malês em 1835. As *negras* utilizavam tanto de formas mais radicais de protesto, como o suicídio,

²³ Filha do imperador D. Pedro II, apelidada de a “Redentora”.

o infanticídio e o crime, como de formas mais sutis e pacíficas, como aprender a ler e escrever, e comprar alforrias para si para outras *escravizadas* (DAVIS, 2016; KILOMBA, 2019; NASCIMENTO, 2016).

Após a abolição, o racismo colonial precisou encontrar outras formas de se reinventar. Apesar da nítida estratégia de genocídio (NASCIMENTO, 2016), que atirou as *escravizadas* a própria sorte: sem moradia, sem direito a terras, sem meios de subsistência, sem direito à educação e à saúde; as *negras* sobreviveram e compunham a maior parcela da população brasileira. A libertação não promoveu a ruptura da imagem da *negra* como inferior e não civilizada (FANON, 2020; KILOMBA, 2019). Uma população majoritariamente negra não era vista como o ideal de sociedade civilizada, assim, inicia-se o processo de branqueamento da população como política de Estado, ancorado no racismo científico (MUNANGA, 2020).

As teorias raciais (racismo científico) nascem da necessidade de uma nova explicação para a inferiorização e desumanização da *negra*, pois os argumentos religiosos por si só não eram mais suficientes (MUNANGA, 2020). O racismo científico classificou e hierarquizou as diferenças físicas e culturais como um fenômeno de ordem biológica perfeitamente natural. As teorias raciais não constituíam uma teoria abstrata, mas, uma calculada estratégia de destruição (NASCIMENTO, 2016).

No Brasil, os “estudos científicos” sobre raça tiveram o pioneirismo do psiquiatra Nina Rodrigues, no final do século XIX. Ele, um homem negro²⁴, é a personificação da mente *negra colonizada*, se apropriou e tomou como verdades absolutas a ciência europeia sobre si mesmo e nossa gente. O psiquiatra contribuiu para o projeto de branqueamento da população ao relacionar a incivilidade à inferioridade racial das *negras*: “a raça negra no Brasil [...] há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo” (RODRIGUES, 1976, p. 28).

A população negra representava uma ameaça aos ideais de civilidade europeus, assim, tornou-se um problema que deveria ser resolvido a qualquer custo pelo bem e para o desenvolvimento da nação (NASCIMENTO, 2016; SKIDMORE, 1976). A solução para “o problema do negro” seria o seu desaparecimento/eliminação, por meio de estratégias de genocídio: o branqueamento via miscigenação; o incentivo à imigração europeia; o controle do crescimento demográfico da população negra; a

²⁴ Descrito nos livros como mulato.

assimilação à cultura e identidade “nacional” (branca); o encarceramento em massa; e a violência policial.

A miscigenação, que teve sua prática iniciada com o estupro e a exploração sexual da mulher negra escravizada²⁵, se tornou a mais efetiva política genocida do Estado moderno brasileiro (GONZALEZ, 2018). Ela originou uma vasta população negra de diferentes tons de pele. A *mulata*²⁶ se tornou símbolo da nossa democracia racial: “um primeiro degrau na escada da branquificação sistemática do povo brasileiro” (NASCIMENTO, 2016, p. 83). Contudo, a *mulata* equivale socialmente à *negra*, recebe igual desprezo da branquitude e sofre igual preconceito e discriminação, pois continua sendo uma *não-branca* (AZEVEDO, 1975).

Acreditava-se que na miscigenação o gene “superior” (branco) prevaleceria sobre o gene “inferior” (negro), eliminando gradativamente o gene africano do sangue brasileiro (MUNANGA, 2020; NASCIMENTO, 2016). Percebe-se que aqui ocorre o mesmo processo de purificação da maldição de Cam, antes oferecida pelo batismo cristão, agora ofertado pela “ciência”. Acreditava-se que a “mancha negra” seria totalmente erradicada dentro de dois séculos (SKIDMORE, 1976).

Gilberto Freyre (2015), famoso historiador e intérprete do Brasil, advoga a favor da teoria de miscigenação evocando a “morenidade” como o êxito do colonialismo português em criar um paraíso racial e uma civilização altamente avançada nas terras por eles colonizadas, tanto na África como na América. Abdias do Nascimento (2016, p. 49-50) desmascara as intenções de Freyre e dos demais intelectuais que defendiam a “morenidade metarracial” e em contrapartida classificavam o arianismo e a negritude como racistas:

Freyre cunha eufemismos raciais tendo em vista racionalizar as relações de raça no país, como exemplifica sua ênfase e insistência no termo *morenidade*; não se trata de ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente, quanto espiritualmente, através do malicioso processo do embranquecer a pele negra e a cultura do negro. É curioso notar que tal sofisticada espécie de racismo é uma perversão tão intrínseca ao Brasil a ponto de se tornar uma qualidade, diríamos, natural do “branco” brasileiro.

²⁵ O estupro e exploração sexual das mulheres negras continuaram a acontecer como prática normal mesmo após a abolição, e até os dias atuais.

²⁶ O termo era empregado de forma racista para designar a pessoa fruto de uma relação interracial entre *brancas* e *negras*. A palavra derivada do latim, *mulus*, significa mula, animal híbrido, estéril, produto do cruzamento entre o cavalo e a jumenta, ou da égua com o jumento. O termo desumaniza e condiciona o ser ao status de animal.

Em um esforço progressivo de clareamento da população, além do incentivo a miscigenação, o Estado brasileiro adota uma política imigratória racista ao decretar leis de imigração que facilitavam e financiavam a vinda de imigrantes europeus enquanto proibiam a entrada de imigrantes vindos da África e da Ásia (MOURA, 2020). O então presidente Getúlio Vargas assina decreto a fim de regular a entrada de imigrantes devido “a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia” (SKIDMORE, 1976, p. 219)

A história contada sobre a imigração europeia para o Brasil esconde seu propósito de genocídio da população negra (NASCIMENTO, 2016). Não faltava mão-de-obra no país, os empregadores brancos tão acostumados a não pagar os serviços prestados pela população negra, não aceitavam a perda de sua “mercadoria”. O “medo branco” (AZEVEDO, 1975) em contratar *empregadas negras* era ter de reconhecer que perderam sua propriedade, o controle sob seus corpos e o status de senhores (KILOMBA, 2019). Às *negras* restou o desemprego, o subemprego, o trabalho doméstico ou o crime.

A falta de qualificação também foi uma desculpa racista, pois os imigrantes europeus que aportaram aqui tinham a mesma ou até menor qualificação que as *escravizadas* (MUNANGA, 2020). *Elas* eram pessoas pobres que compunham a classe trabalhadora na Europa e que vinham para o Brasil fugindo da guerra, do fascismo e da pobreza, sob a promessa de melhores oportunidades e desenvolvimento (MOURA, 2020). A imigração europeia é enaltecida e sua força de trabalho reconhecida na construção do país, enquanto a imigração forçada das *africanas* e o reconhecimento de seu trabalho como fundador da nação permanecem excluídos/silenciados na história tradicional.

Para manter o crescimento demográfico da população negra sob controle, o Estado promoveu a esterilização forçada de mulheres negras (CARNEIRO, 2011; DAVIS, 2016; GONZALEZ, 2018), além de oferecer um precário sistema público de saúde que condena os mais pobres e vulneráveis à morte, seja por doenças, violência obstétrica e pediatria, falta de acompanhamento pré-natal, falta de educação sexual e de higiene, falta de saneamento básico, falta de métodos contraceptivos eficientes ou pela criminalização do aborto, que obriga mulheres negras a procurar clínicas clandestinas arriscando suas vidas (APARECIDA; FERREIRA, 2018).

Assim como a miscigenação foi romantizada, a sobrevivência da cultura africana foi mistificada como produto das relações amigáveis entre colonizador e *escravizadas* (GONZALEZ, 2018; NASCIMENTO, 2016). Em realidade, a assimilação à cultura e identidade nacional ocorreu por meio da repressão, perseguição e negação da cultura e identidade negra (MUNANGA, 2019). As manifestações afro religiosas são demonizadas e proibidas, os terreiros fechados e destruídos, imagens e adereços apreendidos (NOGUEIRA, 2020), o samba marginalizado. Falar em identidade negra era um crime contra a nação e sua identidade nacional (NASCIMENTO, 2016).

A miscigenação cultural ocorreu por duas vias com motivações básicas diferentes. O colonizador aceitou “sacrificar a pureza da cultura lusa à necessidade maior de dominar eficientemente as massas africanas, e criaram “batuques”, “noções”, “fraternidades”, e outras entidades capazes de fornecer controle social ao preço da “contaminação” da cultura dominante” (NASCIMENTO, 2016, p. 120). A *colonizada* utilizou-se do sincretismo como forma de resistência e possibilidade de sobrevivência da cultura e manifestações afro e das religiões de matrizes africanas (NOGUEIRA, 2020).

A influência das origens africanas na cultura e identidades nacionais é tão forte que é impossível separá-las. As *brasileiras* têm orgulho dos seus traços nacionais, determinados pelo sincretismo e miscigenação (MUNANGA, 2019; 2020). Todavia, a cultura negra só é cultuada e enaltecida em momentos e lugares específicos, como o carnaval, e marginalizada em outros, como os bailes funks contemporâneos. Mas ainda que a cultura negra consiga um lugar de reconhecimento, somente ela o é, a *negra* não. “Os brasileiros se recusam aceitar a existência de minorias culturais ou raciais em seu território nacional. Todo mundo é brasileiro, qualquer que seja sua cor ou origem” (NASCIMENTO, 2016, p. 68), quem diz o contrário é acusado de segregacionista, separatista ou racista reverso.

Como se já não bastasse toda repressão e perseguição à cultura negra desde os tempos coloniais, em 1941 é instaurada a “lei da vadiagem” por meio do art. 59 do Decreto-lei nº 3.688 (1941). O texto da lei dizia que seria preso “entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover à própria subsistência mediante ocupação ilícita”. Essa lei surge com uma espécie de manto para encobrir os abusos, a discriminação e a violência da polícia com a população negra.

Com o decreto em vigor, uma pessoa poderia ser parada na rua e se não estivesse portando seus documentos ou não conseguisse provar que tinha um emprego poderia ser preso por crime de vadiagem. O art. 60 ainda definia como crime o ato de mendigar (MAIO; SANTOS, 1996). A partir dessa lei, se intensificou a perseguição aos sambistas de rua e o encarceramento da população negra (BORGES, 2019; GONZALEZ; HASENBALG, 1982). Essa lei contribuiu para criar uma imagem da *negra* como vadia, preguiçosa, que não gosta de trabalhar (GONZALEZ, 2018). Esses argumentos são usados contra a população negra até os dias de hoje, quando o Estado usa seu poder de polícia nas suas operações na favela para justificar sua violência: “é vagabundo”, “é bandido”.

Diante dessas estratégias genocidas, podemos concluir que a sociedade brasileira contemporânea remete ao tráfico e escravização das africanas e ao processo de genocídio da *negra* (OLIVEIRA, 2004; NASCIMENTO, 2016). Esses três pilares moldaram as relações sociais e culturais, as relações de poder-saber-ser. Tomo emprestadas as palavras de Abdias Nascimento (2016, p. 111) para concluir que a democracia racial é a

metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país.

Por isso, o processo de colonização não pode ser visto somente sob aspectos territoriais e econômicos, como mera expansão humana sob “terras não exploradas”, mas como um processo civilizatório que impôs os costumes e regras sociais europeias de forma autoritária e violenta, por isso tomo emprestada a metáfora da ferida de Grada Kilomba (2019) para me referir ao passado colonial brasileiro. O passado colonial deixou um legado de racismo, preconceito, discriminação, pobreza, marginalização, violência física, psicológica e simbólica, ou seja, um trauma inconsciente na psique das pessoas negras. “o colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Uma ferida que dói sempre, por vezes infecta, e outras vezes sangra” (KILOMBA, 2019²⁷).

Nós temos hoje uma população composta por cerca de 56% de *brasileiras autodeclaradas negras*, sendo *pretas* 9,3% e *pardas* 46,5% (IBGE, 2019a). Entretanto,

²⁷ Citação da contracapa do livro *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*.

precisamos ser cautelosos com esses dados, pois eles mostram um retrato fortemente distorcido da realidade (NASCIMENTO, 2016). A imagem negativa e estereotipada do ser *negra* no Brasil resulta em uma não identificação das *brasileiras* com sua negritude (MUNANGA, 2019), e dispositivos de poder-saber que produzem subjetividades que as leva a uma identificação com o branco (FANON, 2020; KILOMBA, 2019). Em realidade temos pessoas negras de pele clara se autodeclarado brancas, e *negras* de pele escura se autodeclarado como *pardas*, “ou recorrendo a qualquer outro escapismo no vasto arsenal oferecido pela ideologia dominante” (NASCIMENTO, 2016, p. 90): *mulata*, *morena*, *mestiça*, menos a temida palavra *negra/preta*.

Essa desidentificação com a negritude resulta em uma perda do potencial político da categoria negra (CARNEIRO, 2005; BERTH, 2019), pois são os dados estatísticos que possibilitam os movimentos pressionar por políticas públicas que atendam aos interesses e necessidades da população negra. Esses eufemismos para fugir da classificação como negra ocasiona em uma grande perda e pouco ganho para a classificação negra, enquanto o grupo pardo ganha muito mais do que perde, e o grupo branco ganha muito e não perde nada (GUIMARÃES, 2012; NASCIMENTO, 2016).

A ideologia racista do embranquecimento da população está infundida de forma sutil na população brasileira, fazendo com que o racismo à brasileira possua características específicas (CARNEIRO, 2011; GONZALEZ, 2018; GUIMARÃES, 2012; MUNANGA, 2019; 2020; NASCIMENTO, 2016; FERNANDES, 1972). Uma *mestiça* que possua descendência negra ou indígena, mas que não aparente fisicamente com um desses grupos, é considerada branca. Essa especificidade faz com que no Brasil ocorra o preconceito de marca, não o de origem (NOGUEIRA, 2007).

O preconceito de marca é fundamentado na aparência física dos indivíduos, independentemente de sua origem, quanto mais traços afroameríndios, mais propensa à discriminação a pessoa está, em outras palavras, mais subjugada à colonialidade do poder, do saber e do ser. Essa é uma cosmovisão colonial baseada na bio-lógica que reduz a percepção humana a sua visão (OYEWÙMÍ, 2021) e negligencia outras percepções de sentidos da complexidade humana.

Além de tudo, a colonialidade impera que as *negras* sejam gratas aos brancos como se sua existência fosse obra de sua generosidade (FERNANDES, 1972; GONZALEZ,

2018; NASCIMENTO, 2016). Assim, os brancos tornam-se porta-vozes oficiais da nação (NASCIMENTO, 2016), concedendo as *negras* o único privilégio de tornarem-se *brancas*, minando qualquer movimento de conscientização de sua negritude (MUNANGA, 2019). O objetivo expresso da branquitude colonial é negar à *negra* a possibilidade de autodefinição, de pertencimento racial e de associação.

3.2 QUEM INVENTÔ ESSI TRÊM DI OMI SÊ MELHÓ QUI MULÉ? QUI'M CASA TEM DISSU NÃO!

Quem 'cê tá pensando que é?
 Pra falar que eu sou louca
 Que a minha paciência anda pouca pra você
 Para de vir me encher
 Quem 'cê tá pensando que é?
 Pra falar da minha roupa
 Do jeito que eu corto meu cabelo
 Se olha no espelho
 Você não anda valendo o esfolado
 Do meu joelho esquerdo
 [...] Que se usa decote, é puta
 E se a saia tá curta: é puta
 E se dá no primeiro encontro: é puta
 Se raspa o cabelo, é sapa
 E se deixa crescer os pelos, é zoada
 Se tem pau entre as pernas, é trava
 Mas se bota salto alto, é santa
 E se usa 44, é gorda
 Mas se usa 38, é muito magra
 Se sai depois das onze, vai voltar arrombada
 Porque ela pediu, né?
 Tava na cara, olha a roupa que ela saiu de casa
 E todo discurso machista continua:
 "Menina você devia usar uma roupa menos curta"

(Todxs Putxs – Ekena)

Gênero se tornou uma das categorias mais importantes e estudadas na pesquisa acadêmica. As múltiplas abordagens feministas nos Estudos Organizacionais surgiram a fim de problematizar as condições de trabalho das mulheres e as construções sócio-históricas de gênero que determinam o que é entendido como feminino e masculino, e quais os espaços as mulheres podem ocupar e como devem ocupar na sociedade e nas organizações (CALAS; SMIRCICH, 1999; 2006).

Em uma perspectiva academicista sobre o feminismo, ele é didaticamente dividido em ondas, que são na realidade períodos históricos marcados por novas perspectivas feministas que entraram em disputa no meio acadêmico. Sendo assim, a dita primeira onda do feminismo é tradicionalmente ligada ao movimento sufragista pela luta das mulheres ao voto, posteriormente reivindicando outros direitos civis que eram garantidos aos homens e não as mulheres, como a propriedade, o divórcio, a guarda dos filhos, direitos trabalhistas etc. Esse movimento ocorreu inicialmente na Europa, depois nos Estados Unidos, chegando aos países do Sul global tardiamente.

Na chamada segunda onda do feminismo, na década de 1960, surgem os estudos sobre gênero²⁸, a fim de diferenciar o sexo como categoria biológica e gênero como um produto sociocultural, ou seja, uma construção social (SCOTT, 1986). Simone de Beauvoir (1967), autora dessa segunda onda, em seu livro “*O segundo sexo*” traz a famosa frase: “não se nasce mulher, torna-se”, e mostra como o feminino e o masculino são construídos desde a infância de maneira dicotômica, e como essa construção traz consigo diferenças e desigualdades de gênero.

A terceira onda surge com a problematização ao próprio feminismo. A universalidade da categoria mulher é questionada e, assim, os estudos de gênero passam a abranger outras categorias de opressão que se inter cruzam com a categoria gênero, como: raça, sexualidade, classe, etnia, geolocalização, geração etc. Surgem abordagens como a teoria *queer*, o feminismo decolonial e o feminismo negro. Essas novas abordagens buscam romper com a bio-lógica ainda presente nas perspectivas da segunda onda do feminismo.

Sob influência dos trabalhos de Foucault, os estudos pós-estruturalistas de gênero, ou teoria *queer*, questionam as concepções clássicas de sujeito e identidade, fornecendo ferramentas teóricas para a compreensão das construções históricas, culturais e discursivas de gênero envoltas por relações de poder-saber. Desse modo, os estudos *queer* rompem com a lógica binária de gênero (mulher *versus* homem; feminino *versus* masculino), combatendo dicotomias e buscando desconstruir a polaridade binária rígida, ou seja, problematizar tanto a dicotomia entre os gêneros quanto a noção de unidade interna de cada um (LOURO, 2008).

²⁸ cabe destacar que gênero não é sinônimo de mulher, Scott (1986, p. 1056) critica o uso do termo gênero como sinônimo de mulher/feminino, pois gênero refere-se também ao estudo de homens e masculinidades, e outras identidades de gênero: “gênero inclui, mas não significa mulheres”.

Gênero, então, não é algo biologicamente determinado, mas sim socialmente e culturalmente construído nas relações de poder-saber (SEIDMAN, 2006), sendo historicamente variável e se constituindo em um aspecto político. Para Butler (2003), o sexo (corpo) é tão cultural e socialmente construído quanto gênero, pois gênero é o aparato de produção do sexo, o que possibilita que o sexo seja construído como natural e biológico. Conceber o sexo como cultural e discursivo não significa recusar sua materialidade, mas sim afirmar que a linguagem produz este corpo como pré-cultural e pré-discursivo (WATSON, 2005).

Segundo Butler (2003), a distinção entre sexo biológico e gênero sugere uma descontinuidade entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos, o que seria um equívoco, pois ambos são produtos socioculturais, não existindo fronteira entre eles. Assim, o pós-estruturalismo enxerga gênero como algo fluído, negociável, criado por meio de repetidas performances ao invés de algo fixo e inato, acreditando então na possibilidade de múltiplas formas de gênero e não somente em duas possibilidades opostas (SOUZA, 2016).

O feminismo decolonial proporciona como um aparato teórico importante para as tensões e questionamentos quanto a geopolítica do conhecimento feminista, situado hegemonicamente e em favor de perspectivas ocidentocêntricas e de mulheres do norte global (ANZALDÚA, 2000; BALLESTRIN, 2017; LUGONES, 2014; SPIVAK, 2010). Esta perspectiva enfatiza as diferentes construções históricas subjetivas do que é ser mulher em contextos pós-coloniais que experienciamos as modernas relações de colonialidade, e quais as nossas necessidades e aspirações. Além de possuir estreitas relações com o feminismo negro, por também tensionar questões de raça, cor, etnia, classe, casta e religião.

É nesse ponto de encontro entre o feminismo decolonial e o feminismo negro que ancorei esta pesquisa, para compreender as complexas relações de gênero, interseccionado com raça, oriundas da colonialidade do poder-saber-ser. Mas antes de compreender como ocorre a colonialidade nas relações de gênero na atualidade, é preciso retomar ao passado colonial e esmiuçar como a categoria mulher foi inventada pelo Estado colonial (OYEWÙMÍ, 2021), e como “a colonização afetou homens e mulheres de maneiras semelhantes e diferentes” (p.185).

Em seu estudo na sociedade Oyó-Iorubá, Oyèrónké Oyewù mí (2021) retrata o Estado colonial e as estruturas coloniais britânicas na África (em território Iorubá), mas como

um grande projeto europeu de modernidade/colonialidade, há diversas semelhanças desse Estado britânico com o Estado colonial português. A cosmovisão fundamental da colonização: o homem branco europeu como referencial de humanidade e civilização, sendo sua identidade de gênero apta a determinar a política. Assim, o acesso ao poder nas colônias era baseado em gênero, a política era trabalho dos homens, homens africanos eram excluídos dos escalões mais altos das instituições colônias, mas podiam ser encontrados nos níveis mais baixos do governo. Enquanto as mulheres foram efetivamente excluídas de todas as estruturas do Estado colonial (OYEWÙMÍ, 2021, p. 188).

A autora revela que como parte da cosmovisão ocidentocêntrica, assim como raça, gênero se caracterizou pela diferenciação dos aspectos físicos, ou seja, visuais da percepção humana. A base da exclusão da mulher foi a sua biologia. Assim, no período colonial não havia somente dualidades: homem *versus* mulher; branco *versus* não-branco; havia uma complexa hierarquia interseccional, onde no topo estava homem branco, seguido da mulher branca, depois os homens não-brancos, e por último, como “categoria residual”, as mulheres não-brancas. “É importante enfatizar a combinação de fatores de raça e gênero, porque as mulheres europeias não ocupavam a mesma posição na ordem colonial que as africanas” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 187).

Há que se destacar que assim como os povos iorubás não possuíam gênero como marcador e diferenciador social, mas a senioridade, como nos ensina Oyèrónké Oyewùmí (2021, p. 189): “Na sociedade iorubá pré-britânica, as anafêmeas, como os anamachos, tinham múltiplas identidades que não eram baseadas em sua anatomia”; os povos indígenas²⁹ no Brasil também não utilizavam a categoria gênero como organizador social (MCCALLUM, 2013), mas uma hierarquia por *status* (SEGATO, 2012). Sendo essa imposição colonial de categorias universalizantes uma violência epistemológica (MCCALLUM, 2013).

Assim, a colonização impôs aos colonizados as lógicas de organização social dos colonizadores com base em gênero, moldando suas práticas, identidades e

²⁹ Assim, como os africanos não podem ser resumidos a um único povo e seus costumes, os povos indígenas também não. Como neste trabalho não há como trazer todas as especificações de cada povo, deixo essa nota para que pese as diferentes etnias no território brasileiro e suas diferenças sociais, culturais, linguísticas etc, sendo assim, nem todas podem estar contempladas nesta generalização.

comportamentos a partir dos aparatos institucionais do Estado colonial, como os sistemas administrativos, educacionais, legais e religiosos. Com uma estrutura de Estado patriarcal colonial, “era impensável para o governo colonial reconhecer lideranças femininas entre os povos que colonizaram” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 189).

As colônias eram um território exclusivamente masculino, as mulheres europeias estavam “fora do lugar”, inicialmente em sentido físico, pois foram enviadas as colônias posteriormente aos homens, e quando em solo colonizado, em um sentido simbólico, pois lhes eram negadas a cidadania e a vida pública. Como enfatiza Oyewùmí (2021), se as mulheres brancas europeias eram excluídas e colocadas como inferiores, imagine como as “outras” mulheres eram tratadas, isso “quando a existência delas [era] reconhecida” (p. 190).

O Estado colonial regulava todos os costumes, regras e práticas sociais, sejam elas positivadas no ordenamento jurídico ou não, conseqüentemente todas as instancias da vida das mulheres eram reguladas pela dominação masculina: o casamento, o divórcio, a gravidez, a educação, a religião, o direito a terra, o trabalho. “A ideia de que as mulheres, ou qualquer outra categoria de pessoas entre os colonizados, se beneficiaram do domínio colonial não reflete a realidade” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 194).

Assim, por todo histórico de imposição colonial de gênero como um organizador social, esta se torna uma categoria importante para compreender as relações sociais entre homens e mulheres no Brasil atual, todavia, não podemos deixar de lado que essa categoria é uma invenção do projeto colonial, e que segue vigente como projeto imperialista. Decolonizar o gênero se torna tão complexo quanto decolonizar a raça, pois significa romper com a bio-lógica e propor alternativas sob uma cosmopercepção que vá além das limitações visuais.

3.3 CÊ ACREDITA QUI JÁ TIVERAM A AUDÁCIA DI PERGUNTÁ SI EU NUM TRABALHU?

Mama África
A minha mãe é mãe solteira
E tem que fazer mamadeira, todo dia
Além de trabalhar como empacotadeira nas Casas Bahia
Mama África
Tem tanto o que fazer

Além de cuidar neném, além de fazer denguem
 Filhinho tem que entender
 Mama África vai e vem, mas não se afasta de você
 Quando mama sai de casa
 Seus filhos se olodumzam, rola o maior jazz
 Mama tem calo nos pés, mama precisa de paz
 Mama não quer brincar mais, filhinho dá um tempo
 É tanto contratempo no ritmo de vida de mama

(Mama África – Chico César)

Nesta última seção teórica, trago discussões sobre as históricas construções de subjetividades das mulheres negras em relação ao trabalho, subjetividades estas que estão ligadas a determinadas imagens de controle (COLLINS, 2019) coloniais. Dessa discussão, faço um gancho para problematizar a noção de trabalho comumente utilizada nas ciências sociais, em especial nos Estudos Organizacionais, que se refere a uma bio-lógica capitalista neoliberal. Propondo, enfim, uma percepção afrocentrada sobre o trabalho.

Para entender as relações de trabalho contemporâneas é preciso, primeiramente, compreender como eram as relações de trabalho do período colonial. O sistema escravista desumanizou as *africanas*, isto é, reduziu-as a um status de objeto, de propriedade. As *escravizadas* não eram consideradas humanas, apenas uma força/ferramenta de trabalho. Além disso, homens e mulheres *escravizadas* não eram *diferenciadas* por gênero/sexo, *ambas* podiam desenvolver os mesmos trabalhos na lavoura, na mineração, na construção (GONZALEZ, 2018; CARNEIRO, 2011; DAVIS, 2016). Elas eram obrigadas a trabalhar de modo tão “masculino” quanto eles. Ambas eram açoitadas e mutiladas. As mulheres ainda sofriam com o abuso sexual, o estupro e outros maus-tratos direcionados especificamente a elas. Desse modo, as mulheres africanas escravizadas eram desprovidas de gênero, sendo reduzidas à condição de fêmeas (DAVIS, 2016³⁰).

Ao contrário da colonial construção binária de gênero (homem *versus* mulher, público *versus* privado) que relegou as mulheres brancas a esfera doméstica, na comunidade negra não havia essa separação (DAVIS, 2016). Homens e mulheres participavam

³⁰ Apesar da autora retratar as relações escravistas e analisar as interseccionalidades de gênero, raça e classe no contexto estadunidense, além de adotar uma abordagem epistemológica diferente da minha, utilizo-a, pois, sua obra é um marco importante no Pensamento Feminista Negro, e alguns desses relatos e análises servem também para o contexto brasileiro, excluindo o que não condiz com nossa realidade e complementando com *outras autoras* que tratam especificamente da nossa realidade.

desde sempre tanto do trabalho dito produtivo, quanto do trabalho doméstico. Davis (2016, p. 29) argumenta que a vida doméstica nas senzalas tinha uma imensa importância na vida social da comunidade escravizada, pois este era o único espaço onde podiam vivenciar verdadeiramente suas experiências como seres *humanas*: “o trabalho doméstico era o único trabalho significativo para a comunidade escrava como um todo”. Desse modo, as funções domésticas não eram consideradas inferiores e nem trabalho de mulher, como ocorria nas famílias brancas.

[A] divisão sexual do trabalho doméstico [entre as *escravizadas*] não parece ter sido hierárquica: as tarefas dos homens certamente não eram nem superiores nem inferiores ao trabalho realizado pelas mulheres. Ambos eram igualmente necessários. Além disso, ao que tudo indica, a divisão de trabalho entre os sexos nem sempre era rigorosa (DAVIS, 2016, p. 30)

A ideia de “sexo frágil” e “dona de casa” produzida pela ideologia da feminilidade não coube às trabalhadoras escravizadas, pois estas nunca foram vistas como “mulher”. Assim como homens negros dentro da ideologia patriarcal não puderam aspirar funções de “chefes de família” ou “provedores da família”, pois as *escravizadas* estavam impedidas de estabelecer uma estável estrutura familiar (NASCIMENTO, 2016). Assim, não somente no período colonial escravocrata, como nos que se seguiram, as mulheres negras eram vistas como anomalias, pois nunca se enquadraram nesse ideal de feminilidade (DAVIS, 2016). Essa construção da mulher negra como “forte” e “não frágil” até os dias de hoje as direciona a trabalhos pesados, degradantes e insalubres.

Nem mesmo como mães as escravizadas eram vistas como mulheres, ou gozavam de condições menos degradantes no sistema colonial. A exaltação e santificação da maternidade não se estendia às escravizadas (DAVIS, 2016). Após a abolição do tráfico negreiro internacional, a continuidade do sistema escravista passou a depender da função “reprodutora” das mulheres negras (DAVIS, 2016; GONZALEZ, 2018; NASCIMENTO, 2016). Assim, elas passaram a serem comercialmente avaliadas em termos de sua fertilidade, como animais cujo valor monetário estava em sua capacidade de multiplicar a força de trabalho (GONZALEZ, 2018; NASCIMENTO, 2016). Os senhores obrigavam-nas a dar à luz tantas vezes fosse biologicamente possível. Mesmo grávidas ou com crianças de colo, elas não ficavam isentas de trabalhar, ainda eram obrigadas a servir de amas-de-leite para as *filhas* dos senhores (DAVIS, 2016).

Os padrões da tradicional família patriarcal da supremacia branca nunca corresponderam as verdadeiras relações no interior da família negra. Como dito anteriormente, no período escravista não era permitido às *negras* constituir famílias estruturadas, essa era uma forma de controle biopolítico que buscava minar as *escravizadas* de construir vínculos e se rebelarem contra o sistema (NASCIMENTO, 2016). Homens e mulheres eram separados quando criavam laços afetivos, e muitas vezes as *filhas* fruto dessa tentativa de união também eram separadas e vendidas. Além de os colonizadores não reconhecerem a paternidade *das filhas* fruto dos estupros das mulheres escravizadas (GONZALEZ, 2018; NASCIMENTO, 2016). Assim, segundo Davis (2016), a família negra se converteu de forma direta em um arranjo familiar matriarcal. Junto desse arranjo criou-se a imagem do homem negro ausente de suas obrigações paternas e da mãe negra solo.

Além de na comunidade escravizada não haver binarismos e hierarquização de gênero no trabalho produtivo e doméstico, também não havia diferença de gênero nas lutas de resistência à escravidão, tanto homens quanto mulheres lutaram em igualdade de condições pela libertação (DAVIS, 2016). A ideia de que as mulheres escravizadas aceitavam passivamente sua condição é uma falácia, elas desafiavam o sistema escravista o tempo todo (NASCIMENTO, 2016).

As mulheres negras não só participaram das revoltas, das fugas e das rebeliões, como foram líderes de muitas delas, e participaram também de formas mais sutis de resistências, como: aprender a ler e escrever clandestinamente, e ensinar aos demais; ensinar “pretuguês” (GONZALEZ, 2018) e histórias africanas às *filhas brancas das senhoras* (influenciando tanto a linguagem quanto a cultura brasileira); e por estarem mais próximas a casa-grande, elas passavam informações privilegiadas do que ocorria lá para as demais *escravizadas* (NASCIMENTO, 2016).

Essa imagem da mulher escravizada submissa e passiva também contribuiu para a romantização da miscigenação. Adicionando o estereótipo do desejo sexual animalesco e incontrolável das pessoas negras. Como diz Angela Davis (2016, p. 36), o conceito de miscigenação foi uma invenção colonial para mascarar a exploração sexual: “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros”. Apesar dos diversos relatos de *escravizadas* sobre estupros e coerção sexual, o imaginário social e a literatura tradicional remetem a uma mulher

negra que aceitava passivamente e/ou seduzia os homens brancos (DAVIS, 2016; MUNANGA, 2020; NASCIMENTO, 2016). Colocando os homens brancos como “vítimas” que apenas respondiam aos seus instintos sexuais de homem (recorrendo a aspectos biológicos), e as mulheres negras como rivais das mulheres brancas.

Outro fato que contradiz o discurso colonial que coloca as mulheres negras como submissas e passivas são os atos de heroísmo realizados por mães escravizadas para defender *suas filhas* da escravidão. Algumas mulheres negras induziam o aborto e outras preferiam matar seus bebês para que *suas filhas* não tivessem o mesmo destino da escravidão (DAVIS, 2016). O tal poder místico que é vinculado à maternidade negra é na verdade uma resposta a suas experiências concretas como escravizadas. Foi a necessidade de resistir a essa dura realidade que essas mães deixaram para suas descendentes do sexo feminino um legado de perseverança, autossuficiência, tenacidade, resistência e força, desenvolvendo novos parâmetros para a condição da mulher negra contemporânea (DAVIS, 2016).

Além do constante esforço para defenderem a si mesmas da exploração sexual e *suas filhas* da escravização, as mulheres negras ainda defendiam seus companheiros da desumanização do sistema escravista (DAVIS, 2016; NASCIMENTO, 2016). A maioria delas compreendia que, quando eles eram subjugados, elas também o eram. Assim, a categoria raça criou laços de fraternidade e solidariedade entre mulheres e homens *negras* que vivenciaram o “trauma colonial” (KILOMBA, 2019). Isso explica a não adesão da maioria das mulheres negras ao discurso do sufrágio feminista em relação a veemente oposição e combate a supremacia masculina, que universalizou a categoria homem, pois o homem negro de longe nunca foi o oposto da mulher negra e nem da mulher branca.

[...] as mulheres negras eram iguais a seus companheiros na opressão que sofriam; eram socialmente iguais a eles no interior da comunidade escrava; e resistiam à escravidão com o mesmo ardor que eles. Essa era uma das grandes ironias do sistema escravagista: por meio da submissão das mulheres à exploração mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas afirmavam sua condição de igualdade em suas relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência (DAVIS, 2016, p. 35-36).

No movimento feminista, devido a essa complexa intersecção entre gênero e raça, as mulheres brancas quase nunca conseguiam compreender a situação das mulheres negras e sua defesa aos homens negros. A experiência da escravidão forçou mulheres negras a desenvolver subjetividades que as diferenciavam da maioria das

mulheres brancas (DAVIS, 2016; KILOMBA, 2019). O pensamento feminista, moldado por mulheres brancas de classe média, acreditava que a chave para a libertação feminina era “sair de casa e trabalhar” (hooks, 2019).

Entretanto, no século XIX, enquanto as mulheres brancas foram totalmente separadas do trabalho produtivo pela ideologia patriarcal, sendo subjetivadas como boas esposas, mães cuidadosas e donas de casa perfeitas, a imagem de feminilidade que se formou em torno da mulher negra foi a da típica trabalhadora doméstica, com resquícios da trabalhadora escravizada: a mãe-preta submissa, fiel, dedicada e carinhosa com “sua” família branca, mas negligente com sua própria família (KILOMBA, 2019). Essa imagem de negligente com sua própria família serviu (e serve) para culpabilizar a mulher negra pela desestrutura da família negra contemporânea. A mulher negra sempre teve que “trabalhar fora”, assim não desfrutava do mesmo tempo que mulheres brancas de classe média tinham para se dedicar ao cuidado do lar, do casamento e *das filhas*.

Portanto, as mulheres negras sempre trabalharam: foram trabalhadoras escravizadas no período colonial e no pós-abolição continuaram a trabalhar, pois os baixos salários pagos aos homens negros não eram suficientes para torná-los únicos provedores do lar. Ou seja, as mulheres negras sabiam que uma visão simplista do trabalho como libertação era uma ilusão, o trabalho não as libertava e nem lhes trazia autorrealização, na realidade as explorava e desumanizava (hooks, 2019). Essa percepção se estendia também as mulheres brancas pobres da classe trabalhadora.

Enquanto as mulheres brancas escolarizadas da classe média estavam mergulhadas em sua própria experiência (hooks, 2019), reivindicando carreiras valorizadas e bem-remuneradas, as mulheres negras, no geral, e as mulheres brancas pobres eram exploradas em trabalhos desvalorizados, alienantes e de baixa remuneração, que não só não as libertavam da dependência econômica dos homens, como não as privava dos afazeres domésticos, ou seja, tinham jornadas duplas e as vezes triplas de trabalho. Para mulheres negras “trabalhar tem mais a ver com autopreservação do que com autorrealização [...] ser capaz de trabalhar e ter de trabalhar são duas coisas bem diferentes” (hooks, 2019, p. 149). Isso

desmente a imagem dos anos 1970 como a “década da libertação” da mulher. Para algumas mulheres, o foi, certamente. Mulheres jovens, estudadas e empreendedoras abriram caminho em carreiras outrora fechadas para elas, como medicina, advocacia, ensino acadêmico e administração. Na mídia, o

velho ideal feminino da esposa suburbana com dois ou três filhos e um carro na garagem foi suplantado pela mulher que rapidamente atinge sucesso profissional, trajando terninho e pasta de executivo³¹ (hooks, 2019, p. 153).

Aliás, mulheres brancas escolarizadas ingressando na força de trabalho representavam uma ameaça para as mulheres trabalhadoras, brancas e negras, pois havia o risco de seus companheiros perderem seus empregos: “num mercado de trabalho rígido em que uma quantidade importante de trabalhadoras de baixa qualificação já está desempregada, isso significa que esses novos empregos serão preenchidos em detrimento de quem está na base” (hooks, 2019, p. 150). Assim, o risco eminente era de que as mulheres brancas escolarizadas ocupassem os lugares dos homens negros e dos homens brancos com baixa escolaridade, e que estes, por conseguinte, ocupassem os empregos das mulheres brancas trabalhadoras, elas ocupariam os empregos das mulheres negras, e para essas últimas restava o desemprego.

Outra questão importante a se levantar em relação ao ingresso no mercado de trabalho são as políticas de ação afirmativa. Quando não há um real direcionamento para as diferenças, as políticas em prol da “diversidade” tornam-se na verdade a institucionalização da supremacia branca (hooks, 2019), onde empregadores permanecem discriminando pessoas negras ao contratar somente mulheres brancas para satisfazer as diretrizes das ações afirmativas e ganharem o selo de empresas socialmente responsáveis.

Desse modo, se torna evidente que a agenda feminista para atingir a massa das mulheres deveria incorporar a pauta da exploração econômica, ou seja, uma crítica direta ao sistema capitalista. O capitalismo “se trata de um sistema que depende da exploração da classe baixa para sobreviver” (hooks, 2019, p. 155). Contudo, a maior parte das mulheres do movimento feministas não estavam dispostas a encarar essa pauta, uma vez que se beneficiavam da opressão de classe: “estavam dizendo para a maioria das mulheres empregadas que “o movimento feminista não é para vocês”” (p. 151).

O que o movimento feminista descobriria mais tarde é que as mulheres não são apenas economicamente exploradas no trabalho, mas também são exploradas psicologicamente (hooks, 2019). A ideologia sexista impõe as mulheres, em geral: a

³¹ Diga-se de passagem, uma imagem masculinizada da mulher.

desvalorização de sua força de trabalho, especialmente no trabalho doméstico; o viés meramente material da importância do trabalho; a imagem do consumismo desenfreado atrelado ao feminino, não ensinando culturalmente mulheres a organizar suas próprias finanças, mantendo-as dependentes dos homens (hooks, 2019).

Assim, é essencial que o projeto feminista se mobilize a repensar a natureza do trabalho: valorizar o próprio trabalho, seja ele remunerado ou não, “fora de casa” ou o trabalho doméstico, exigindo que os homens reconheçam esse valor e ver no trabalho “a expressão de dignidade, disciplina, criatividade etc” (hooks, 2019, p. 159). No geral, o trabalho ainda é visto em nossa sociedade como uma forma de escravidão e de alienação, gerando sentimentos de ansiedade, descontentamento e revolta *nas trabalhadoras*, todavia

É inconcebível que a humanidade possa existir sem trabalho. A nova ética do trabalho começa em primeiro lugar com a ideia de que o trabalho é necessário para a personalidade humana. Mas homens e mulheres lutamos há tanto tempo contra o trabalho compulsório que perdemos a noção de que, se não trabalhássemos, não poderíamos existir como seres humanos. Estamos na conjunção histórica de dois eventos importantes: o apogeu da luta massiva contra as formas fatigantes de trabalho e a revolução tecnológica que eliminou as razões pelas quais se trabalhava antigamente. Então temos de reafirmar que as pessoas têm de trabalhar, mas não precisam trabalhar como antigamente e pelas velhas razões. Não podemos buscar novos caminhos ou novas razões a menos que acreditemos que existem razões humanas para trabalhar [...] **[NÃO]** Precisamos estabelecer uma polarização, uma oposição entre duas atitudes em relação ao trabalho [...]: uma que consiste em repudiar e odiar o trabalho, julgando-o destrutivo da personalidade humana, e outra em que se reconhece o trabalho como essencial ao desenvolvimento de si como ser humano (BOGGS; BOGGS, 1974 apud hooks, 2019, p. 160)

Assim, há que se reconhecer a importância que o trabalho exerce em nossas vidas, mas sem que isso signifique nossa alienação e exploração. bell hooks (2019) argumenta que tradicionalmente o trabalho das mulheres não tem sido desenvolvido com o propósito de construir sua subjetividade, sua sociabilidade, sua personalidade e conhecimento a respeito de si. Enquanto não ressignificarmos nossa relação com o trabalho, a autossuficiência econômica não será capaz de nos libertar do sexismo, tanto quanto as mulheres que não possuem trabalho remunerado.

As realidades e experiências de mulheres brancas de classe média são diferentes das mulheres brancas pobres, pois há diferenças baseadas em classe (entre outras). Assim como das mulheres brancas em geral e das mulheres negras de qualquer classe, pois há diferenças baseadas em raça. O mesmo ocorre entre mulheres negras, apesar de haver experiências comuns baseadas na intersecção de gênero e raça, não há universalidade, já que existem diferenças de classe, escolaridade, maternidade,

sexualidade, idade, religião, geolocalização etc. Por isso a importância de um olhar interseccional para compreender a realidade.

Se pensarmos no contexto organizacional e da gestão, existe um modelo ideal de executivo a ser seguido. Esse modelo é historicamente atribuído a figura do homem branco cisgétero (CARRIERI, et. al., 2013). Para um profissional ser considerado bom e confiável, não basta apenas ser um homem branco cisgétero, é preciso performar masculinidades hegemônicas e se afastar de características ditas femininas (CONCEIÇÃO, 1982; TEIXEIRA; PERDIGÃO; CARRIERI, 2016), como emoção e sensibilidade. Esse padrão é imposto também as mulheres (BEATTY, 2007), que precisam performar masculinidades se quiserem almejar cargos de gestão, especialmente de alto escalão (DINIZ, 2016; MORGADO; TONELLI, 2013), como competitividade e agressividade (BETIOL; TONELLI, 1991). Esse é um padrão colonizador, que mina as possibilidades subjetivas das mulheres e a impõe desconfortos que elas precisam aceitar se quiserem estrategicamente disputar esses espaços (CARVALHO NETO; TANURE; ANDRADE, 2010; DENISSEN, 2010).

Quando racializamos este debate, as pressões coloniais se tornam ainda mais violentas, apesar de sutis. Como no Brasil predomina o preconceito de marca (NOGUEIRA, 2007), o padrão estético, comportamental e social passa a exigir não apenas uma masculinidade, mas uma brancura. E por isso que é preciso compreender o processo de branqueamento da população brasileira, pois é nesse momento que a “necessidade” de embranquecimento no trabalho se evidencia, pois se você não é um corpo lido como branco e que performa branquidade, você não é visto como um corpo profissional. As empresas formulam manuais e normas para serem seguidas indistintamente por todos os funcionários (TEIXEIRA; PERDIGÃO; CARRIERI, 2016) sem a devida consideração das diferenças raciais, socioculturais e religiosas das pessoas (MESQUITA; TEIXEIRA; SILVA, 2020).

Pessoas negras que não passam pelo processo de embranquecimento, seja estético (especialmente negras de pele retinta, cabelos crespos, e feições largas) ou social, sofrem com mais força os efeitos do racismo no mercado de trabalho, sendo relegadas a determinados trabalhos menos valorizados e com menores remunerações. Sansone (1996) classifica o mercado de trabalho como uma das áreas duras para a população negra, isso significa que a *negra* possui pouca ou nenhuma possibilidade de mobilidade social na esfera laboral. Por isso, é complexo reconhecer se uma pessoa

negra assume uma identidade colonizada e embranquecida por ser de fato alienada de sua condição social, enquanto um corpo afrodiaspórico, ou se esse é um ato de sobrevivência em uma sociedade estruturalmente racista.

Sendo o trabalho um campo permeado pelo sexismo e pelo racismo (CARNEIRO, 2011; LAGE; SOUZA, 2017), as mulheres negras encontram-se em uma desvantagem mediada pela interseccionalidade. Enquanto homens brancos encontram-se no auge dos privilégios sexistas e raciais, ocupando o topo da pirâmide laboral, as mulheres brancas encontram-se em desvantagem em relação aos homens brancos por conta de gênero, contudo usufruem dos privilégios raciais, por serem brancas, assim encontram-se em posição favorável na pirâmide em relação tanto aos homens quanto as mulheres negras.

Os homens negros, encontram-se em desvantagem em relação ao homem branco e a mulher branca por serem negros, mas usufruem de privilégios sexistas em relação as mulheres negras, e por isso encontram-se abaixo das mulheres brancas, mas acima das mulheres negras na pirâmide laboral. Já às mulheres negras resta a base da pirâmide (CONCEIÇÃO, 2016), onde não usufruem de nenhum privilégio sistêmico, pelo contrário, sofrem com o sexismo e o racismo, e ainda com preconceitos e discriminações interseccionais gerados por essas duas estruturas de opressão.

Em vista de tudo que foi apresentado, me questiono: para alcançar a plenitude e emancipação, para findar as hierarquias e desigualdades sociais, será que basta decolonizar a bio-lógica sobre gênero e raça? Vivemos em um sistema mundo capitalista que se retroalimenta da colonialidade para existir e permanecer estável. Assim, para além de pensar meios de decolonização do saber e do ser, precisamos avançar na decolonização do poder. Não é uma tarefa fácil, e muito menos individual. Não pretendo neste trabalho responder a todas as perguntas, e muito menos propor todas as soluções. Mas proponho continuar este diálogo pensando na decolonização do trabalho.

O conceito de trabalho que utilizamos hoje, não somente nos estudos acadêmicos, mas que está incrustado no imaginário social, é um conceito capitalista de trabalho forjado pelo projeto colonial. Minha proposta nesta pesquisa é de adotar uma cosmopercepção africana sobre o trabalho. E isso significa romper com a lógica trabalho produtivo *versus* trabalho reprodutivo. Para mim, adotar uma noção de trabalho afrocêntrica significa resgatar uma ética do trabalho vinculada a toda

atividade humana, mesmo aquelas que não possuem ligação alguma com a acumulação de capital ou manutenção dele.

4 TÃO VAMU BOTÁ A MÃO NA MASSA I FAZÊ SÁ PESQUISA ACONTECÊ

O meu lugar
 É caminho de Ogum e Iansã
 Lá tem samba até de manhã
 Uma ginga em cada andar
 O meu lugar
 É cercado de luta e suor
 Esperança num mundo melhor
 E cerveja pra comemorar
 O meu lugar
 Tem seus mitos e seres de luz
 É bem perto de Oswaldo Cruz
 Cascadura, Vaz Lobo, Irajá
 O meu lugar
 É sorriso, é paz e prazer
 O seu nome é doce dizer
 [...] Doce lugar
 Que é eterno no meu coração
 Que aos poetas traz inspiração
 Pra cantar e escrever

(Meu lugar – Arlindo Cruz)

Dediquei este capítulo ao detalhamento da pesquisa de campo. Desde a descrição do campo escolhido, passando pelas sujeitas da pesquisa, as etapas e critérios da pesquisa até a organização dos dados. Na primeira seção apresento meu campo de pesquisa e quais caminhos percorri até chegar a ele. Na segunda elucido os critérios de escolha, as questões éticas envolvidas e apresento as sujeitas da pesquisa, chamo-as de escritoras. Na terceira seção falo sobre as escritórias, como estas foram preparadas e selecionadas para compor o *corpus* de análise da pesquisa, quais os temas delas, a seleção temporal, as quantidades lidas, pré-selecionadas, excluídas e escolhidas.

4.1 ON'CÊ FOI PRODUZI US DADU MEMU? AH, NU BLOGUEIRAS NEGRAS

Hoje terra vai tremer
 Vulcão da Bahia é tambor de Ilê Aiyê
 Onda para na pedra, pedra não segura mar
 Quem segura mar é lua no agrado pra Yemanjá
 Liberdade é um bairro que a alma quer visitar
 Lave a boca, limpe os pés na pisa que for levar
 Somos crioulo doido, somos bem legal
 Temos cabelo duro, somos Black Power
 Que bloco é esse? (Ilê Aiyê)

Eu quero saber (Ilê Aiyê)
 É o mundo negro que viemos mostrar pra você
 Branco, se você soubesse o valor que o preto tem
 Tu tomavas banho de piche pra ficar negrão também
 Eu não te ensino minha malandragem
 Nem tampouco minha filosofia, não
 Quem dá luz a cego e bengala branca é Santa Luzia
 Eu sou fi de preto, sou brasileiro

(Que bloco é esse? – Ilê Aiyê part. Criolo)

Conheci o Blogueiras Negras (BN) em 2019, quando li o artigo “*Tornar-se mulher negra: escrita de si em um espaço interseccional*” de Weschenfelder e Fabris (2019). Aliás posso dizer que esse artigo foi ponto de partida para muitas reflexões dessa dissertação que estavam ainda muito bagunçadas em minha mente. Passei a acessar o BN e ler sempre suas postagens, em alguns momentos em busca de inspiração, em outros em busca de aliviar as tensões e encontrar ali um lugar onde percebo que não estou só, que minhas lutas não são só minhas. Mas foi somente aos 45 do segundo tempo que o BN se tornou meu campo de pesquisa dessa dissertação, como uma alternativa viável para pesquisar em meio a uma pandemia que me impossibilitou uma pesquisa de campo presencial. Hoje me sinto parte do BN e tenho projetos de contribuir efetivamente com o site com escrituras próprias, mas essas serão cenas dos próximos capítulos³².

O BN teve sua origem no projeto Blogagem Coletiva da Mulher Negra, que tinha por objetivo motivar a produção de textos sobre a relação entre duas datas importantes: o 20 de novembro – Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra – e o 25 de novembro – Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra a Mulher. O sucesso desse projeto revelou a existência significativa de mulheres negras escritoras, de tal modo que a questão não era mais se grupo específico precisava de incentivo para escrever, mas sim de um meio para amplificar suas vozes. E é sob este cenário que nasce o BN, em 8 de março de 2012 (Dia Internacional da Mulher), com a missão de

[...] promover a livre produção de conteúdo, partindo do princípio de que às mulheres negras sempre lhes foi negado lugares e discursos. Queremos dar visibilidade aos nossos assuntos e nos tornarmos protagonistas de nossas lutas e vidas. [...] também “resignificar o universo feminino afrocentrado através da gravação de nossas histórias, teorias e sentimentos. [...] (BLOGUEIRAS NEGRAS, 2013).

³² da minha vida, não dessa dissertação.

Assim, o BN se institucionalizou com o site blogueirasnegras.org/ e atualmente recebe apoio³³ do Baobá – Fundo para Equidade Racial – e do Instituto Ibirapitanga. Enquanto projeto, o BN declara que tem por objetivo:

Produzir e publicar conteúdos das diversas linguagens e nos mais variados suportes: blog, vídeos, livros, áudios, visando sempre visibilizar e difundir conteúdo produzido por mulheres negras, conteúdos esses de diversos gêneros literários e temas, desde que tenham cunho feminista, antirracista e se posicionem contra as principais opressões que assolam nossas mulheres e homens negros. Promover e celebrar a cultura afrodescendente através da mídia negra, usando como instrumentos as bases midialivristas e democráticas de comunicação, buscando sempre o diálogo com a sociedade, sempre deixando nossos espaços abertos a interação, contribuindo com a comunidade na troca de informação (BLOGUEIRAS NEGRAS, 2013).

Assim, o BN põe em sua agenda o compromisso com a luta feminista e a luta antirracista, se tornando uma verdadeiro quilombo online que conta com aproximadamente 200³⁴ autoras e com uma comunidade de mais de 1300³⁵ de mulheres contribuindo de forma ativa, seja na produção ou na veiculação de conteúdos de interesse não apenas para mulheres negras, mas para todes que “lutam, vivem e partilham do projeto feminista e antirracista de sociedade” (BLOGUEIRAS NEGRAS, 2013) atualizados, em média, cinco vezes por semana.

No site do BN, a seção “Quem Somos – Reinventando a tela” é iniciada pelas palavras de Inaldete Pinheiro de Andrade: “Escreva, escreva sempre, como souber ou quiser, em verso e prosa, mostre ao mundo quem você é e quem são vocês, quem somos nós”. Em seguida Charô Nunes dá as honras da apresentação do projeto:

Somos mulheres negras e afrodescendentes. Blogueiras com estórias de vida e campos de interesse diversos; reunidas em torno das questões da negritude, do feminismo e da produção de conteúdo. Sujeitas de nossa própria estória e de nossa própria escrita, ferramenta de luta e resistência. Viemos contar nossas estórias, exercício que nos é continuamente negado numa sociedade estruturalmente discriminatória e desigual. [...] Fazemos de nossa escrita ferramenta de combate ao racismo, sexismo, lesbofobia, transfobia, homofobia e gordofobia. Porém, também pretendemos ser uma comunidade; um espaço de acolhimento, empoderamento e visibilidade voltados para a mulher negra e afrodescendente. Acreditamos que a troca de vivências e opiniões em função da negritude partilhada não é apenas desejável, mas um objetivo comum. Queremos celebrar quem somos, quem fomos e quem seremos. Como espaço de discussão, festejaremos nossa afroascendência. Resignificaremos o universo feminino afrocentrado através do registro nossas histórias, nossas teorias e sentimentos. Escrevendo, gravando e produzindo, construindo nossa própria identidade

³³ Você também pode apoiar este projeto, entre no site e saiba mais.

³⁴ Não é explicitado no site se esse número está atualizado.

³⁵ Idem 28.

como mulheres negras e afrodescendentes. Mulheres de pena e teclado, reinventando a tela para que amplifique nossas vozes (NUNES, 2013).

O BN realiza também outros projetos, como o “300 Vozes Negras – por Marielle Franco”, o podcast “BNcast na sua rádio”, o “#LiveBN”. Acesse o site para conhecer mais sobre todos os projetos do BN. Na próxima seção darei continuidade na apresentação do BN quanto as suas autoras e suas políticas autorais, para então apresentar as escritoras que foram selecionadas para nossa pesquisa.

4.2 TU NUM TEM EDUCAÇÃO NÃO, É? POIS MI APRESENTI NOSSAS ESCRIVENTIS

Já me perdi tentando me encontrar
 Já fui embora querendo nem voltar
 Penso duas vezes antes de falar
 [...] Sempre fiquei quieta, agora vou falar
 Se você tem boca, aprende a usar
 Sei do meu valor e a cotação é dólar
 [...] Me perdi pelo caminho, mas não paro, não
 Já chorei mares e rios, mas não afogo, não
 Sempre dou o meu jeitinho, é bruto, mas é com carinho
 [...] Deixo a minha fé guiar, sei que um dia chego lá
 Porque deus me fez assim: Dona de mim!
 Já não me importa a sua opinião
 O seu conceito não altera minha visão
 Foi tanto sim, que agora digo não
 [...] Quero saber só do que me faz bem
 Papo furado não me entretém
 Não me limite que eu quero ir além
 Porque a vida é louca, mano
 A vida é louca

(Dona de mim – Iza)

Nesta seção apresento quem são nossas escritoras que publicam no BN. No site do BN há uma aba denominada “Quem pode publicar no Blogueiras Negras?”. Nessas diretrizes constam que o Blogueiras Negras (2013) é aberto para publicações de “mulheres negras que participam de nossa comunidade de discussão” e, também, “mulheres negras que não fazem parte da nossa comunidade” desde que enviem o texto para publicação para mediação das editoras, com uma breve descrição sobre quem é a autora, link para os perfis nas redes sociais, envio de duas fotografias em boa definição, com licença de utilização não comercial e com os créditos, e com a aceitação dos termos estabelecidos no manual da BN.

O BN disponibiliza para suas autoras um “Guia de segurança”, onde disponibiliza um “Guia Prática de Estratégias e Táticas para a Segurança Digital Feminista”, criado pela Universidade Livre Feminista, o CFEMEA – Centro Feminista de Estudos e Assessoria, Marialab e Blogueiras Negras e SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, com propósito de dialogar com mulheres, especialmente as ativistas, e coletivos feministas sobre segurança digital.

Com isso em mente, sendo o BN um site disponível para o público em geral, onde tanto as escrevivências quanto as identidades das escrevintes são abertamente divulgadas, sendo praticamente impossível manter um real anonimato das participantes desta pesquisa, optei por não utilizar nomes fictícios. Além disso, acredito que usar pseudônimos seria invisibilizar uma produção de saberes que foram feitos justamente com a intenção de divulgação e disseminação.

Assim, trazer os nomes reais das escrevintes significa reconhecer estas mulheres como sujeitas de conhecimento, não apenas como sujeitas pesquisadas, e sua produção como conhecimento legítimo que merece seu reconhecimento. Além disso, entrei em contato com as administradoras do blog para que pudessem opinar sobre o trabalho e autorizar a utilização dos nomes reais, detalhes podem ser encontrados no **CABÔ NÃO D**.

Assim, sistematizei no quadro a seguir o nome da escrevinte, junto a sua biografia, que foi escrita e disponibilizada pelas próprias autoras no final da página de suas escrevivências, e a identificação de suas escrevivências.

Quadro 6: As escrevintes.

Escrevinte	Biografia	Escrevivências
Anônima	A autora anônima somos todas nós. Ela sou eu e também é você quando precisa preservar sua identidade.	E22
Caroline Ferreira	23 primaveras, feminista. Estudante de jornalismo e militante das causas antirracistas. Apaixonada por cordéis, literatura negra brasileira, carnaval e cultura.	E14
Carol Mendes	Relações Públicas e mestranda da área de análise do discurso. Queria ser bailarina e romancista.	E03
Cintia Santos	Licenciada em Letras, Mestre em Linguística Aplicada e Doutoranda em Letras. Professora, tradutora e pesquisadora. Reconheceu-se negra aos 28 anos de idade, até então se achava “morena”. Sua identidade está em constante transformação.	E17
Dai Costa	Dai Costa, mãe de Maria, feminista negra, educadora, graduanda em Pedagogia pela Universidade Estadual da Bahia, ativista da Articulação de Negras Jovens Feministas e produtora cultural da Auê Entretenimento. Integrante do CANDACE - Grupo de Pesquisa em Gênero, Raça, Sociedade e Cultura.	E11

Dandara Cipriano	Dandara Cipriano, estudante de Comunicação Social na UFPE, cinéfila, roteirista, ativista e feminista negra. Assim como outras mulheres negras, encontrei na escrita, o poder de conversar com outras irmãs de cor, que assim como eu encontraram nos livros e nas artes o amor negado.	E16
Elisa Mattos	Jornalista e escritora, nasceu no Rio de Janeiro em 1958, criada em Brasília, onde reside. Aposentada desde janeiro de 2019, atuou em diversos veículos de comunicação, como repórter, produtora e editora de texto. Seu último emprego foi na TV Globo de Brasília, onde trabalhou durante 22 anos nos diversos telejornais da empresa. Tem Pós-graduação em Jornalismo Político. Como escritora, tem como foco a poesia, contos e crônicas. Começou a divulgar seus trabalhos em 2011, por meio das redes sociais. Atualmente, dirige o site www.elisamariamattos.com de literatura e jornalismo. Autora do livro de poemas Meu Reverso, lançado em 2018 pelo selo literário brasiliense Maria Cobogó, a escritora participa de diversas coletâneas nacionais e internacionais.	E20
Glauce	Mulher negra, abolicionista, Pedagoga e pós graduanda na UNIAFRO: Política de promoção da igualdade racial na escola - UFRRJ.	E02
Heide Barbosa	Mulher negra e Psicóloga, solteira, sem filhos, que gosta de cachorros, andar de bicicleta e ler. Tenho afinidade com tudo aquilo que descreve a realidade, não tenho medo de ser sincera que o preço é alto. Gosto de doces e de dormir o suficiente.	E12
Jacilene Santos P da Silva	Jacilene Santos P. da Silva é graduada em serviço social [2007/UFPE], especialista em mídias na Educação [2012/UFRPE], Mestra em Tecnologia e Gestão em Educação a Distância [2013/UFRPE], possui experiência com docência no ensino superior, colaboração em projetos pedagógicos de cursos de graduação, coordenação de eventos para propagação da ciência e tecnologia na educação básica, elaboração de materiais didático-pedagógicos para cursos de licenciatura. Atualmente, dedica-se à colaboração no site de questões voltado para concursos públicos. Estuda para concorrer a vagas em certames públicos na área fiscal.	E25
Jhamarrili de Lima	Moradora da cidade de Hortolândia interior de São Paulo, porém nasci em Campinas-SP. 19 anos e atualmente sou estudante do curso de comunicação social Relações Públicas. Sempre desde cedo tive uma queda por escrever, por que por no papel as coisas que eu já senti ou vivi me alivia emocionalmente.	E09 E10
Karoline Maia	Foi criada numa pacata quebrada na zona leste de São Paulo. Desde que se descobriu mulher negra passou a ver o mundo de outra forma e, por isso, quer ajudar a mudá-lo. Gosta de histórias de pessoas que nunca são escutadas, de melancia e de finais de tarde.	E05
Lorena Varao	Militante Sapatão Afroindígena Feminista Latino-americana. Pesquisadora e Mestra em Direito pela UFPB. Uma ariana que tenta transformar a raiva em escrita.	E13
Lucia Fernandes Sanches	Bióloga com formação estritamente acadêmica. Ingressei em 2003 na UFRJ e só sai de lá este ano após emendar graduação, mestrado, doutorado e 2 anos de Pós doutorado e ainda fazer uma licenciatura no meio do caminho. Estou a um ano atuando como professora de ciências no ensino fundamental em uma escola periférica de uma cidade no interior do Estado do Rio de Janeiro. Esse ano, precisei freiar minhas novas pretensões de mudanças na carreira por algum tempo, pois descobri que estou grávida do meu primeiro filho.	E15
Mabia Barros	Sem descrição	E01

Mara Gomes	Mara Gomes é estudante de psicologia, apaixonadíssima por quatro efes: Feminismo, Filosofia, Foucault e Frida Kahlo. Administra a página A Mulher negra e o Feminismo e alimenta ainda aquele velho sonho de mudar o mundo.	E04
Mariana César	Me chamo Mariana Cesar, nascida e criada em um lar de mulheres negras guerreiras! Aos 19 anos percebi que algo estava errado, poderia ficar calada ou realmente aceitar minha situação porém algo falou mais alto dentro de mim. Estudante de direito hoje com 20 anos completos, pianista desde os sete anos de idade e portadora de um espírito de mudança gigantesco pelo direito das mulheres negras até mesmo em amar.	E19
Mariana Inglez	Mariana Inglez, coordenadora do projeto, bióloga e doutoranda no LAAAE, no Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo, pelo Programa de Pós-graduação em Genética e Biologia Evolutiva. Atuou desde a graduação nas áreas de bioarqueologia e bioantropologia, realizando as etapas de escavação, cura e análise de esqueletos humanos do passado e em contextos forenses. Atualmente, estuda o processo de transição nutricional em comunidades ribeirinhas da Amazônia. “Me sinto realizada por ter co-fundado esse projeto com outras mulheres cientistas que admiro e de ter sido possível contratar uma equipe majoritariamente negra para participar dessa construção, que inclusive teve muitas mãos femininas. É potente perceber que compartilhar ciência com afeto, pensando em diversidade e inclusão, toca pessoas e amplia as pontes de diálogo para além dos muros da universidade. Cada professora que nos escreveu dizendo que precisava desse tipo de conteúdo, ou criança/jovem negra que se viu representada pela “Mari” de nossa animação, me estimula a continuar a caminhada”. Como ponto de partida do projeto, contratamos consultoras em afro-alfabetização para guiar as reflexões iniciais sobre os caminhos a seguir para que de fato pudéssemos fazer uma divulgação científica inclusiva do ponto de vista racial e de gênero. Sendo o LAAAE-USP um laboratório de pesquisa majoritariamente branco, as educadoras apresentaram pautas da diáspora e do contexto da negritude e da branquitude no Brasil, para os pesquisadores e alunos da equipe.	E26
Maria Teresa Ferreira	Sou uma futura contadora que faz da escrita seu instrumento pra desvendar o mundo e os próprios sentidos, nessa andança, aprendi que balanços na vida prática no máximo equilibram débitos e créditos, escolhi viver na Bahia pra poder criar meu menino preto de pés descalços e perto mar, sou guiada pelo sentido de responsabilidade, pela fé e como boa geminiana pela curiosidade, silêncio e solidão inspiram, gosto de sol e café coado na hora e a qualquer hora.	E24
Maria Vitória	Maria Vitória, 24 anos. Roteirista, estudante e feminista negra.	E18
Mayara Assunção	Mayara Assunção. Filha da Dona Rita. É militante do Coletivo Kianda, Brincante de Cultura Popular, integrante do Bloco Afropercussivo Zumbiido e Mãe do Adriano.	E06
Raphaela Mariano	Sem descrição.	E08
Simone Ferreira	Capricorniana, 21 anos. Muita imaginação e pouca coragem para pisar onde não conhece, talvez esses sejam os meios de me definir.	E07
Vanessa Ferreira Lopes	Vanessa Ferreira Lopes, graduanda do último período em licenciatura História na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Membro da Frente Preta UFJF e do Coletivo Negro Resistência Viva. Atualmente vinculada ao Laboratório de	E21

	Patrimônios Culturais (LAPA) e o Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI-UFJF) contribuindo na construção do Centro de Referência de Memória Negra na cidade de Juiz de Fora; Membro do Fórum Permanente de Diversidade da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e integrante da Comissão de Apoio Social e Inclusão Digital da UFJF. Possui formação complementar em cursos de educação em direitos humanos, educação para relações étnico raciais, mediação de educação para patrimônio e conselhos de promoção a igualdade racial. Tem interesse nas áreas relacionadas à História Pública, história do Pós-abolição, questões étnico raciais e patrimônio histórico cultural.	
Wynne Carvalho	Mulher, negra, nordestina, baiana, com orgulho das suas raízes. Estudante de jornalismo que acredita no poder das palavras e de como podemos mudar o mundo usando-as.	E23

Fonte: Elaborado pela autora com base na autobiografia das escritoras disponível ao final de cada escritora no site Blogueiras Negras.

4.3 PÁ NUM IMBOLÁ U MEI DI CAMPU, VAMU SEPARÁ AS ESCRIVÊNCIA

O dia em que o morro descer e não for carnaval
 Ninguém vai ficar pra assistir o desfile final
 Na entrada, rajada de fogos pra quem nunca viu
 Vai ser de escopeta, metralha, granada e fuzil
 Guerra civil
 O dia em que o morro descer e não for carnaval
 Não vai nem dar tempo de ter o ensaio geral
 E cada uma ala da escola será uma quadrilha
 A evolução já vai ser de guerrilha
 E a alegoria, um tremendo arsenal
 O tema do enredo vai ser a cidade partida
 No dia em que o couro comer na avenida
 Se o morro descer e não for carnaval
 [...] O povo virá de cortiço, alagado e favela
 Mostrando a miséria sobre a passarela
 Sem a fantasia que sai no jornal
 Vai ser uma única escola, uma só bateria
 Quem vai ser jurado? Ninguém gostaria
 Que desfile assim não vai ter nada igual
 Não tem órgão oficial, nem governo, nem liga
 Nem autoridade que compre essa briga
 Ninguém sabe a força desse pessoal
 Melhor é poder devolver pra esse povo a alegria
 Se não todo mundo vai sambar no dia
 Em que o morro descer e não for carnaval

(O dia em que o morro descer e não for carnaval –
 Wilson das Neves)

Além das publicações, o site conta também com uma seção com orientações para as autoras (Manual da Blogueira Negra): “Toda blogueira negra tem independência para escolher o formato de seu post. Essa é a regra mais importante” (BLOGUEIRAS

NEGRAS, 2013). A linha editorial do BN enfatiza que sua “espinha dorsal é o feminismo negro e a experiência da mulher negra [...] por meio do nosso protagonismo e visibilidade” (Ibidem).

BN preza por uma abordagem ativista e interseccional, de forma a não hierarquizar qualquer tipo de opressão, mas que o site não deixe de priorizar as questões específicas das mulheres negras, não excluindo outras mulheres não tradicionalmente contempladas pelo feminismo hegemônico, mas sem pretensão de protagonizar suas lutas, e sim de se solidarizar. Assim, o BN alerta:

[...] nos reservamos o direito de não publicar material de cunho transfóbico, racista, machista, classista, etarista (de idade), sexista, capacitista, lesbo-homo-bifóbico, cissexista, gordofóbico e quaisquer outras formas de preconceito e opressão. Práticas como culpar a mulher pelo machismo, o negro pelo racismo ou o gordo pela gordofobia não serão toleradas. Sempre que possível, pediremos que às autoras façam críticas estruturais, nunca direcionadas a uma pessoa em particular. Não serão tolerados ataques pessoais em nossa comunidade, seja no fórum de discussão, seja de uma autora para outra através de textos. Isso não significa, porém, que seremos estimuladas ao consenso. Em nome dessa diversidade, assinalamos que as opiniões expressas em cada texto não refletem necessariamente a de nossa comunidade e da equipe de facilitadoras. O que chamamos de Blogueiras Negras é composto de variadas personalidades, posicionamentos e opiniões e assim deve ser entendido. (BLOGUEIRAS NEGRAS, 2013).

Outra questão importante para este trabalho é quanto as Regras de Reprodução do conteúdo do BN. O site permite o compartilhamento e uso não comercial das suas publicações, desde que os usuários “concordem em (1) respeitar a estrutura de nossos posts (nome da autora, corpo do texto e links de rodapé) e (2) republicar nossos textos após 24 horas de sua publicação original” (BLOGUEIRAS NEGRAS, 2013). O BN ainda enfatiza que ao enviar os textos para publicação no site as autoras concordam com a licença e as condições estipuladas. Assim, esta dissertação se enquadra nos termos permitidos pelo BN para utilização e divulgação sem fins lucrativos, com único propósito de servir como base de dados dessa pesquisa acadêmica, e respeitando as referências as autoras e sem modificação de seus textos. Assim, o quadro a seguir contém todas as escrevivências que foram selecionadas para compor o corpus de análise dessa pesquisa.

Quadro 7: As escrituras.

Escritura	Tema	Data	Causos	Link
E01	Pretas de peso Trabalho	12/12/2014	C06	A negra e gorda no mercado de trabalho – Bloqueiras Negras
E02	Identidade Preconceito	28/01/2015	C01 C05 C23	Domesticação das identidades negras – Bloqueiras Negras
E03	Identidade Preconceito	03/03/2015	C22	Nossos corpos incômodos – Bloqueiras Negras
E04	Cotidiano Racismo Saúde	28/07/2015	C17	Por que eu sempre tenho que ser forte? Sobre psicologia, racismo e o vazio. – Bloqueiras Negras
E05	Cotidiano	27/01/2016	C31	A negra entre eles – Bloqueiras Negras
E06	Identidade Infância e Juventude	02/10/2017	C27	Os Espaços de Brincar e as Crianças Negras – Bloqueiras Negras
E07	Afeto Cotidiano	06/10/2017	C21	A morte em mim – Bloqueiras Negras
E08	Identidade Infância e Juventude	18/12/2017	C26	A minha descoberta como mulher negra – Bloqueiras Negras
E09	Cotidiano E.V.A. – Empoderamento e verdades antipatriarcais Identidade	02/04/2018	C14	O ano mais difícil da minha vida – Bloqueiras Negras
E10	Identidade	20/06/2018	C03 C04	preta, tá tudo bem – Bloqueiras Negras
E11	Corpo Identidade	09/07/2018	C20	Insubmissa existência ancestral, um corpo negro no mundo – Bloqueiras Negras
E12	Identidade Sexualidade	13/07/2018	C15	A solidão de ser uma mulher negra – Bloqueiras Negras
E13	Feminismo Sexualidade	01/08/2018	C35	“Escrevivendo” afetos – Bloqueiras Negras
E14	Saúde e beleza	08/08/2018	C32	Cuide-se, para a militância não te adoecer – Bloqueiras Negras
E15	Identidade	31/08/2018	C02 C28	Eu sou negra – Bloqueiras Negras
E16	Infância e Juventude	28/11/2018	C08 C13	Na sociedade das Barbies, não existe espaço para bonecas pretas – Bloqueiras Negras
E17	Educação Resistência	04/12/2019	C09	Autonomia, identidade e narrativas de resistência: decolonizando a produção de conhecimento – Bloqueiras Negras
E18	Cotidiano Feminismo	08/04/2020	C07 C12	Negras memórias – Bloqueiras Negras
E19	Afeto Cotidiano Racismo	28/04/2020	C10	Ser invisível: Solidão da mulher negra ao meu olhar. – Bloqueiras Negras
E20	Infância e Juventude	10/06/2020	C11	Porque não vou falar de Miguel – Bloqueiras Negras

E21	Racismo	04/08/2020	C29 C32	<u>Nunca vivemos em uma democracia racial – Bloqueiras Negras</u>
E22	Trabalho	24/09/2020	C18	<u>Adeus dará – Bloqueiras Negras</u>
E23	Identidade	28/09/2020	C19	<u>Preta eu? – Bloqueiras Negras</u>
E24	Feminismo Resistência	05/04/2021	C33	<u>As trajetórias das mulheres negras como instrumento de luta antiracista – Bloqueiras Negras</u>
E25	Trabalho	12/05/2021	C24	<u>O que significa ser uma mulher negra no mundo dos concursos – Bloqueiras Negras</u>
E26	História Resistência	31/05/2021	C16 C25	<u>Evolução para Todes: Mulheres e pessoas negras contribuem com diversidade na divulgação científica brasileira. – Bloqueiras Negras</u>

Fonte: Elaborado pela autora.

5 ABRI A RODA QUI VAMU BATÊ UM PAPU SÉRIU PÁ RESOLVÊ ISSU AÍ

Sim, sou franca em dizer
 Se o caso é de samba
 Se a roda é de bamba, não sei me conter
 Me embalo do dengo dos balangandãs
 Da moça que ginga ao som dos tantãs
 Só volto pra casa quando amanhecer
 Venho das noites de festa
 Do som da corimba lá do terreira
 Sou herdeira direto da linha de umbanda
 Sou banto e senhor do quilombo geral
 Aprendi na senzala a tristeza da rima
 Do chicote que estala e reduz à ruína
 Vi fluir a maldade no peso da argola
 Chorei a liberdade que estava em Angola
 [...] Hoje que enfim predomina
 A beleza da raça abrindo os caminhos
 Espalhando seu canto de libertação
 E a magia de zambi vem dar proteção
 Uma luz que ilumina meu camatuê
 Que afasta o batuque do mal do canjerê
 É no meu coração que eu sinto o clamor
 A cruel cicatriz da tristeza nagô
 É por isso que o samba me bole no peito
 É por isso que a noite me faz tão feliz
 É a força que vem da raiz

(A força que vem da raiz – Mariene de Castro part. Maria Bethânia)

Neste capítulo trago a seção de apresentação e análise dos dados. Selecionei-os a partir da leitura minuciosa das escrevivências do BN e, então, teci minhas análises sobre alguns enunciados contidos neles a partir da proposta de Análise Decolonial Crítica do Discurso (ADCD), que tem como propósito desvelar a colonialidade nos discursos. Em seguida, trago outra seção para discussão dos dados com vistas a alcançar os objetivos propostos na introdução desse trabalho.

Os dados são apresentados por meio de causos. Chamo de causos os relatos de experiência e de vivência contidos nas escrevivências, pois foi o gênero textual que optei por analisar, na crença de que seja o gênero discursivo capaz de atender melhor aos objetivos dessa dissertação. Cabe lembrar que escrevivências são formas plurais, múltiplas e criativas de escrita de mulheres negras e, por isso, possuem uma infinidade de possibilidades de conteúdos e formatos. Pude ler vários tipos de escrevivências no blog: acadêmicas, jornalísticas, poesias, músicas, contos,

informativas, convites, denúncias, desabafos etc. Escolhi as que trouxessem relatos pessoais de experiência das escrevintes.

Os causos (C) estão numerados de forma crescente conforme os apresento e as escrevivências (E) estão numeradas de acordo com o quadro 7, apresentado no capítulo anterior, seguida do nome da escrevinte. Destaquei alguns fragmentos discursivos com a ferramenta “sublinhado” para indicar qual enunciado daquele caso será analisado. Também utilizo a ferramenta “colchete” para indicar onde acrescentei palavras minhas à escrevivência e/ou trechos que suprimi por julgar não serem necessários neste momento para análise. A escrita das escrevivências foram transpostas exatamente como apresentadas no site, respeitando as exigências de reprodução de conteúdo do site, então quaisquer outras marcações no texto foram realizadas pelas próprias escrevintes (inclusive possíveis erros ortográficos, gramaticais e/ou de pontuação).

5.1 SI ACHEGUI, QUI AGORA VÔ LHI CONTÁ ALGUNS CAUSUS

Você não sabe o quanto eu caminhei
 Pra chegar até aqui
 Percorri milhas e milhas antes de dormir
 Eu nem cochilei
 Os mais belos montes escalei
 Nas noites escuras de frio chorei
 A vida ensina e o tempo traz o tom
 Pra nascer uma canção
 Com a fé no dia a dia encontro a solução
 Encontro a solução
 Quando bate a saudade eu vou pro mar
 Fecho os meus olhos e sinto você chegar
 [...] Meu caminho só meu Pai pode mudar

(A estrada – Cidade Negra)

Os tópicos de apresentação e análise dos causos foram divididos em dois momentos: análise da colonialidade e análise da decolonialidade. Tanto os dois momentos de análise quanto as tipificações dentro de cada momento foram construídas a posteriori a partir da minha leitura e interpretação dos dados e visando a melhor forma de esquematizar e apresentar os dados de maneira didática.

No primeiro tópico com análise da colonialidade, trago alguns causos de racismo cotidiano, que podem ser representados pela fala de nossa escrevinte Dandara em

E16: “Na sociedade das Barbies, não existe espaço para bonecas pretas”. Neste tópico de análise visei desvelar as estratégias da colonialidade, assimilando como a colonialidade atua na (re)produção das subjetividades de pessoas negras, em especial das mulheres negras. As escrituras foram lidas e analisadas sob esse propósito, assim, percebi que as estratégias da colonialidade seguem mais ou menos um padrão que se repete na maioria dos casos.

Essas estratégias da colonialidade despertam nas mulheres negras subjetividades específicas que, para fins didáticos, aloquei-as em 6 tipificações de análise: 1) a esquizofrênica; 2) a antagonista; 3) a prisioneira; 4) a exilada; 5) a impostora; e 6) a tola. A fim de ilustrar cada uma das tipificações, selecionei para compor o *corpus* de análise alguns casos reveladores dessas estratégias da colonialidade.

No segundo tópico com análise da decolonialidade, trago alguns casos de (re/des)construção das identidades, que podem ser representados por essa fala da escritora Wynne em E23: “E ai, morena?”. Eu olho, respiro beeeeeem fundo, e digo: Aí você me quebra. Eu sou preta!”. Neste tópico de análise visei compreender como ocorre a decolonização das subjetividades de mulheres negras com o processo de tornar-se negra.

Também para fins didáticos, caracterizei o processo em 6 tipificações que correspondem a decolonização das estratégias da colonialidade apresentadas no primeiro tópico, sendo que estas são apenas algumas das possibilidades de construção de subjetividades alternativas a colonialidade, ou seja, não são categorias binárias opostas às apresentadas na seção anterior, são elas: 1) a convicta; 2) a protagonista; 3) a subversiva; 4) a quilombola; 5) a afrocentrada; e 6) a intelectual. Para ilustrá-las, selecionei para compor o *corpus* de análise alguns casos reveladores de desse processo decolonial. Essas subjetividades não estão isoladas umas das outras, portanto, os casos revelam mais de uma estratégia e mais de uma resistência.

Abaixo temos um quadro resumo dessas tipificações com suas respectivas descrições e os autores base dos conceitos que foram utilizados.

Quadro 8: Resumo das tipificações

Colonialidade		
Tipificação	Descrição	Autores
Esquizofrênica	estratégias de negação e silenciamento, proibição e mistificação da discussão racial presente na dissimulada negação do racismo e da raça	NASCIMENTO (2016); GONZALEZ (2020)
Antagonista	construção do negro como “o outro” do sujeito branco, da mulher como “a outra” do homem, e da mulher negra como “a outra da outra”.	CARNEIRO (2005); KILOMBA (2019)
Prisioneira	mulher negra na condição de objeto, seu assujeitamento, aprisionada no mito negro e a toda produção discursiva negativa sobre a história e existência do negro incrustada no imaginário social; imagens de controle e a interiorização da inferioridade negra	SOUSA (1983); COLLINS (2019); FANON (2020)
Exilada	políticas espaciais do racismo que geram a sensação de não-pertencimento e a segregação interseccionada por gênero e raça; solidão da mulher negra	KILOMBA (2019); COLLINS (2019), hooks (2020a)
Impostora	embranquecimento como estratégia da colonialidade para erradicação da “mancha negra”, o genocídio do negro brasileiro por meio da miscigenação, da assimilação e da aculturação; colorismo e estratificação	NASCIMENTO (2016); DEVULSKY (2021)
Tola	epistemicídio, a negação da legitimidade do conhecimento e das formas de conhecimento produzidos por sujeitos negros e, conseqüentemente, do seu reconhecimento enquanto sujeitos de conhecimento	CARNEIRO (2005); SANTOS (2010)
Decolonialidade		
Tipificação	Descrição	Autores
Convicta	resistência e combate ao mito da democracia racial e a afirmação de uma identidade racial, afirmando sua negritude e o pertencimento a um grupo social racializado e generificado	(MUNANGA, 2019); RIBEIRO (2019); AKOTIRENE (2019)
Protagonista	construção de si a partir de sua autodefinição, contando a sua própria história, por seu autoconhecimento e sua autocrítica, não permitindo que narrem a sua história ou definam quem se é, que não seja mais colocada como “a outra da outra”	(COLLINS, 2019); KILOMBA (2019)
Subversiva	negação do mito negro e de subjetividades subalternas e estereotipadas da mulher negra, não interiorizando a colonialidade impregnada nos discursos sobre o que e como uma mulher negra deve ser e agir no mundo, desvinculando-se de normas e hierarquias coloniais raciais e de gênero	(OYEWÙMÍ, 2021)
Quilombola	Estratégias de aquilombamento de mulheres negras, sua união para o enfrentamento das hierarquias de gênero e raça e as desigualdades interseccionais, a partir do conceito de quilombo	(COLLINS; BILGE, 2020); NASCIMENTO (1978)
Afrocentrada	Resgate da cosmopercepção africana para a construção de uma identidade negra não essencializada e desmistificada	(ASANTE, 2009)
Intelectual	Mulheres negras que nesse processo de tornar-se negras, se tornam sujeitas, reconhecendo suas experiências e seus saberes como intelectuais negras	(KILOMBA, 2019); (COLLINS, 2019)

Fonte: elaborado pela autora.

Importante destacar que essas tipificações foram criadas a partir do meu lugar enquanto mulher negra, das minhas próprias vivências e experiências dentro desse processo de tornar-me negra, da construção da minha subjetividade e de sentimentos

que foram despertados quando da leitura desses casos e minha posterior reflexão. Apesar de utilizar nesta dissertação o aporte teórico de Neusa Santos Souza (1983) para compreender esse processo, reconheço minhas limitações na utilização desse referencial psicanalítico por não escrever do lugar de psicanalista. Além também deste estudo não ter conduzido entrevistas em profundidade com as escrevintes.

5.1.1 Primeiru bóra dismaskará a tal colonialidadi? Tão simbóra!

Eu vou andando pelo mundo como posso
 E me refaço em cada passo dado
 Eu faço o que devo, e acho
 Não me encaixo em nada [2x]
 Presto atenção nas dores
 E choro canções da boca da noite
 Ao mais tardar das horas
 Pensamento meu viajar, até o amanhecer
 Quem é que vai ser acalanto agora? Agora?
 Agora que eu não sinto nada mais
 E nada faz sentido
 Vou fingindo que não presta, eu não presto
 [...] Tá tudo errado mesmo

(Acalanto – Luedji Luna)

Construí as tipificações das subjetividades construídas pelas estratégias da colonialidade a partir dos conceitos teóricos, apresentados nos capítulos de referencial teórico dessa dissertação, formulados por intelectuais negros e negras, especialmente brasileiros. A **esquizofrênica** remete às estratégias de negação e silenciamento, proibição e mistificação da discussão racial presente na dissimulada negação do racismo e da raça (NASCIMENTO, 2016), desenvolvendo no Brasil o racismo por denegação (GONZALEZ, 2020). A **antagonista** perpassa pelas contribuições teóricas a respeito do dispositivo da racialidade de Sueli Carneiro (2005) na construção do negro como “o outro” do sujeito branco, e as contribuições da intelectual negra portuguesa Grada Kilomba (2019) sobre a construção da mulher negra como “o outro do outro”.

A **prisioneira** que imputa a mulher negra a condição de objeto, seu assujeitamento, e a aprisiona no mito negro, conceito de Neusa Santos Souza (1983), relacionado a toda produção discursiva negativa sobre a história e existência do negro incrustada no imaginário social; imagens de controle (COLLINS, 2019) e a interiorização da

inferioridade negra descrita por Frantz Fanon (2020). A **exilada** remete às políticas espaciais do racismo (KILOMBA, 2019) geram a sensação de não-pertencimento e a segregação interseccionada por gênero e raça, para compreender essa tipificação recorro as discussões de Patrícia Hill Collins (2019) e de bell hooks (2020a) sobre a solidão da mulher negra. A **impostora** remete ao embranquecimento como estratégia da colonialidade para erradicação da “mancha negra”, evoco dos aportes teóricos de Nascimento (2016) sobre o genocídio do negro brasileiro por meio da miscigenação, da assimilação e da aculturação; e as contribuições de Alessandra Devulsky (2021) sobre colorismo e estratificação. E por último a **tola** que remete ao epistemicídio, termo cunhado por Boaventura Sousa Santos (2010) e explorado por Sueli Carneiro (2005), como negação da legitimidade do conhecimento e das formas de conhecimento produzidos por sujeitos negros e, conseqüentemente, do seu reconhecimento enquanto sujeitos de conhecimento. Vejamos o primeiro caso:

Afirmar por longos anos que nunca fui vítima de racismo, porém a luz do conhecimento me permitiu a questionar essa certeza [...]. Sou de família pobre, mas meus pais sempre buscaram me dar uma boa educação em detrimento de seus próprios anseios. Estudei em boas escolas públicas e com 14 anos ingressei na rede privada de ensino. Meu pai sempre me protegeu das falácias do mundo e não foi diferente quando o assunto se referia à cor de pele, me dizia que o preconceito era bobagem e que não existia. Pois bem, me fez acreditar nisso para que eu não sofresse o que ele sofia em seus trabalhos duros. (C01-E02 – Glauce).

A negação do racismo é uma das estratégias mais eficazes da colonialidade (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020), ele causa um estado de esquizofrenia racial em quem tenta denunciá-lo. Nesse caso, Glauce afirma pertencer a uma “*família pobre*”. A privação dos desejos e aspirações pessoais e individuais de seus pais é usada como ferramenta discursiva para justificar que, apesar de origem pobre, ela estudou em “*boas escolas públicas*” e em escolas da “*rede privada de ensino*”. Nessa lógica, uma vez que a educação é uma das poucas possibilidades de ascensão social para pessoas negras (SOUSA, 1983; GOMES, 2017), uma “*família pobre*” poderia “optar” entre investir em educação ou manter despesas consideradas supérfluas – que poderiam proporcionar, mesmo que momentaneamente, uma melhor qualidade de vida para toda a família.

Esse recurso discursivo utilizado por Glauce – antes de ser tomada pela “*luz do conhecimento*” – pode ser entendido como uma maneira de se distanciar de um discurso de vitimização (“*vítima de racismo*”), pois a vulnerável condição social de sua

família era entendida como uma “opção” entre investimento e despesas³⁶. E não como condição estrutural (ALMEIDA, 2019) das famílias negras na sociedade brasileira. Dessa forma, enxergar a privação de anseios de seus pais como uma opção servia discursivamente para que Glauce aceitasse a “verdade” que seu pai lhe impusera de que “*preconceito era bobagem e que não existia*”, sustentando a “*certeza*” de que racismo não existe (a esquizofrênica).

Ainda é possível apreender do caso de Glauce que seu pai, apesar de afirmar e sustentar a não existência do racismo, “*sofria em seus trabalhos duros*” e que, segundo ela, a razão dele negar o racismo e fazê-la crer em sua não existência era pelo único propósito de protegê-la das “*falácias do mundo*” para que ela não sofresse com o racismo como ele (como se possível fosse). É no mínimo curioso que a autora utilize a palavra “falácia” – que remete a algo enganoso, uma falsa simulação da realidade – para justificar o discurso enganoso de seu pai.

Pelas escolhas léxicas de construção de sentido de sua escrevivência, percebemos o cuidado de Glauce ao falar de seu pai e a tentativa de justificar seus discursos, uma vez que sua escrita não permite depreender se de fato seu pai tem/tinha conhecimento e percepção sobre o racismo e se utilizou da negação como uma tentativa estratégica de proteger os seus ou se seu pai tem/tinha uma subjetividade constituída pela colonialidade.

Ainda na tipificação da esquizofrênica, o próximo caso é uma derivação da negação do racismo: a negação da raça. Essa é uma estratégia da colonialidade fortemente estruturada no contexto brasileiro, pelo histórico de alta taxa de miscigenação da população. Vejamos:

Dia desses fazendo a chamada do 8o ano deparei com o nome de um aluno o qual não lembrava da fisionomia de jeito algum. Rapidamente perguntei para a menina sempre de olhos vibrantes que estava próxima a mim: – Quem é “fulano”? ela rapidamente respondeu: – Aquele moreninho! Quaisquer outras descrições dela não me faziam de jeito nenhum lembrar desse aluno “moreninho”. [...] De repente, me lembro: – “O fulano”, claro, **mas ele é preto não moreninho** “fulana”. Ela arregala o olho pra mim, e eu repito: – Sim, ele

³⁶ Abro aspas para explicar minha escolha pelos léxicos “investimento” e “despesa” para a análise da construção de significados feitos pela escrevente do nosso caso. Em linhas gerais, dentro de uma ótica contábil, tanto investimento quanto despesa são gastos – sacrifícios financeiros a fim de atingir os objetivos da organização. Investimento significa a aplicação de capital com a expectativa de um benefício futuro. Enquanto despesas são gastos não ligados diretamente ao processo de produção dos produtos e serviços da empresa. Quando uma organização precisa diminuir gastos, as despesas são as primeiras a serem afetadas, como, por exemplo, a redução de despesas administrativas (salários). Fecho aspas.

é preto, negro (aliás de pele escura). Nesse momento uma outra aluna também negra me fala: – Professora, ela ficou com medo de você achar que ela era racista dizendo que ele era preto. [...] Não é a primeira vez que me deparo com esse tipo de situação perante as crianças. A todo momento qualquer oportunidade de apagar, ou “sublimar” a identidade negra é sempre encarada como benéfica. Vejo isso [...] no discurso dos meus alunos, que ainda sem consciência do que fazem acham que é elogio chamar um colega negro de moreninho. (C02-E15 – Lucia).

Em seu caso, Lucia narra um de seus confrontos com a colonialidade enquanto professora do ensino básico, aqui especificamente do 8º ano onde os alunos possuem idade escolar regular entre 13 e 14 anos. Devido aos estereótipos negativos e os modos de representação ideológicos da colonialidade relacionados a população negra brasileira (a prisioneira), as pessoas negras buscam fugir da sua ligação com a negritude (a impostora), assim como as pessoas não-negras evitam identificar e/ou caracterizar pessoas negras, pois acreditam que serão taxadas de racistas. Inclusive a existência do mito de democracia racial faz com que todos que evidenciem as diferenças seja taxado de racista, de separatista, como já pontuava Abdias do Nascimento (2016).

A preocupação da menina do caso (“*Ela arregala o olho pra mim*”) não é em relação a identidade e a subjetividade do negro, mas sim de sua própria construção subjetiva (de se afirmar como não racista – “*ela ficou com medo de você achar que ela era racista*” –, pois atinge a dimensão individual do racismo (ALMEIDA, 2019), como uma espécie de patologia e desvio de caráter) e sua identidade (de se afirmar como branco – o padrão, o universal – e não ter sua brancura questionada e relacionada a mestiçagem).

Assim, as formas de apagar a identidade negra são consideradas um “*elogio*”, como a própria escrevente diz: “*oportunidade de apagar, ou “sublimar” a identidade negra*”, pois traz aquele sujeito preto para mais próximo da branquitude (a impostora): o “*moreninho*”. Não é considerado branco, pois não é igual a eles e jamais irá usufruir dos privilégios do pacto da branquitude, e nem pode ser chamado de preto, pois dizer isso significa afirmar a existência de diferentes raças humanas, e assim coloca em xeque o discurso da democracia racial.

O caso demonstra como o apagamento e a negação da raça ocorre também com pessoas negras de pele escura/retinta (“*ele é preto, negro (aliás de pele escura)*”). Além disso, a população negra de pele clara se encontra em um limbo racial, uma vez que o dispositivo da racialidade (CARNEIRO, 2005) trabalha de forma dicotômica – o

branco é o “eu hegemônico” e o preto é “o outro”, o sujeito negro de pele clara não se racializa, pois não se encontra em nenhum desses dois polos binários e antagonísticos: não se é branco e nem preto; assim, sua identidade racial é inexistente (a esquizofrênica), ele é um desraçado (NASCIMENTO, 2016).

Ao sujeito negro de pele clara a colonialidade “oferece” duas vias: 1) ser cúmplice da branquitude (a impostora) (“*encarada como benéfica*”), flertando e propagando os ideais da branquitude, enaltecendo-a e usufruindo dos “benefícios”³⁷ (CARNEIRO, 2005) que essa cumplicidade lhes pode conferir. Benefícios entre (muitas) aspas, pois esses benefícios são migalhas ilusórias, uma vez que a cumplicidade serve apenas aos interesses da branquitude a fim de legitimar seu *status quo* na sociedade e para reafirmar sua universalidade e superioridade – seu *status* de normal e de ideal a ser alcançado; ou 2) abraçam sua negritude, sendo relegados a subordinação (a prisioneira) (hierarquicamente inferiores) e a marginalização (a exilada) (não usufruindo de qualquer “benefício” da branquitude).

Cabe destacar que o sujeito negro de pele retinta também flerta com o branco, todavia, ele representa o polo oposto do branco (a antagonista), o polo que o branco não deseja se relacionar, apenas destruir. E independentemente dos esforços para fazer parte desse *status* social da brancura, o negro retinto nunca será parte dele (nem os de pele clara) e nem irá usufruir de “benefícios” (“ofertados” aos de pele clara) advindos do colorismo (CARNEIRO, 2005; DEVULSKY, 2021).

Ainda, é importante perceber que Lucia relata que “*não é a primeira vez*” que se defronta com a colonialidade do ser nos discursos de seus alunos, e justifica que eles o fazem “*ainda sem consciência*” pois realmente acreditam que seja um “*elogio*” chamar um sujeito preto de “*moreninho*”. Isso evidencia que o dispositivo da racialidade não trabalha apenas na construção subjetiva dos sujeitos negros, mas, também, dos sujeitos brancos (CARNEIRO, 2005). São esses discursos coloniais ensinados, perpetuados e normalizados na subjetividade dos sujeitos que perpetuam práticas de assujeitamento do ser negro.

³⁷ Conforme Sueli Carneiro (2005, p. 64), o benefício oferecido pelo embranquecimento é na realidade um “benefício simbólico” por trazer ao sujeito negro de pele clara maior proximidade com “o ideal humano, o branco”; por “uma suposta melhor aceitação social” dos negros de pele mais clara em relação aos de pele mais escura.

A estratégia de negação da raça nos fornece o gancho para a compreensão da tipificação da antagonista, que ocorre a partir da construção identitária pela oposição. Em suas contradições, a colonialidade ao mesmo tempo que nega a existência da raça, faz questão de pontuar as diferenças para poder hierarquizá-las, construindo o “eu hegemônico” e “o outro” (CARNEIRO, 2005) “do outro” (KILOMBA, 2019). Vejamos um exemplo no caso a seguir.

As redes sociais se tornaram um grande problema para mim nessa fase, pois as fotos das pessoas sempre bonitas e felizes criaram na minha mente uma ilusão de que eu era a única pessoa que ficava triste e que não era atraente. [...] eu tinha no meu círculo de amizades, garotas que só andavam comigo para poder me minimizar. Elas sempre queriam se sobressair, tudo delas era melhor que o meu. (C03-E10 – Jhamarrili).

Neste caso, Jhamarrili nos oferece um exemplo de como as subjetividades de pessoas negras são construídas por meio da sua constituição como “o outro” (CARNEIRO, 2005), e esse “outro” não é apenas a afirmação da diferença, mas um “outro” pautado no antagonismo ao “eu hegemônico” (a antagonista). O padrão, a norma, o belo, o ideal, o “eu hegemônico” são as pessoas brancas (“*sempre bonitas e felizes*”) e se você foge a essa regra, automaticamente é jogado para o polo oposto dessa relação (“*triste e que não era atraente*”), como se esta fosse sua única possibilidade. A colonialidade atua, ainda, de forma que além de se sentir deslocada por estar fora do padrão do que é belo e feliz, ainda a faz sentir-se só (a exilada) (“*uma ilusão de que eu era a única*”). Essa passagem já nos exemplifica a tipificação da exilada, que iremos discutir mais adiante.

A todas as mulheres são impostos padrões de beleza, todavia, a pressão estética não atinge todas as mulheres da mesma forma (MESQUITA; TEIXEIRA; SILVA, 2020). Essa estratégia sexista, sobreposta a colonialidade, gera ansiedade. Não apenas para as mulheres negras, mas também para as mulheres brancas, pois não podem performar nada que fuja do padrão de serem “*sempre bonitas e felizes*”, qualquer desvio torna essa mulher um fracasso e a relaciona ao polo binário oposto: a mulher negra (a antagonista). Assim, a estratégia dos brancos é manter pessoas negras, antagônicas ao padrão, sempre próximas (“*garotas que só andavam comigo para poder me minimizar*”) a fim de se afirmarem como o ideal por meio do contraste (“*se sobressair*”). A mulher negra torna-se um *totem*, um objeto de referência do que é ruim, feio e triste (a antagonista) (“*tudo delas era melhor que o meu*”). Nossa escrevente continua:

O poder de influência delas sobre mim era tão grande que eu acabei acreditando que tudo aquilo era verdade. Passei a odiar meu cabelo, meu corpo e minha cor de pele por causa dessas amigas. Acreditei que ninguém nunca iria se sentir atraído por mim. (C04-E10 – Jhamarrili).

No caso 04, vemos atuando na subjetividade de nossa escrevente o mito negro (a prisioneira) (SOUSA, 1983) e a sua internalização (FANON, 2020). Jhamarrili sendo usada de *totem* negativo por suas amigas, é induzida (“*poder de influência*”) a acreditar que a estética negra é feia (“*Passei a odiar meu cabelo, meu corpo e minha cor de pele*”) e por possui o fenótipo da negritude, se associa a uma pessoa ruim, feia, que não merece amor (a exilada) (“*ninguém nunca iria se sentir atraído por mim*”), normalizando essa situação como se fosse inevitável, uma verdade incontestável (“*acabei acreditando que tudo aquilo era verdade*”), só restava a ela aceitar este fardo (a tola).

O caso a seguir também exemplifica a tipificação da prisioneira, mas sob uma outra perspectiva, a de buscar não se associar as imagens socialmente construídas do que é ser negro, buscando fugir/apagar sua negritude.

À princípio na escola pública até existiam muitas pessoas iguais a mim, porém sofriam as mesmas coisas que eu caladas. Estava aquém do padrão de beleza determinado, via os livros didáticos e nenhuma ilustração retratava a realidade em que vivia, muito pelo contrário, só me afastava da minha identidade e moldava os meus costumes e gostos a de pessoas que me fazia sentir insegurança em mim mesma. Por isso hoje entendo por que meu cabelo devia estar sempre domado, minhas roupas sempre limpas e impecáveis e a fala da minha mãe constante frisando que não queria que seus filhos se vestissem “maltrapilhos”, para domesticar-me ao modelo em voga e não sofrer. [...] e me conformei que isso era o que o “destino” reservou para mim. (C05-E02 – Glauce).

O caso de Glauce ilustra como o racismo escolar está presente no cotidiano das crianças negras (“*sofriam as mesmas coisas que eu caladas*”) independente dessa escola ser um ambiente predominantemente branco, como o são, em sua maioria, as escolas da rede privada de ensino, ou a escola ser um ambiente composto majoritariamente de pessoas negras (“*muitas pessoas iguais a mim*”), como a “*escola pública*”. Esse fato ocorre, inclusive, pela escola em si ser um ambiente branco (pública ou privada), e quando me refiro a escola e não aos indivíduos desta escola, me refiro justamente ao fato de, como conta Glauce, os “*livros didáticos*” contarem a história a partir da perspectiva do colonizador, por produzirem e reproduzirem “*costumes e gostos*” permeados de colonialidade, por não somente permitirem, mas reproduzirem discursos/práticas racistas e supremacistas (“*aquém do padrão de beleza*”) que produzem subjetividades em uma escala hierárquica de racialidade (a

antagonista), conduzindo ao apagamento (a impostora) e a negação da identidade negra (a esquizofrênica) (“*me afastava da minha identidade*”/“*me fazia sentir insegurança em mim mesma*”).

Em seguida Glauce aponta quais eram as estratégias utilizadas por ela e por sua mãe na intenção de se desvencilhar (“não sofrer”) das dores causadas pelo racismo (a impostora): “*meu cabelo devia estar sempre domado*” – referência ao cabelo afro que é considerado rebelde, indisciplinado, e por isso precisa ser domado, pois o ideal de civilidade é a obediência, a disciplina e a submissão; “*minhas roupas sempre limpas e impecáveis*” – referência ao negro como sujo, encardido, descuidado (a prisioneira), contrário ao branco (a antagonista) que é aseado, limpo, bem cuidado; “*minha mãe constante frisando que não queria que seus filhos se vestissem “maltrapilhos”*” – alusão do negro a pobreza, associando-o a usar roupas gastas, velhas e rasgadas, em contrapartida do branco que é associado a riqueza, ao luxo, ao cuidado, esse enunciado demonstra, também, a preocupação da mãe de que seus filhos não fossem vistos como malcuidados, pois como historicamente o trabalho do cuidado é relegado a mulher, seria ela (a mãe) a culpada por seus filhos estarem nessa condição de pobreza e descuido, julgando-a por uma má condução da maternagem.

Todas essas estratégias têm como objetivo fugir desses estereótipos associados a negritude e ao negro (a prisioneira). Apesar dessas estratégias tratarem-se da domesticação e disciplinarização do sujeito negro (do ser) às normas e padrões de comportamento (do saber) (“*domesticar-me ao modelo em voga*”) que a sociedade branca (do poder) exige para que o negro seja tolerável (a impostora). Sim, tolerável, pois nenhuma dessas estratégias garante ao negro escapar das estruturas sociais que o marginalizam e nem assegura que ele possa desfrutar de plena cidadania, e nem usufruir de algum benefício da branquitude (ser “aceito”). Não cabe aqui julgamento de valor se essas estratégias são certas ou erradas, melhores ou piores, mas entender que não existe uma verdade universal, um caminho ideal a ser seguido, uma forma correta de decolonialidade.

A colonialidade faz com que discursos e práticas sejam naturalizados, tidos como normais e por isso torna a realidade difícil de ser modificada, percebemos essa difícil luta de modificar a sua realidade nos enunciados de Glauce “*me conformei*” – pois acreditava ser aquele o único caminho possível (a tola) para “*não sofrer*” – e “*destino*” – tudo aquilo que é determinado por providência divina e/ou natural, e por isso, nada

pode ser feito. Assim, a colonialidade afeta negativamente a capacidade de mobilização política do negro.

[...] nunca foi fácil me empregar e sei que além do fator sorte, tive de correr atrás e estudar muito para conseguir chegar onde cheguei. E ainda não cheguei aonde eu quero ainda, mas só tenho 30 anos, chegarei lá. Como o meu mundo é da arte e da comunicação, o fato de eu ser negra e usar cabelo natural é “modinha” para muitos, é visto como exótico e “autêntico”, então posso usar meus cabelos à vontade. Mas observo ambientes mais formais que o meu, quando faço visitas a clientes. Não só a minha vestimenta precisa ser a mais polida possível, como maquiagem, cabelo, sapatos, bolsa, unha. Sei que, se quiser ter a atenção dessas pessoas, devo parecer “profissional”. (C06-E01 – Mabilia).

Neste Causo, Mabilia inicia com uma escolha de construção de sentido interessante no enunciado: “*nunca foi fácil me empregar*”. Ela escolhe um modo verbal que determina a ação de “empregar”, que é do empregador, mas o sentido que ela constrói é o de “ser empregada” ou “conseguir um emprego”, em seguida ela aponta alguns fatores, o primeiro é o “*fator sorte*”³⁸, e aqui volta a relação com o empregador: em uma sociedade estruturalmente racista e sexista (LÉLIA, 2018), é questão de sorte encontrar um empregador que não seja racista e nem sexista.

O segundo é o fator “*correr atrás*” e “*estudar muito*”, que está relacionado a ela, não ao empregador. Estudar muito é, como já vimos, uma das poucas possibilidades de ascensão social para pessoas negras no Brasil, este fator é atribuído pela nossa escrevente ao fruto de um esforço pessoal, assim como o “*correr atrás*”, que significa não desistir frente as adversidades da vida, e mais especificamente aqui, ao racismo e ao sexismo. Correr é uma ação de movimento, de esforço, pois para pessoas negras não basta andar, é preciso correr, uma vez que os obstáculos imputados pelo racismo e o sexismo transformam sua trajetória mais difícil e por vezes mais lenta.

Mais lenta como podemos evidenciar no enunciado “*só tenho 30 anos*”. Com esse enunciado, Mabilia demonstra saber que a realidade da maioria de sua gente é chegar aos 30 anos com muito menos oportunidades de estudo e trabalho que ela teve (“*chegar onde cheguei*”), mas ainda deixa um silêncio quanto ao fato de a colonialidade permitir que jovens brancos cheguem em sua idade com ainda mais conquistas e com menos esforço (“*correr atrás*”), por toda estrutura social que assegura benefícios e privilégios para os grupos brancos.

³⁸ A sorte e o azar denotam de uma força com a qual não temos qualquer controle sobre o rumo dos acontecimentos.

Ao usar a expressão “*meu mundo é da arte e da comunicação*”, Mabilia evidencia como os discursos da colonialidade são diferentes a depender do campo do saber. Ela pontua esse “mundo” pela crença de que ele seja mais tolerante (por se sentir “à vontade” para expressar sua estética negra) quanto a sua racialidade, todavia, encontramos ambiguidades nessa crença quando posteriormente ela relata ter sua negritude neste “mundo” tratado como “*modinha*” (negritude como passageira e não como uma identidade), como algo “*exótico*” e “*autêntico*” (estereótipos raciais) (a prisioneira). E, posteriormente, quando continua seu Causo relatando como são as pressões estéticas para ser um corpo lido como profissional (“*parecer “profissional”*”) em “*ambientes mais formais*” que ela descreve como se não fosse seu mundo (a impostora) (“*que meu mundo*”), mas na realidade estar, mesmo que eventualmente, nestes ambientes faz parte de seu trabalho.

Esse seu “mundo” em “*ambientes mais formais*” perpassa pelo controle e ação disciplinadora sobre sua “*vestimenta*”, sua “*maquiagem*”, seu “*cabelo*”, seus “*sapatos*”, sua “*bolsa*” e sua “*unha*”. Assim, sua negritude pode até ser aceita, desde que cumpra com cada um desses requisitos conforme os critérios do que seja profissional, que é construído pela colonialidade em torno do ideal da branquitude (a impostora). Assim, percebemos que há um conflito na construção de sentido que Mabilia faz de seu “mundo”, pois ao mesmo tempo ele a acolhe e ele a rejeita.

No próximo caso, veremos como os sujeitos negros buscam formas de flertar com a branquitude (a impostora) para serem mais aceitos na sociedade.

Além de alisar meu cabelo eu fugia do sol, apesar de morar na praia. Se eu tivesse que ir à praia eu ia de roupa e ficava embaixo do guarda-sol em uma tentativa de ficar mais clara. Também passei limão na pele para ver se clareava, além de usar a base da minha mãe branca pra ficar com o rosto claro. Hoje em dia vejo que fiz um “ótimo trabalho”, porque a minha pele era super desbotada e bem mais clara do que hoje em dia, que eu não moro na praia, mas não fujo do sol e nem tento clarear a pele de outra forma. (C07-E18 – Maria Vitória).

Na “*tentativa de ficar mais clara*”, Maria Vitória realizava algumas práticas de branqueamento (a impostora): “*alisar meu cabelo*”, “*fugir do sol*”, passar “*limão na pele*”, “*usar a base da minha mãe branca*”. Todas essas práticas cometidas por pessoas negras podem ser entendidas como práticas de genocídio, não apenas por intencionar “matar” sua raça / “desraçar” (NASCIMENTO, 2016), mas por atentarem contra sua própria vida. Técnicas de alisamento de cabelo são um processo químico violento que em realidade ainda não temos total noção de seus efeitos colaterais a

longo prazo, alguns deles já são conhecidos, como: queda de cabelo, enfraquecimento dos fios, câncer de pele (alguns produtos são cancerígenos e inclusive foram proibidos, porém a indústria farmacêutica conseguiu liberação de comercialização desses produtos com porcentagem mais baixa desses químicos cancerígenos, mas o que vemos no cotidiano são produtos sendo utilizados ilegalmente e de forma irresponsável). Limão é uma fruta ácida que em contato com a pele e o sol pode ocasionar manchas, inflamações e queimaduras graves. Fugir do sol também é prejudicial para a saúde, uma vez que é nossa maior fonte de vitamina D, que é essencial para vida do ser humano.

Ainda sobre a temática do branqueamento, Dandara conta em seu caso que “Quando você é a negra dentro de uma família branca isso piora, porque ali não se pode dizer em voz alta a sua cor, e a todo momento há várias tentativas de embranquecimento te engolindo”. (C08-E16 – Dandara). Em seu caso, Dandara conta sua experiência enquanto mulher “*negra dentro de uma família branca*” (a antagonista). Ao revelar que dentro de seu seio familiar sofre de “*tentativas de embranquecimento*”, vemos como a branquitude se considera como o padrão, como a norma. A mulher negra que precisa se encaixar na normalidade da família (a impostora), a hipótese do contrário não existe. Dandara que é a diferente que precisa se adequar aos padrões da família (a antagonista).

Além disso, a tentativa de silenciamento e apagamento por Dandara não poder “*dizer em voz alta a sua cor*” (a esquizofrênica). E isso não necessariamente significa dizer com a palavra, pode significar seu envolvimento com a negritude, pois não apenas quando dizemos “sou negro” que estamos dizendo em voz alta nossa negritude. Afirmamos nossa negritude quando enalteçemos nossa fisionomia, nossos traços, nosso cabelo, nossa cultura, nosso linguajar, nossa religião. A negação da raça passa não somente pela negação do ser (a esquizofrênica), mas de todo saber envolvido da negritude (a tola) e suas formas positivas de representação (a prisioneira).

No caso de Cintia, apresentado a seguir, vemos como a violência do branqueamento contado por Maria Vitória no caso C07 é normalizado na subjetividade das mulheres negras. Veja seu relato.

Ao ler os textos sobre os conflitos com o corpo negro e o cabelo crespo lembrei de uma menina negra, que não se enxergava como tal, gordinha, sentada durante muito tempo em uma cadeira e sentindo dores ao ter os cabelos desembaraçados e penteados por minha mãe. O pente ao

desembaraçar meu cabelo provocava uma dor alucinante. Naquela época, infelizmente, ainda não existiam pentes especializados para cabelos crespos, o que tornava o momento de pentear os cabelos uma tortura. Naquele momento da minha vida, sem que eu soubesse, minha identidade de mulher negra estava em construção sob o estigma de beleza e dor. Essa é uma associação muito comum entre mulheres negras, beleza e sofrimento andam de mãos dadas. (C09-E17 – Cintia).

Em C09, Cinta conta como sua “*identidade de mulher negra*” foi construída “*sob o estigma de beleza e dor*”. Ela faz alusão a dores físicas: “*sentindo dores*”, “*dor alucinante*”, “*uma tortura*”; mas também a dores emocionais quando usa a célere frase “*beleza e sofrimento andam de mãos dadas*”, pois o sofrimento não é apenas ligado a uma questão física, mas também psíquica.

Ao relatar que em sua infância “*ainda não existiam pentes especializados para cabelos crespos*”, Cinta aponta como pessoas negras, especialmente mulheres negras que por questões de gênero são as mais afetadas pela ditadura da beleza que os homens negros, e seus traços, seus cabelos eram invisíveis para a sociedade, pois nem se quer havia produtos para suas especificidades. Os produtos que sempre existiram foram os com propósito de embranquecer (a impostora) (alisantes químicos, perucas lisas, escovas de alisamento, pranchas – que substituíram o ferro), pois a ideia de mulheres negras com seus cabelos naturais nem se quer passava pela ideia das grandes marcas permeadas de racismo.

Cintia conta sua história e a de muitas meninas negras sobre os “*conflitos*” que envolvem a construção de sentidos quanto ao “*corpo negro*” e o “*cabelo crespo*”. Se o “*corpo negro*” e o “*cabelo crespo*” não são sinônimos de beleza e são construídos como o oposto da beleza padrão (a antagonista), que é o corpo branco e o cabelo liso, é comum que “*uma menina negra*” não queira enxergar como tal (a esquizofrênica), pois não quer se reconhecer e nem ser reconhecida como feia, fora do padrão, anormal, diferente. E assim, mulheres negras são, em sua infância, alvo fácil para a colonialidade produzir subjetividades que as façam a negar sua negritude (a impostora).

Os estereótipos negativos e as representações ideológicas negativas (a prisioneira), a pressão pelo padrão de estética e beleza ocidentocêntricos culmina em outra temática recorrente nas escrituras: a solidão da mulher negra (a exilada).

Pensei que o destaque poderia me ajudar a ter finalmente um namorado mas mesmo ali desempenhado funções importantes eu continuava invisível, [...]. Logo vi que meu peso não poderia me ajudar, comecei uma dieta intensa me livrando logo de 20 quilos, [...], eu realmente fui notada porem de uma forma

extremamente negativa, todos os caras [...] simplesmente queriam sexo, [...], era algo grotesco para mim que até então era virgem, [...], enquanto os garotos da igreja que tanto queria impressionar me ignoravam, podiam até mesmo me dar uma só chance porem era só uma ficada, "gente da igreja fica?" geralmente não mas pra mulheres negras se cria uma exceção. (C10-E19 – Mariana César).

O Causo de Mariana César nos mostra um dos estereótipos ligados a negritude (a prisioneira): a hiperssexualização, e que, pensando interseccionalmente raça e gênero, possui um peso diferente para a mulher negra, relegando-a a solidão (a exilada). Para sair da invisibilidade – que muitas crianças negras buscam para fugir do racismo cotidiano como visto em C10 – Mariana César (neste Causo específico sua motivação foi de "*ter finalmente um namorado*", mas que se estende para outras áreas das relações interpessoais que não apenas de cunho amoroso, como a profissional), não podendo esquivar-se de sua negritude (a prisioneira), busca outras formas de ser "*notada*", a primeira delas é a busca por uma posição de "*destaque*" e "*funções importantes*" (dentro da igreja que frequenta), todavia, esse status hierárquico na igreja não surtiu efeito, ela "*continuava invisível*", pois continuava sendo uma mulher negra (a antagonista). Ou seja, ser "*notada*" é um privilégio das mulheres brancas, que não precisam alcançar uma posição de "*destaque*" ou "*funções importantes*" para serem "*notadas*".

A experiência de Mariana César, ainda, intersecciona gênero, raça e peso. Enquanto uma mulher negra e gorda, os estereótipos relacionados a hiperssexualização não são, em um primeiro momento ("*meu peso não poderia me ajudar*"), acionados pela colonialidade. Quando nossa escritora, por seu desejo de ser "*notada*", é induzida pela colonialidade a se adequar a um corpo magro, lido como ideal, por meio de uma prática violenta ("*dieta intensa*"), os estereótipos de hiperssexualização da mulher negra são acionados (a prisioneira) ("*simplesmente queriam sexo*"). O desejo de ser "*notada*" é novamente frustrado pela colonialidade, pois ela lhe permite apenas ser "*notada*" de "*forma extremamente negativa*". A colonialidade funciona de maneira a nunca fornecer plenitude para as mulheres negras, por mais que elas flertem com os ideais da colonialidade (a impostora) – pois é uma ferramenta usada para privilegiar um grupo específico: os brancos.

O Causo de Mariana César é ainda uma denúncia ao racismo infiltrado nas igrejas, uma vez que seus membros devem seguir normas e padrões rígidos de comportamento, que pode ser notado pelo recurso retórico usado pela nossa

escreviente (“*gente da igreja fica?*”) fazendo alusão a essas normas disciplinadoras da instituição. Os ideais masculinos dos “*garotos da igreja*” não são quebrados quando eles decidem dar “*uma só chance*” para uma mulher negra, demonstrando que essas normas e padrões rígidos podem ser quebrados como “*exceção*”, desde que seja apenas “*uma ficada*”, ou seja, que o homem não assuma compromisso com a mulher negra (a exilada) (“*simplesmente queriam sexo*”), pois o compromisso é destinado as mulheres brancas. Esse é um discurso da colonialidade do presente, mas que tem suas raízes no passado colonial, quando mulheres eram classificadas de acordo com sua cor da pele como “pra casar” (brancas), “pra fornicar” (pretas de pele clara) e “pra trabalhar” (pretas retintas) (CARNEIRO, 2018).

Mariana César toca ainda em um ponto interessante de se analisar de forma interseccional, a questão da virgindade. Enquanto a virgindade da mulher branca é aclamada e desejada pela masculinidade, como a garantia de sua pureza e de sua predestinação ao casamento e à fidelidade ao marido. A virgindade da mulher negra é se quer dada importância, uma vez que ser “*virgem*” não lhe confere *status* de pureza e nem a transforma em uma mulher “pra casar” (a antagonista). O fato de uma mulher negra ser “*virgem*” ou não lhe exime dos estereótipos racistas de hiperssexualização (a prisioneira), que a colocam como um objeto sexual animalesco e de incontrolada libido. Assim, com mulheres negras, os homens almejam o sexo e não a sua virgindade.

A escolha lexical de Mariana César em “*uma só chance*” demonstra o caráter de solidariedade/caridade que estes homens acreditam ter em sua prática e em seu inconsciente construído pela colonialidade, acreditam veemente estarem fazendo algo muito bom e benéfico para a mulher negra, pois ninguém a quer e aquela é a única chance que ela tem de receber uma mísera demonstração de afeto (a exilada), então seu “ato heroico” deve ser visto com gratidão.

Quando tinha 5 anos de idade, minha filha fez uma daquelas birras de criança, queria ir brincar lá embaixo. Era hora do almoço, o eu disse não. Inconformada, ela abriu a porta e saiu. [...] Morávamos [...] [em uma] Área abastarda da cidade, de moradores da classe média, quase todos brancos. Fui logo atrás, [...]. Quando a avistei na praça [...], minha filha conversava com um senhor idoso, que estava ali lendo o seu jornal. Ela segurava uma nota de 1 real, que “ganhou” do homem. [...] A irritação que eu sentia pela peraltice da criança, se transformou em ódio profundo por aquele senhor. Vi logo que ele deduziu que a menina estava ali para pedir esmola, provavelmente a mando da mãe. Que atrevimento, que ousadia. A raiva me ardia. Eu comecei a berra: – [...] DEVOLVE ESSE DINHEIROOO! Uma criança preta, de cinco anos, sozinha

numa praça. Ela podia estar perdida, precisava de ajuda. Mas, na lógica racista, era só mais uma criança de rua, que estava ali para pedir esmola. Um objeto incômodo, é preciso se livrar dela. Uma nota de 1 real resolve o problema. (C11-E20 – Elisa).

Ao contar em C11 seu caso e de sua filha, Elisa não explicita diretamente a identidade do “*senhor idoso*”, mas deixa pistas ao enunciar anteriormente que mora em um bairro predominantemente “*de moradores da classe média, quase todos brancos*” (a antagonista). Assim, podemos supor que o “*senhor idoso*” seja um homem branco de classe média, que ao se deparar com “*uma criança preta, de cinco anos, sozinha em uma praça*” deduziu que ela fosse uma “*criança de rua*” que “*estava ali para pedir esmola*” (a prisioneira).

A associação a infância preta à condição de rua, de miséria e de abandono (a prisioneira) é uma das faces da colonialidade imputando que aquele lugar (bairro de classe média branca) não é um lugar para crianças negras brincarem (a exilada) (e nem se quer existir). A segregação racial, que determina que lugares pessoas negras podem ou não ocupar e existir, produz subjetividades coloniais em pessoas negras (a exilada), como: o sentimento de não pertencimento a determinado lugar, síndrome do impostor, invisibilidade, sentimento de inferioridade etc (a exilada). Essa associação também reforça o estereótipo da família negra como desestruturada (a prisioneira), ao pensar que uma criança preta sozinha só pode ser uma criança de rua, sem lar, sem família, e não uma criança que possa “*estar perdida*” e assim merecesse a atenção e real ajuda do “*senhor idoso*”.

Quando Elisa acrescenta que o homem deduziu que a criança estava na rua pedindo esmola “*provavelmente a mando da mãe*”, ela faz referência ao estereótipo da mulher negra como dependente de assistencialismos (a prisioneira / a tola), não passa pela cabeça da branquitude que uma criança negra possa simplesmente estar naquele lugar brincando da mesma forma que as outras crianças brancas. Como Elisa diz a criança negra naquele espaço se torna “*um objeto incômodo, é preciso se livrar dela*”, esse processo de “incômodo” e “livramento” nos remete ao tempos pós-abolição, onde o negro não servindo mais como força de trabalho escrava para a branquitude imperial se torna o “problema negro” (incômodo) e passa a ser alvo de políticas de genocídio (livramento). A esmola dada pelo “*senhor idoso*” é usada como forma de se livrar rapidamente daquele “*objeto incômodo*”, sem a preocupação com a real solução do “problema”.

Esse caso ilustra como um episódio corriqueiro, cotidiano, que deveria ser uma simples “*peraltice*” de criança se transforma em um episódio de racismo. O “*ódio profundo*”, a “*raiva*” que arde, o berro são sentimentos forçadamente acionados como forma de reagir a colonialidade, e que trazem consequências devastadoras na subjetividade de pessoas negras, especialmente nas mães negras que, não por acaso, são estereotipadas como duras, como escandalosas, como raivosas (a prisioneira). E que vestem esses estereótipos como uma armadura contra as violências cotidianas da colonialidade.

O C11 revela um emaranhado de construções discursivas permeadas pela colonialidade. Crianças negras recebem tratamento diferenciado (e desumano) desde cedo e em situações cotidianas, essas práticas racistas contra a infância negra tem efeito direto na construção subjetiva das pessoas negras em sua juventude, como conta o nosso próximo caso.

Eu que sempre gostei de estudar e escrever, fui perdendo o interesse nessa nova escola, pois alguns professores agiam de forma racista, [...] havia um professor que sempre ia até a minha carteira dizer que eu nunca passaria em nenhuma faculdade, porque eu era burra, então era melhor nem me inscrever em nenhum vestibular. [...], eu comecei a odiar a escola, odiar estudar e arrumava briga com todo mundo. (C12-E18 – Maria Vitória).

Neste caso de Maria Vitória, é possível depreender como a colonialidade por meio do racismo na experiência escolar (“*alguns professores agiam de forma racista*”) moldou a subjetividade da nossa escrevente. Ela relata que sempre gostou de “*estudar e escrever*”, mas confrontada com a colonialidade do que é ser uma criança negra no ambiente escolar (a prisioneira / a tola / a exilada) (a “*burra*”, a que “*nunca passaria em nenhuma faculdade*”) foi “*perdendo o interesse*” e passou a “*odiar a escola*”, “*odiar estudar*” e “*arrumava briga com todo mundo*”. A colonialidade confina as crianças negras ao estereótipo do sujeito que não gosta de estudar (a prisioneira), e por consequência ele não tem futuro. Essa representação do negro como intelectualmente inferior (a tola) constrói no sujeito negro a normalização dessa inferioridade e conseqüentemente a predestinação dele a um futuro de precarização no trabalho e vulnerabilidade social e financeira (a prisioneira). Formando uma tríade de causa e efeito: não estuda – não consegue um bom emprego – não tem “sucesso”³⁹ na vida. A colonialidade do ser negro como um sujeito de baixa capacidade intelectual

³⁹ Pensando um modelo de sucesso em um contexto capitalista de produção, construído pela modernidade/colonialidade.

(a tola) como algo natural e inerente a raça negra é utilizada para justificar as desigualdades sociais, uma vez que tira do sujeito branco a responsabilidade histórica pela perpetuação da colonialidade e responsabiliza o indivíduo negro por seu sucesso ou fracasso.

O primeiro dia de aula foi estranho, diferente das minhas outras escolas, ali as meninas eram todas loiras e me olhavam diferente. Nunca me esqueço da única vez que tentei brincar com elas e fui expulsa, corri para o banheiro e chorei. [...] Passei apenas um ano nessa escola, fui para outra e aparentemente, em Recife, o problema nunca foram as escolas, mas as pessoas que estudavam nela. Era como se a cada tentativa de convivência, fossem me dado novos nós presos na garganta. [...] Então, aprendi a ser calada, e os livros foram, até meu último dia do ensino médio, meus únicos companheiros. (C13-E16 – Dandara).

Dandara em sua escrivência nos traz este caso que exemplifica a experiência de ser negro em um ambiente branco: experiência de solidão (a exilada). Ao relatar que seu “*primeiro dia de aula foi estranho*” observamos que seu estranhamento se dá com base na percepção das diferenças (“*as meninas eram todas loiras*”), mas não somente a percepção dela em relação aos outros (brancos), mas dos outros também em relação a ela (a antagonista) (“*me olhavam diferente*”). Essa percepção das diferenças culminou na exclusão de Dandara (a exilada) (“*única vez que tentei brincar com elas*”/“*fui expulsa*”) e de sua possibilidade de socialização (“*cada tentativa de convivência*”). A experiência da solidão culmina na construção de subjetividades negras como “*ser calada*” e ter nos “*livros*” (objetos) seus “*únicos companheiros*”.

Ainda percebemos na construção discursiva que a escritora Dandara tenta tirar a responsabilidade do “problema” das escolas, alegando que “*o problema nunca foram as escolas, mas as pessoas que estudavam nela*”. Um dos mecanismos da colonialidade é individualizar o problema, como se o racismo fosse apenas um problema de caráter individual, e não também um problema institucional e estrutural, que envolve não somente os sujeitos em suas práticas individuais, mas também as instituições, nesse caso a escola – uma das mais importantes instituições formadoras de discursos.

Ainda sobre a construção de subjetividades negras introspectivas, a escritora Jhamarrili ilustra para nós como a colonialidade obriga pessoas negras a serem introspectivas, tímidas, retraídas (a prisioneira): “Me lembro que chegava cedo na escola, gostava de me sentar no canto da sala perto da parede. Ficava ali porque geralmente as pessoas não dão muita atenção para quem fica no canto, e não chamar

atenção era o que eu mais queria naquela fase” (C14-E09 – Jhamarrili). Como estratégia para fugir das violências cotidianas do racismo ela busca se tornar invisível (a exilada) (“*não chamar atenção*”/ “*geralmente as pessoas não dão muita atenção para quem fica no canto*”).

A colonialidade faz com que Jhamarrili pense que tal estratégia seja de fato uma escolha pessoal (“*gostava de me sentar no canto da sala*”), fazendo com que ela não reflita sobre o porquê de a invisibilidade ser uma urgência (“*o que eu mais queria*”). O mito negro (NEUSA, 1983) e sua internalização (FANON, 2020) trazem outras figuras representativas do ser negro, como podemos ver no caso a seguir.

Percebi que não era escolhida dentro os colegas para fazer trabalho [...] A relação com os professores? [...] talvez ríspidos, intransigentes, ignorantes, ou somente não gostavam de me passar a palavra, [...]. Mas no meu íntimo ficava aquela voz que implode, não poder falar, não diz isso, não fale aquilo, se cale, “seu lugar não é aqui entre nós.” Percebi ao concluir a graduação que em muitas situações, tive que ser uma personagem [...], se não, não sobreviveria. Ela é tudo que gostaria de ser e muitas vezes não sou. Uma carioca pra frente. (C15-E12 – Heide).

No caso de Heide, observamos uma outra estratégia utilizada por nossa escritora para encarar o racismo, mas que também está permeada pelo mito negro (a prisioneira). Em resposta as diversas práticas racistas vivenciadas (“*não era escolhida dentro os colegas*”/“*ríspidos*”/“*intransigentes*”/“*ignorantes*”/“*não gostavam de me passar a palavra*”), Heide cria “*uma personagem*”: “*uma carioca pra frente*”. Essa personagem evoca o estereótipo da mulher negra raivosa, barraqueira, reforçando o mito da agressividade das pessoas negras e a sua desumanização (a prisioneira). Essa personagem é seu modo de sobrevivência (“*se não, não sobreviveria*”), todavia ela não representa quem de fato Heide é (“*Ela é tudo que gostaria de ser e muitas vezes não sou*”). Heide se vê obrigada a internalizar (“*no meu íntimo ficava aquela voz*”) o que a colonialidade diz que ela deveria ser, minando suas possibilidades de plena existência e autonomia (a impostora) (“*não poder falar*”, “*não diz isso*”, “*não fale aquilo*”, “*se cale*”).

O caso de Heide nos mostra, também, como as tipificações aqui pensadas estão interconectadas: o mito negro e sua internalização (a prisioneira) nos coloca em posição de solidão (“*não era escolhida dentro os colegas*”) e de sentimento de não pertença (“*seu lugar não é aqui entre nós*”) (a exilada) e nos imputa personalidades e comportamentos que minam nossa possibilidade de sermos plenos sujeitos de

conhecimento (a tola) (“*não poder falar*”, “*não diz isso*”, “*não fale aquilo*”, “*se cale*”). Nos próximos casos, ilustro exemplos dessas duas tipificações.

A escritora Mariana Inglez relata “apenas recentemente identifico o quanto nunca ter convivido com mulheres cientistas, professoras e orientadoras negras contribuiu para as sensações recorrentes de não pertencimento e para as angústias comuns à síndrome de impostora” (C16-E26 – Mariana Inglez). Esse caso nos remete as discussões sobre representatividade: o quanto ocupar espaços de poder e de produção de conhecimento – historicamente negados para pessoas negras, especialmente para mulheres negras – é importante, mas tal representação precisa estar comprometida com o rompimento com as lógicas da colonialidade (RIBEIRO, 2016). Assim, a segregação racial que ocorre no contexto das ciências e da academia não pode ser reduzida ao simples fato de pessoas negras serem minoria numérica, mas também, e principalmente, minoria política (a tola), pois quando esse espaço é “dado” aos intelectuais negros, muitos acabam por compactuar com a branquitude (a impostora).

A colonialidade se faz presente no caso de Mariana Inglez quando percebemos que por muito tempo nossa escritora não se questionou sobre a realidade e tomou como fato normal da vida (“*apenas recentemente identifico*”) a falta de mulheres negras nesses espaços (a exilada), fazendo também com que “*sensações recorrentes de não pertencimento*” e “*angústias comuns à síndrome de impostora*” sentidos por toda sua trajetória não pudessem ser nomeados, e por conseguinte, negados, silenciados, pois para a cultura ocidental algo que não pode ser nomeado e/ou classificado não existe. Essa discussão também nos remete as dificuldades encontradas pela população negra para o autocuidado com sua saúde mental, uma vez que suas angústias e inseguranças são relegadas ao silêncio (a esquizofrênica). Vejamos essa discussão no próximo caso.

Estudo psicologia há 3 anos e nunca estudei em sala de aula, nas disciplinas obrigatórias, qualquer autor negro, não só eu como os meus trinta e poucos colegas brancos, [...]. Por isso a psicologia é um lugar não acolhedor para todos, ela não é feita para todos, é feita pra quem pode. [...] por que eu pediria ajuda para alguém que não entende nada da minha vivência? Por que eu pediria ajuda para alguém que não entende o racismo? Alguém que não aprende sobre racismo. [...] Porém, o maior problema não está só na busca por um psicólogo, mas também na não busca dele. Que vem diretamente da introjeção no saber popular de que o sofrimento deve ser aguentado, deve ser resistido, ou melhor deve ser enfrentado com o silêncio principalmente dentro da comunidade negra. (C17-E04 – Mara).

Mara, estudante de psicologia, relata em seu caso como a colonialidade opera no campo do conhecimento, invisibilizando a produção de saber de pessoas negras (a tola) (“*nunca estudei em sala de aula, nas disciplinas obrigatórias, qualquer autor negro*”), um epistemicídio que acarreta consequências na formação profissional dos futuros psicólogos, uma vez que nossa escritora expõe que o campo do saber da psicologia é composta majoritariamente por pessoas brancas (“*meus trinta e poucos colegas brancos*”), e que esse saber é direcionado a atender as demandas e aos interesses de uma parcela específica (“*ela não é feita para todos, é feita pra quem pode*”) da população: os brancos.

Assim, o campo do saber da psicologia reproduz lógicas opressoras de segregação racial (“*um lugar não acolhedor para todos*”), torna o campo da saúde mental um não-lugar para pessoas negras (a tola), tanto como produtoras de saber (epistemicídio), pois a intelectualidade negra, as nuances e demandas da população negra são negadas e invisibilizadas (“*não aprende sobre racismo*”), como consumidoras desse saber (“*na busca*”/“*na não busca*”), fazendo com que pessoas negras internalizem subjetividades (“*introjeção no saber popular*”) produzidas pela colonialidade (FANON, 2020) como o mito do negro (a prisioneira) que tem predisposição/predestinação⁴⁰ ao sofrimento, aquele resiste a todas as mazelas como uma rocha impenetrável (“*o sofrimento deve ser aguentado*”/“*deve ser resistido*”) e que não pode demonstrar qualquer sinal de fraqueza (“*deve ser enfrentado com o silêncio*”).

Para finalizar esse tópico de análise, apresento o último caso escrito por uma escritora anônima:

[...] tudo isso lhe parecia ser um simples fato da vida. [...] a experiência como empregada doméstica no escritório de um advogado. [...] Quando foi despedida, sua carteira de trabalho lhe foi devolvida em branco, [...]. Sua indignação [...] [quando] percebeu que todo o carinho recebido nada mais era uma mentira conveniente. A mágoa desenhava cada contorno do seu rosto [...]. Apesar da raiva, há muito mais dentro dessa mulher. Talvez seja sua fé, que apesar de tantos problemas para si e para os seus, organiza sua existência. Esperava pela providência divina. No seu universo, não nada mais haveria de ser feito. [...] O plano nunca foi outro além do adeus dará para quem um dia já foi da família. (C18-E22 – Anônima).

Este caso remete a internalização da imagem mulher negra submissa e conformada na construção subjetiva das pessoas brancas, que legitimam sua violência contra a mulher negra (“*todo o carinho recebido nada mais era uma mentira conveniente*”) sob

⁴⁰ maldição de Cam.

a desculpa de ser “*da família*” – trazendo para a esfera pessoal (“*doméstica*”) a resolução dos conflitos e não como um problema de ordem jurídica e trabalhista (“*empregada*”) – e a certeza da impunidade (“*sua carteira de trabalho lhe foi devolvida em branco*”); e a naturalização dessas violências na subjetividade das pessoas negras, como se fosse um fato natural (a prisioneira) (“*tudo isso lhe parecia ser um simples fato da vida*”) e irremediável da vida (“*nada mais haveria de ser feito*”).

A estratégia utilizada pela protagonista do caso é a “*sua fé*” que “*organiza sua existência*”, todavia, essa estratégia (“*esperava pela providência divina*”) não impediu a colonialidade de agir em sua subjetividade (a mulher negra submissa), de contribuir para seu adoecimento mental (“*a mágoa desenhava cada contorno do seu rosto*”) e nem de atuar na sua realidade (“*tantos problemas para si e para os seus*”/“*adeus dará*”). Nem toda estratégia é resistência, assim como nem toda resistência tem o propósito de desconstruir a colonialidade. Assim, discutiremos no próximo tópico o fenômeno do “*tornar-se negra*”, propriamente dito, como um processo de resistência à colonialidade, por meio da (re/des)construção das identidades das mulheres negras.

5.1.2 Cê lembra du “*tornar-se negra*”, né? Tão partiu decolonialidadí!

Uma vontade louca de viver me visitou
 Eu estranhei, acostumada a engolir tanta dor
 Poeira, eu me sentia pó
 Menor que um grão de areia
 Depois de esvaziar vontades e desejos
 Cavar até o fundo pra encontrar si mesmo
 E descobrir uma vontade louca de viver
 Mais forte que eu, pausa pra recomeçar
 Um suspiro para aliviar meus medos
 De olhos fechados, posso outra vez respirar
 Como é bom sentir gosto de ar de novo
 Transbordar em meu corpo
 Respeitar os meus ritmos, escutar minha alma
 Nunca se calou, é só olhar pra dentro
 Quem foi que lhe ensinou a desgostar de si?
 [...] Eu vou cantar, eu vou pro mundo escutar
 Tenho muito a dizer e não posso calar
 O meu lugar é onde eu quiser estar
 Cansei de me subestimar
 Eu vou voar
 Agora eu vou voar, sem medo de cair
 Sem medo de abrir minhas asas
 Você é grande
 O mundo não te cabe mais
 [...] Não aceite menos do que você é capaz

(Dose de autoestima – Yasmin Olí)

Construí as tipificações das subjetividades construídas pelas resistências da decolonialidade também a partir dos conceitos teóricos formulados por intelectuais negros e negras, especialmente brasileiros. A **convicta** remete à resistência e combate ao mito da democracia racial e a afirmação de uma identidade racial, afirmando sua negritude (MUNANGA, 2019) e o pertencimento a um grupo social (RIBEIRO, 2019) racializado e generificado (AKOTIRENE, 2019). A **protagonista** perpassa pela construção de si a partir de sua autodefinição (COLLINS, 2019), contando a sua própria história, por seu autoconhecimento e sua autocrítica, não permitindo que narrem a sua história ou definam quem se é, que não seja mais colocada como “o outro do outro” (KILOMBA, 2019;).

A **subversiva** está relacionada a negação do mito negro e de subjetividades subalternas e estereotipadas da mulher negra, além de compreender e negar a da história do negro contada pelo colonizador, não interiorizando a colonialidade impregnada nos discursos sobre o que e como uma mulher negra deve ser e agir no mundo, desvinculando-se de normas e hierarquias coloniais raciais e de gênero (OYEWÙMÍ, 2021). A **quilombola** remete às estratégias de aquilombamento de mulheres negras, sua união para o enfrentamento das hierarquias de gênero e raça e as desigualdades interseccionais (COLLINS; BILGE, 2020), a partir do conceito de quilombo de Beatriz do Nascimento (1978). A **afrocentrada** remete ao resgate da cosmopercepção africana (ASANTE, 2009) para a construção de uma identidade negra não essencializada e desmistificada. E por último, a **intelectual** remete às mulheres negras que nesse processo de tornar-se negras, se tornam sujeitas (KILOMBA, 2019), reconhecendo suas experiências e seus saberes como intelectuais negras (COLLINS, 2019).

Quando comecei minha trajetória na universidade pública, eu tinha 18 anos e era parda. Foi naquele espaço que pela primeira vez alguém falou comigo assim: “Tudo bom, preta?” Espantada, eu olhei para os lados e me perguntei internamente: É comigo que essa mulher está falando? Preta eu? [...], depois dela vieram outras e outros e eu comecei a gostar daquilo. Todos os dias era um “boa tarde, preta!”, “Vamos, preta” e o questionamento voltava: preta eu? Comecei a sentir sede. Eu precisava ler sobre essa temática. E todas as rodas de conversa possíveis que pudesse ir eu estava lá. Todos eventos de literatura negra, debate sobre gênero e raça, discussões em sala ou na mesa da cantina, eu estava lá. [...] Comecei a refletir sobre o porquê de ter demorado tanto para me descobrir enquanto mulher negra e, aos poucos, comecei a perceber como a sociedade tende a negar a nossa negritude diariamente. E quando comecei a afirmar minha identidade tentavam a todo instante frear o meu processo: “Mas, você não é negra!”, “Negra é tipo Iza,

Ludmilla.... você não, “Você não é tão negra assim!”, “Vc tem certeza?”, “Mas no IBGE tem pardo...” Nesse meio tempo, parei de relaxar o cabelo para “soltar os cachos”, comecei a reafirmar minha identidade com acessórios, mas também com conhecimento. Virei a problemática da família, a que “vê racismo em tudo” e a que faz parte da “geração chata”, passei a frequentar lugares onde eu conseguia perceber que minha história não era única. Fui em um evento e pela primeira vez me senti livre. Peguei o microfone, falei, me senti segura e voltei mais forte. [...] Me reconhecia em cada mulher preta que chegava. Hoje tem gente que me olha e diz: “E ai, morena?”. Eu olho, respiro beeeem fundo, e digo: Aí você me quebra. Eu sou preta! (C19-E23 – Wynne).

Em C19, Wynne relata que foi na *“universidade pública”* que *“pela primeira vez”* foi vista e nomeada como preta e esse foi o gatilho para refletir sobre sua negritude. Essa fala nos revela a importância de uma educação voltada não apenas para a formação profissional, mas para a formação de cidadãos com consciência crítica. Foi a partir do contato com outras pessoas com consciência e letramento racial, de modo relacional, que Wynne se descobriu negra, apesar dos estímulos externos (*“pela primeira vez alguém falou comigo assim: “Tudo bom, preta?””* / *“depois dela vieram outras e outros”* / *“Todos os dias era um “boa tarde, preta!””* / *“Vamos, preta!”*), foi a partir de estímulos internos (*“Comecei a sentir sede”*) que nossa escrevente iniciou seu processo de tornar-se negra (*“comecei a afirmar minha identidade”*), buscando *“ler sobre essa temática”*, se interessando por *“rodas de conversa”*, participando de *“eventos de literatura negra”*, e se inserindo no *“debate sobre gênero e raça”*.

A tomada de consciência (*“Comecei a refletir”* / *“comecei a afirmar minha identidade”*) somada ao letramento racial (*“com conhecimento”*) permite que noções colonizadas de gênero e raça sejam desconstruídas. Todavia, iniciar o processo de tornar-se negra não significa que a colonialidade deixe de existir. A colonialidade permanece em disputa na relação de forças retroalimentando suas estratégias para a negação da raça e do racismo (*“tentavam a todo instante frear o meu processo”*), na tentativa de trazer a mulher negra de volta para uma cena colonial (KILOMBA, 2019), tentando imputar novamente na sua subjetividade uma esquizofrenia racial. Se antes a estratégia da colonialidade era a negação (GONZALEZ, 2018; NASCIMENTO, 2016) da existência de raças e do racismo (*“a sociedade tende a negar a nossa negritude diariamente”*), agora ela utiliza a estratégia da dúvida (*“Mas, você não é negra!”* / *“Negra é tipo Iza, Ludmilla.... você não”* / *“Você não é tão negra assim!”* / *“Vc tem certeza?”* / *“Mas no IBGE tem pardo...”*), fazendo com que a mulher negra precise se afirmar constantemente (*“reafirmar minha identidade”* / *“Eu sou preta!”*).

A colonialidade se utiliza da bio-lógica a partir de uma percepção visual (OYEWÙMÍ, 2021), buscando sempre uma brecha para negar a identidade racial do outro, para que não coloque em cheque o imaginário da democracia racial. Assim, ao utilizar argumentos como *“Negra é tipo Iza, Ludmilla... você não”*, a colonialidade está exercendo seu poder de definir quem é negro e quem não é (a antagonista), a partir da sua cosmovisão, que limitada a percepção visual, classifica como negro/preto somente o indivíduo de pele retinta, cabelos crespos e traços largos, em uma lógica universalizada do que é ser negro, como se existisse um negro original advindo de uma África mítica (ASANTE, 2009; KARENGA, 2003). A negação da negritude de mulheres negras (a esquizofrênica) de pele não-retinta, sob os rótulos de morena, bronzeada, mulata, flertando com a branquitude (a impostora), faz com que elas voltem para um não lugar, um limbo racial, minando seu sentimento de pertencimento a um grupo (a exilada), a construção de uma identidade própria (a prisioneira) e de sua autodefinição (COLLINS, 2019) enquanto sujeita de conhecimento (a tola).

A colonialidade opera de modo complexo, além de precisar a todo instante se afirmar enquanto sujeita negra (a convicta), Wynne precisa lidar com os novos desafios em suas relações sociais, antes se via em uma posição “cômoda” sem questionar a colonialidade e flertando com ela, agora seu posicionamento coloca em cheque não apenas a colonialidade que perpassa sua existência, mas também a das pessoas a sua volta, e essas pessoas tencionadas e em processo de negação operam como vetores de outras estratégias da colonialidade, já que somente a negação não é mais suficiente. Uma delas é nitidamente retratada por nossa escrevente: a solidão da mulher negra (*“Virei a problemática da família” / “a que “vê racismo em tudo”” / “a que faz parte da “geração chata””*). Mas Wynne logo em seguida dá sua resposta a tentativa colonial de segregação ao começar a *“frequentar lugares onde eu conseguia perceber que minha história não era única”*, buscando aquilombamento, nos termos de Beatriz do Nascimento (1978), junto as pessoas de seu grupo social.

O caso 19 exemplifica como mulheres negras passam anos da vida sob os rótulos da colonialidade (morena, mulata, bronzeada) e quando passam a se reconhecerem como mulheres negras (*“Eu sou preta!”*) (a convicta) e a assumir sua negritude (*“parei de relaxar o cabelo para “soltar os cachos”” / “com acessórios” / “com conhecimento”*) (a afrocentrada), desenvolvem um sentimento de pertencimento há um grupo (*“Me reconhecia em cada mulher preta que chegava”*) (a quilombola) onde ela poderá ser

quem é (“*pela primeira vez me senti livre*”) (a subversiva) a partir de sua autocrítica e suas próprias percepções (“*reafirmar minha identidade*” / “*com conhecimento*”) (a protagonista), tornando-se sujeita (“*Peguei o microfone, falei, me senti segura e voltei mais forte*”) (a intelectual).

Existo em um corpo que por ser meu, torna-se uma experiência de reviver ancestralidade. Acredito que esse corpo já viveu outras vidas e hoje eu existo nele como comandante de uma embarcação. Em uma viagem subjetiva constante, ir e voltar no entendimento do nosso sexo, do nosso corpo e da nossa existência é um exercício libertador, construí uma identidade nesse mundo que dita todas as regras é um ato não só de coragem, mas de resistência e insubmissão. [...] O tempo me deu uma missão, de habitar uma vida dentro de mim, e eu que já era gigante me tornei mãe de orixá. Raspada. Catulada. Confirmada. Curada. Me refiz. Renasci. [...] Lá eu estava, mãe, com cicatriz, manchas, estrias, celulites, corpo gordo, cabeça raspada, curas de axé em todo meu corpo, em sintonia com minha sexualidade, escolhas de caminhos, universitária, cotista, ativista, olhos atentos e faro aguçado. (C20-E11 – Dai Costa).

Em sua escrevivência, Dai Costa nos traz uma ressignificação (“*um ato não só de coragem, mas de resistência e insubmissão*”) quanto a cosmovisão bio-lógica do corpo de uma mulher negra. Enquanto a bio-lógica ocidentocêntrica se utiliza das diferenças corporais/visuais para hierarquizar socialmente os indivíduos (OYEWÙMÍ, 2021), o tornar-se negra possibilitou Dai Costa experimentar a historicidade (“*O tempo me deu uma missão*”) de seu corpo a partir da cosmopercepção africana sobre o tempo. Assim, tornar-se negra possibilita que mulheres negras reorientem sua temporalidade para o passado (OLIVEIRA, 2006), buscando respostas no presente pedindo auxílio da ancestralidade (“*experiência de reviver ancestralidade*”), essas mulheres percebem que o presente só é possível pelo passado que o antecede (SANTOS JUNIOR, 2010). Esse sentido africano do tempo traz para Dai Costa uma nova relação com seu corpo de mulher negra (a afrocentrada), se colocando como protagonista de sua história (“*comandante de uma embarcação*”).

É também a partir do autoconhecimento (“*entendimento do nosso sexo, do nosso corpo e da nossa existência*”) que Dai Costa se desprende (“*um exercício libertador*”) da colonialidade (“*nesse mundo que dita todas as regras*”) que coloca seu corpo e sua existência como oposta ao referencial de beleza (a antagonista *versus* a protagonista). Assim, nossa escreviente se torna sujeita e se autodefine (a intelectual) a partir de sua historicidade e de uma cosmopercepção que vai além da experiência corporal (a subversiva): “*mãe, com cicatriz, manchas, estrias, celulites, corpo gordo, cabeça raspada, curas de axé em todo meu corpo, em sintonia com minha sexualidade, escolhas de caminhos, universitária, cotista, ativista, olhos atentos e faro aguçado*”.

O tornar-se negra permitiu ainda a Dai Costa a (re)conexão com a religiosidade africana (“*me tornei mãe de orixá*”), também reafirmando sua cosmopercepção sobre o tempo (“*Acredito que esse corpo já viveu outras vidas*”). Essa cosmopercepção para o passado não significa somente a crença em vidas passadas, mas no renascimento nessa vida (“*Raspada. Catulada. Confirmada. Curada. Me refiz. Renasci*”). Tornar-se negra é um processo constante e inacabado que envolve a busca pelo passado e o renascimento no presente, como nos ensina o provérbio Akan: “*se wo were fi na wosan kofa a yenki*” – “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu” (SANKOFA, 2013). No próximo caso, a escritora Simone também utiliza a metáfora do renascimento para seu processo de tornar-se negra:

Eu morro todos os dias, só hoje eu já morri três vezes. Morri quando me entendi negra e renasci quando me senti negra. [...] Sentir é o que nos faz único, [...] e que estamos em constante reformulação. O que sinto é meu, só meu e de mais ninguém. [...] Eu morri em todos os momentos de angústia, dor, tristeza e desespero e dúvidas de si mesmo e sei que morrerei outras vezes, por vários dias. Contudo, talvez, de todas as mortes que tive, a morte que me levou a entender esse mundo cruel que vivo, esse racismo presenciado e doloroso, que me levou a me entender como mulher, como negra, foi a mais digna e linda que eu poderia ter. (C21-E07 – Simone).

O caso de Simone ilustra as reflexões de Neusa Santos Souza (1983) sobre o processo de adoecimento psíquico e cotidiano do negro brasileiro perante uma sociedade racista (“*Eu morro todos os dias, só hoje eu já morri três vezes*”). Em uma sociedade onde o superego bombardeia as mulheres com exigências de ideais inalcançáveis de branquidão e feminilidade (a antagonista), se entender como uma mulher negra significa o reconhecimento de que esse ideal nunca será alcançado, gerando insatisfação e frustração ante as projeções do ideal do ego (SOUZA, 1983). Simone diferencia então o se entender como mulher negra (a antagonista) (“*Morri quando me entendi negra*”) e se sentir uma mulher negra (a protagonista) (“*renasci quando me senti negra*”), é essa virada que nos revela que simplesmente se entender como uma mulher negra não significa que essa mulher automaticamente se torne negra, nos termos cunhados por Neusa (1983). Ao se entender como uma mulher negra, esta tem alguns caminhos que podem ser trilhados, destaco aqui dois deles, que envolvem as estratégias da colonialidade e as resistências da decolonialidade.

O primeiro corresponde a toda tentativa desesperada e inútil de seu inconsciente para tentar embranquecer e performar feminilidade (a impostora) (“*Eu morri em todos os momentos de angústia, dor, tristeza e desespero e dúvidas de si mesmo*”) em busca de aceitação no mundo branco patriarcal (a exilada), todavia, todos esses esforços

não garantem o êxito de seu ideal (desejo da outra – de vir a ser uma mulher branca), resultando em uma busca incessante, uma insatisfação insaciável, a perda da autoestima, a interiorização da inferioridade, o sentimento de culpa, a síndrome de impostora, angústias, fobias, insegurança, timidez, raiva, ansiedade, depressão (a prisioneira).

O segundo corresponde a desconstrução do ideal do ego colonizador (a subversiva) (“*entender esse mundo cruel que vivo, esse racismo presenciado e doloroso*”) e a construção de novos ideais correspondentes a sua própria humanidade (a afrocentrada), ou seja, busca por novos referenciais (“*me entender como mulher, como negra, foi a mais digna e linda que eu poderia ter*”), para então poder ascender em uma identidade própria (“*Sentir é o que nos faz único*” / “*O que sinto é meu, só meu e de mais ninguém*”). Ainda assim, a colonialidade não deixará de bombardear com seus ideais do superego (a tola) (“*sei que morrerei outras vezes, por vários dias*”), por isso é importante que a cada nova estratégia da colonialidade, haja uma resistência da decolonialidade (a intelectual) (“*estamos em constante reformulação*”).

Demorei mais ou menos 25 anos para descobrir que era negra. [...] Minha mãe tem a pele negra, meu pai a tem branca. E eu sou a famosa brasileira, filha da miscigenação. Até meus 20 anos, eu nunca havia pensado na questão. Até que um belo dia, um amigo de um garoto com quem eu tive um casinho me disse que era estranho “um loiro com uma negra”. E completou “sou racista mesmo. É minha opinião”. Esta foi a primeira vez que eu percebi o racismo. E depois disso, levei alguns anos ainda para conseguir aceitá-lo, porque ele dói. Muito. [...] Se a minha experiência pessoal vale alguma coisa, posso dizer seguramente ter descoberto, depois de tirar muitas pedras do caminho, que a minha força, a minha autoestima e a minha liberdade residem no meu corpo. No tom da minha pele, na forma do meu cabelo e dos meus traços. Deixei de sofrer depois de ter prometido a mim mesma nunca mais pensar em alisar os cachos. Nunca mais deixar ninguém me chamar de “moreninha”, porque negro não é xingamento, nem pretensiosamente me elogiar dizendo que eu tenho “traços delicados”. (C22-E03 – Carol).

O caso de Carol ilustra a realidade de muitos brasileiros negros de pele clara (“*a famosa brasileira, filha da miscigenação*”) que por conta do mito da democracia racial (FERNANDES, 1972) não se reconhecem enquanto sujeitos negros (a esquizofrênica) (“*Demorei mais ou menos 25 anos para descobrir que era negra*” / “*eu nunca havia pensado na questão*”), mas a partir de um estímulo externo negativo (a antagonista) (“*estranho “um loiro com uma negra”*” / “*“sou racista mesmo. É minha opinião”*” / “*a primeira vez que eu percebi o racismo*”) iniciam o processo de se tornarem negros. Este caso nos revela como apesar de certa passabilidade, negros de pele clara não estão a salvos do racismo (CARNEIRO, 2005). Antes o racismo era velado, fazendo

com que Carol não o percebesse, somente a partir do processo de tornar-se negra que nossa escrevente passa a olhar para sua história (a intelectual) e perceber essas nuances sutis do racismo em seu cotidiano (*“alisar os cachos” / “me chamar de “moreninha”” / “pretensiosamente me elogiar dizendo que eu tenho “traços delicados””*).

Nossa escrevente nos diz que mesmo após seu contato com o racismo explícito, demorou alguns anos para aceitá-lo (*“leveei alguns anos ainda para conseguir aceitá-lo, porque ele dói. Muito”*), e em seguida relata que apesar desse caminho doloroso de “aceitação” do racismo, ela encontrou em seu corpo sua força, autoestima e liberdade (*“a minha força, a minha autoestima e a minha liberdade residem no meu corpo”*). Minha interpretação dessa passagem é que Carol ao se referir ao racismo, na verdade ela estava se referindo ao seu processo de tornar-se negra, ou seja, a aceitação não foi ao racismo, mas sim a quem ela é: uma mulher negra (a convicta).

O processo de tornar-se negra é inicialmente doloroso (*“porque ele dói. Muito”*), pois envolve o confronto e a desconstrução de verdades negativas e estereotipadas (a subversiva) que são imputadas pela colonialidade do que é ser negro (*“porque negro não é xingamento”*). Após essa fase inicial (*“depois de tirar muitas pedras do caminho”*), a reconstrução da identidade a partir de novos referenciais alternativos a colonialidade traz finalmente para nossa escrevente o amor-próprio e o orgulho de ser quem se é (a afrocentrada) (*“No tom da minha pele, na forma do meu cabelo e dos meus traços”*). O próximo caso nos traz também um pouco desse panorama.

Poderia ter acreditado o que me estava reservado após o término dos estudos como trabalhar para subexistir, mas acreditei que só a educação poderia salvar minha vida. Estudei mais um pouco fazendo pré-vestibular social e depois ingressei na Universidade para cursar Pedagogia, sem usar cotas por achar que eu deveria concorrer de igual para igual (eu considerava que poderia sofrer retaliações por ser cotista, já mudei minha opinião). E que meu pai sempre temia aconteceu, enxerguei as contradições da minha história. [...] A Universidade me trouxe autonomia e confiança no que eu poderia ser, entrei em tensão por começar a desfazer uma imagem construída em 20 anos e ascender em uma identidade própria. (C23-E02 – Glauce).

Glauce inicia seu caso relatando como a colonialidade opera com o propósito de minar as possibilidades de pessoas negras de ascender socialmente (a prisioneira) (*“o que me estava reservado”*), incrustando na subjetividade dos negros que estes não têm capacidade intelectual para ingressar em uma universidade (a tola) e que só servem para trabalhos braçais e/ou degradantes (*“trabalhar para subexistir”*). E assim como nos evidencia Sueli Carneiro (2005), a educação se torna uma das poucas

possibilidades de ascensão social para a população negra (“*só a educação poderia salvar minha vida*”).

Nossa escritora tenta então escapar desse destino traçado pela colonialidade, mas ainda se vê refém dela, mesmo tendo direito a cotas raciais a colonialidade a atravessa (a impostora): “*ingressei na Universidade para cursar Pedagogia, sem usar cotas por achar que eu deveria concorrer de igual para igual (eu considerava que poderia sofrer retaliações por ser cotista)*”. Ao entrar na universidade, Glauce inicia seu processo de tornar-se negra (a protagonista) (“*entrei em tensão por começar a desfazer uma imagem construída em 20 anos e ascender em uma identidade própria*”) ao entrar em contato com um conhecimento que lhe foi negado anteriormente (a intelectual) (“*A Universidade me trouxe autonomia e confiança no que eu poderia ser / já mudei minha opinião*”), reforçando o que diversos intelectuais negros nos alertam a anos quanto a escola ser um espaço ideológico de propagação da colonialidade (“*enxerguei as contradições da minha história*”).

O próximo caso traz um outro exemplo do processo de tornar-se negra, também através da educação e autoconhecimento, mas agora em um ambiente diferente da universidade: a preparação para concursos públicos.

Descobrir-se uma mulher negra nesse meio [concursos públicos] é querer, necessariamente, questionar e balançar essas estruturas. [...] Também é ser questionada sobre sua negritude, é ouvir coisas do tipo: “você não é tão negra assim” ou ainda “você se diz negra para entrar nas cotas”, tem também aqueles que dizem “as cotas raciais é coisa de vitimista porque você mesmo está aqui igual a mim, numa sala de estudos com acesso aos mesmos materiais que eu, e, portanto, pode concorrer a uma vaga em pé de igualdade”. Todas essas falas eu ouvi e cada vez mais me enchia de coragem para contribuir com outras mulheres negras que também desejam disputar uma vaga num certame público. Consciente das diferentes realidades, que eu também enxergava dentro da minha própria família, criei o projeto Afroconcurseira, voltado para colaborar sobretudo com a inserção das mulheres negras no setor público, em qualquer nível de escolaridade. O sonho que começou há quatro anos, saiu do papel em 2021! Em um momento difícil para todo mundo, em particular para a população negra e pobre, o projeto Afroconcurseira surgiu como a forma que tenho de dividir não apenas materiais e metodologias, mas partilhar vivências e conhecimentos que podem ajudar nossa população a adentrar nessas estruturas do Estado, a obterem a estabilidade proporcionada pela ocupação de um cargo público. (C24-E25 – Jacilene).

Em seu caso, Jacilene relata como seu processo de tornar-se negra (“*Descobrir-se uma mulher negra*”) ocorreu em meio ao contexto de preparação para concursos públicos (“*nesse meio é querer, necessariamente, questionar e balançar essas estruturas*”). A carreira pública, tão almejada por sua estabilidade (“*estabilidade*”).

proporcionada pela ocupação de um cargo público”), ainda é um espaço majoritariamente branco uma vez que seus certames são extremamente concorridos, especialmente carreiras de maior prestígio e maiores remunerações, exigindo dos concorrentes uma educação de qualidade, dedicação aos estudos, preparação específica para esse tipo de prova, e materiais também específicos. Assim, seu acesso apesar de democrático não é meritocrático, como muitos afirmam, pois nem todos possuem iguais condições para concorrer, e como bem sabemos, as pessoas negras e pobres (*“em particular para a população negra e pobre”*) são as mais afetadas pela baixa qualidade do ensino público, pela necessidade de conciliar trabalho e estudos, e menores investimentos em materiais didáticos e cursos preparatórios (MESQUITA; BEZERRA, 2020).

Assim, Jacilene, ciente das estruturas sociais que assolam a população negra, em especial as mulheres negras (*“Consciente das diferentes realidades” / “em particular para a população negra e pobre”*), que se encontram na base da pirâmide social, sendo o grupo mais vulnerável e assim com maiores dificuldades de acesso a uma boa preparação para certames públicos, decide criar um projeto que ajude mulheres negras nessa jornada (*“inserção das mulheres negras no setor público” / “ajudar nossa população a adentrar nessas estruturas do Estado”*). Esse processo de tornar-se negra em meio aos concursos públicos fez com que Jacilene percebesse que seu sucesso individual (a exilada) não seria suficiente para sua plena felicidade, uma vez que sua identificação como mulher negra a fez compreender que as amarras sociais que prendem todas as mulheres negras continuarão prendendo-a. Assim, como uma forma de empoderamento (BERTH, 2019) de si e de outras mulheres negras (*“a forma que tenho de dividir não apenas materiais e metodologias, mas partilhar vivências e conhecimentos”*), ela cria o um projeto (*“criei o projeto Afroconcurseira”*), uma forma de aquilombamento, para unir e ajudar outras mulheres negras (a quilombola) a quebrar essas barreiras.

Percebemos em seu caso como a colonialidade opera neste contexto de concursos públicos a fim de deslegitimar não somente sua autodefinição (a esquizofrênica *versus* a convicta) (*“ser questionada sobre sua negritude” / “você não é tão negra assim” / “você se diz negra para entrar nas cotas”*), mas sua luta (a tola *versus* a intelectual) (*“as cotas raciais é coisa de vitimista porque você mesmo está aqui igual a mim, numa*

sala de estudos com acesso aos mesmos materiais que eu, e, portanto, pode concorrer a uma vaga em pé de igualdade”).

Outro caso que traz um exemplo de projeto de aquilombamento é o da Mariana Inglez em C25 (*“co-fundamos o “Evolução para Todes”*). Ao adentrar no universo da universidade e da ciência, nossa escrevente se deparou com um ambiente majoritariamente masculino e branco (*“essas angústias” / “vieses de gênero e de classe” / “inclusão racial e de gênero”*), e diante de todas as dificuldades e adversidades que encontrou em sua trajetória acadêmica, seu processo de tornar-se negra trouxe a compreensão de que sua existência naquele espaço possuía um significado que ultrapassava o nível individual (*“tornar nossas pesquisas mais inclusivas”*):

O que posso fazer para que meninas como eu possam acreditar mais em si mesmas e que a universidade e o caminho da ciência também podem ser pra elas? Como contribuir para que minhas áreas de estudo sejam mais diversas? [...] essas angústias foram acolhidas por duas colegas do mesmo laboratório, [...], cientistas que apesar de brancas também buscavam formas de tornar nossas pesquisas mais inclusivas, em especial considerando suas experiências quanto aos vieses de gênero e de classe. Interseccionalidade é tudo e co-fundamos o “Evolução para Todes” com o objetivo de divulgar temas em arqueologia, antropologia e evolução humana atrelados às pautas de inclusão racial e de gênero. [...] Nesse artigo, aproveito o espaço do “Bloqueiras Negras” para divulgar as mulheres negras por trás do “Evolução para Todes”, além de registrar o convite para que acompanhem nosso canal no YouTube (Evolução para Todes) [...] (C25-E26 – Mariana Inglez).

O caso de Mariana Inglez nos remete ao aquilombamentos (a quilombola) como uma forma de resistência ao exílio (a exilada), resultado da colonialidade que exclui mulheres negras de espaços de produção de conhecimento (a tola). Sendo o exílio uma das estratégias da colonialidade (revelada em *“Como contribuir para que minhas áreas de estudo sejam mais diversas?”*), ele atinge não apenas nossa escrevente tornando sua experiência neste ambiente mais penoso e menos acolhedor (*“essas angústias”*), mas também mina os sonhos de outras mulheres negras em ocupar esse espaço (*“para que meninas como eu possam acreditar mais em si mesmas”*), por não se verem representadas nas pessoas que ali estão (*“a universidade e o caminho da ciência também podem ser pra elas”*), perpetuando um ciclo vicioso de exclusão e desigualdade.

Mariana Inglez aproveita outro espaço de aquilombamento de mulheres negras (*“aproveito o espaço do “Bloqueiras Negras”*) para divulgar seu projeto, mostrando como o espaço do BN é um lugar de referência para a construção de uma rede de

apoio entre mulheres negras, onde estas podem compartilhar, divulgar (“*divulgar as mulheres negras por trás do “Evolução para Todes”*”) e se apoiar (“*convite para que acompanhem nosso canal no YouTube*”) nesse processo de tornar-se negra e de construir novas subjetividades, neste caso, contribuindo na construção de subjetividades positivas para mulheres negras nas ciências.

A construção do meu amor próprio foi tardio, começou a acontecer quando comecei a ter contato com as únicas três meninas que eram iguais a mim, elas eram negras, e em um ambiente onde antes eu não enxergava meus semelhantes e não entendia o porquê eu encontrei três garotas que passavam pelos mesmos problemas que eu, que sentiam as mesmas coisas que eu que se se viam da mesma maneira que eu. Abri meus olhos e foi o momento mais importante da minha vida, a construção desse amor foi diária, foi e é um trabalho árduo de aceitação, empoderamento e consciência sobre si e sobre nossas ancestralidades, foi e está sendo fantástico, estou aprendendo muito cresço a cada dia. (C26-E08 – Raphaela).

No caso de Raphaela percebemos como a escritora relaciona a construção de seu amor-próprio (a protagonista) com o seu processo de tornar-se negra, ela aponta que ele começou tardiamente (“*A construção do meu amor próprio foi tardio*”) quando se reconheceu em outras meninas negras (“*as únicas três meninas que eram iguais a mim, elas eram negras*” / “*três garotas que passavam pelos mesmos problemas que eu, que sentiam as mesmas coisas que eu que se se viam da mesma maneira que eu*”) criando um sentimento de pertença a um grupo. Esse caso mostra como a colonialidade atua de forma a cultivar nas mulheres negras o auto ódio, uma vez que ela é apresentada como o oposto (a antagonista) (“*um ambiente onde antes eu não enxergava meus semelhantes e não entendia o porquê*”) de tudo que é almejado (ideal do ego) para ser considerado belo e padrão (superego), fora do lugar, não pertencente aquele ambiente, ela é a outra da outra (KILOMBA, 2019). Assim, quando Raphaela reconhece sua negritude e vê que não está só (a quilombola), começa seu processo de aceitação (a convicta) (“*foi e é um trabalho árduo de aceitação*”), “*empoderamento e consciência sobre si*” (a intelectual) “*e sobre nossas ancestralidades*” (a afrocentrada).

A escritora nos evidencia ainda como tornar-se negra é um processo contínuo e inacabado ao utilizar verbos no passado (“*a construção desse amor foi diária*” / “*foi e está sendo fantástico*”) e no gerúndio para expressar a continuidade da ação, demonstrando que teve início e continua acontecendo (“*foi e está sendo fantástico*” / “*estou aprendendo muito*”) e o uso da locução adverbial que sinaliza uma atividade cotidiana (“*cresço a cada dia*”).

Recentemente, fizemos uma visita ao espaço de brincar no centro, que foi inaugurado há poucas semanas, e tivemos uma surpresa extremamente agradável ao perceber neste espaço muitos Bonecos e Bonecas Negros de pano. Tecidos africanos ao lado dos tules. Bonecos com slings para as crianças fazerem as amarrações junto ao corpo. Bonecos de crochê. E muita música e cantigas tradicionais. Em África, as relações entre o corpo, o movimento, a música e o lúdico são sempre interligadas e poder exercer isso, aqui em diáspora, no centro de São Paulo, de graça, com nossas crianças é também uma forma de construção e reconhecimento da nossa identidade. O encantamento maior foi pelos bonecos de pano, com bonecas muçulmanas, indígenas, deficientes visuais... e com bonecos negros, de até 1 metro, vestidos com roupas de tecidos africanos e onde cada lado do rosto tem uma expressão diferente. (C27-E06 – Mayara).

O caso de Mayara revela a importância do resgate as tradições africanas (*Bonecos e Bonecas Negros de pano* / *Tecidos africanos* / *Bonecos com slings* / *Bonecos de crochê* / *música e cantigas tradicionais*) na construção de subjetividades alternativas a colonialidade (a afrocentrada) (*uma forma de construção e reconhecimento da nossa identidade*). Reforçando como formas afrocentrada de ser e viver no mundo possuem uma cosmopercepção que vai além da visão ocidentocêntrica de relações (ASANTE, 2009; OYEWÙMÍ, 2021), limitada a visão, indo então na exploração de outros sentidos da percepção humana (*as relações entre o corpo, o movimento, a música e o lúdico são sempre interligadas*).

Em realidade ainda são poucos espaços como esses (*espaços de brincar*) onde crianças negras tem contato com sua ancestralidade africana e que podem exercer uma cosmovisão afrocentrada de sua infância. A colonialidade atua minando crianças negras do contato com sua negritude (ao menos de forma positiva), é perceptível que esse contato não é recorrente para nossa escrevente (*tivemos uma surpresa* / *O encantamento maior*), ou seja, em seu dia a dia ou em suas formas tradicionais de contato com *espaços de brincar* (na escola ou em sua própria casa).

Mayara relata ainda com encanto, demonstrando não estar habituada a se deparar com esse tipo de brinquedos, o contato com *bonecas muçulmanas, indígenas, deficientes visuais... e com bonecos negros* e *cada lado do rosto tem uma expressão diferente*, corroborando com o compromisso de não essencialização da cosmopercepção africana (ASANTE, 2009). Em uma cosmovisão ocidentocêntrica, o que estamos acostumados a nos deparar nos brinquedos de massa é uma universalização do ideal da branquitude, o exemplo clássico são as bonecas, que instigam desde cedo meninas negras a odiarem seus traços, pois seu referencial é aquela boneca branca, loira, com traços finos, roupas e adereços femininos, e um sorriso sempre no rosto. Assim, é de extrema importância para a formação da

subjetividade de crianças negras (e todas as outras) uma variedade de corpos, cores e expressões humanas, não apenas para que estas possam se identificar e aprender a amar suas características, mas também a compreender e respeitar as diferenças. Ainda sobre essa construção da subjetividade na infância, o próximo caso serve de complemento para este raciocínio:

Toda vez que me deparo com essas situações [de racismo], eu problematizo. Raramente faço isso na internet, no bar, no lab da universidade, adultos que cismam não ser racistas me cansam. Mas quando são as crianças...lá vou eu falar. Acho essencial fomentar estas discussões entre crianças e adolescentes, que ainda estão formando seu caráter. Falo da beleza dos cabelos crespos (isso é essencial para a construção da auto estima das meninas), da importância em reconhecer nossas falas racistas do cotidiano, da importância em dizer: eu sou negro! (C28-E15 – Lucia).

Em seu caso, Lucia relata como seu processo de tornar-se negra inseriu-a nos debates sobre raça e racismo (a intelectual) (“*Toda vez que me deparo com essas situações [de racismo], eu problematizo*”), e o quanto ela reconhece que seu processo ocorreu tardiamente por falta dessas conversas em sua infância e adolescência. Assim, como dito no caso C19, por mais que existam estímulos externos para iniciar o processo de tornar-se negra, são necessários que estímulos internos ocorram, por isso, em fase adulta esse processo se torna mais doloroso e os indivíduos tendem a fugir e/ou negá-lo, pois enquanto adultos já tiveram contato com diversas experiências e colocar em xeque as suas verdades incomoda (“*adultos que cismam não ser racistas me cansam*”). Então, quanto antes esse processo se inicia, menos envolto pela colonialidade esse indivíduo estará. Por isso Lucia sente como uma missão “*fomentar estas discussões entre crianças e adolescentes, que ainda estão formando seu caráter*”, pois esse era o estímulo que ela gostaria de ter recebido em sua formação, tornar-se consciente de sua negritude e aprender a amá-la antes de aprender a odiá-la (a subversiva) (“*Falo da beleza dos cabelos crespos (isso é essencial para a construção da auto estima das meninas)*”) e ter que passar pelo processo doloroso da desconstrução (“*da importância em reconhecer nossas falas racistas do cotidiano*”) e reconstrução de sua identidade (a convicta) (“*da importância em dizer: eu sou negro!*”).

Esse processo de compreensão passa por escuta, estudo e leitura. Escuta no sentido de conversar e ouvir nossos mais velhos, nossa ancestralidade. [...] aquelas que como meu avô diz “foram formadas pela escola da vida”, que precisaram criar estratégias próprias de sobrevivência e acesso [...]. A importância [...] de contextualizarmos e situarmos todo o percurso já percorrido por pessoas negras organizadas, pelos movimentos negros do nosso país. [...] É de se citar ainda o movimento das comunidades, bairros, favelas e barracões de escolas de samba que diariamente estão na linha de

frente assegurando o direito a vida, valorização da nossa cultura, infância das nossas crianças e questões básicas de sobrevivência de toda a comunidade. Compreendendo todo esse movimento empreendido pelos nossos, enxergaremos um horizonte de luta e acolhimento. (C29-E21 – Vanessa).

O caso de Vanessa nos traz reflexões importantes para pensar um processo de tornar-se negra a partir de alguns princípios fundamentais da cosmopercepção africana (KARENGA, 2003): primeiro é o respeito e veneração dos ancestrais (a intelectual) (“*conversar e ouvir nossos mais velhos, nossa ancestralidade*” / “*aquelas que como meu avô diz “foram formadas pela escola da vida”*”); segundo o respeito a tradição (a afrocentrada) (“*estratégias próprias de sobrevivência e acesso*” / “*contextualizarmos e situarmos todo o percurso já percorrido*”); terceiro a centralidade da comunidade (a quilombola) (“*pessoas negras organizadas*” / “*movimentos negros*” / “*movimento das comunidades, bairros, favelas e barracões de escolas de samba*” / “*toda a comunidade*”); e quarto a natureza social da identidade individual, Vanessa nomeia seu processo de tornar-se negra como “*processo de compreensão*” em que ela enfatiza a construção de si a partir do pertencimento ao grupo social racializado (“*movimento empreendido pelos nossos*”), é esse sentimento de pertencimento e não-solidão que a direciona em seu processo (“*um horizonte de luta e acolhimento*”).

O próximo caso nos remete a como o quilombamento fortalece mulheres negras a lutar para ocupar espaços que lhes foram historicamente negados: “Mesmo só, sinto que minha existência e permanência nesses lugares é, de alguma forma, uma resistência, eu, mulher, negra, periférica e pobre, ocupando um lugar onde eu sou “única””. (C30-E05 – Karoline). Esse sentimento de não-solidão por se reconhecer pertencente a um grupo social (a quilombola) fornece a força necessária (a subversiva) (“*uma resistência*”) para Karoline se afirmar (a convicta) (“*mulher, negra, periférica e pobre*”) e enfrentar os obstáculos (a intelectual) (“*ocupando um lugar onde eu sou única*”), mesmo quando se encontra em um espaço onde esse quilombamento não a cerca (“*Mesmo só*”).

Para o militante negro, em especial, as redes sociais funcionam como lacunas para uma série de debates. [...] O que muita gente precisa entender, urgentemente, é que por trás de qualquer militante – das inúmeras causas – existe um ser humano comum, com contas a pagar, com uma família, com paixões. Pessoas que buscam por horas de lazer, diversão, que gostam de sair no fim de semana para passear, ver um filme no cinema e dançar. Pessoas que sofrem, que amam, que também querem jogar conversa fora e falar de outros assuntos que fujam do racismo diário, do preconceito e do feminismo negro. Militância não é sinônimo de plantonista! [...] Não tem tréguas e nem respiro. [...] Não! Você não pode dar um tempo, muito menos optar pelo silêncio. Mas acredite, para quem já pensa em todas essas lutas

24 horas, resguardar-se também é um ato revolucionário. (C31-E14 – Caroline).

O caso de Caroline traz um exemplo de como a colonialidade reorganiza suas estratégias a fim de assujeitar novamente o sujeito negro dentro das suas próprias expectativas: as estratégias de negação não surtem mais efeito (a convicta), e o sujeito negro está agora subvertendo a ordem colonial que o aprisiona em estereótipos raciais (a subversiva), então nova estratégia é reduzi-la um novo estereótipo (“*o militante negro*” / “*plantonista*”), novamente negando sua humanidade (“*existe um ser humano comum*”) e aprisionando-a novamente (“*Não tem trégua e nem respiro*”). A experiência de Caroline de tornar-se negra na militância é bombardeada o tempo todo pela tentativa da colonialidade de minar sua liberdade (“*Não! Você não pode dar um tempo, muito menos optar pelo silêncio*”).

Nos casos anteriores foram apresentadas evidências de como as mulheres negras precisam se afirmar a todo instante (a convicta), negando a esquizofrenia racial imposta pela democracia racial, não obtendo sucesso, a colonialidade busca outras formas de desumanização, e agora as mulheres negras precisam de novas táticas de resistência. Essa resistência passa então por sua afirmação não somente como negra (a convicta), mas como sujeita (a intelectual) que reivindica sua humanidade (“*um ser humano comum, com contas a pagar, com uma família, com paixões*” / “*Pessoas que buscam por horas de lazer, diversão, que gostam de sair no fim de semana para passear, ver um filme no cinema e dançar*” / “*Pessoas que sofrem, que amam, que também querem jogar conversa fora e falar de outros assuntos que fujam do racismo diário, do preconceito e do feminismo negro*” / “*resguardar-se também é um ato revolucionário*”).

Sei e já vivi o momento agonizante, desolador e revoltante do “despertar” da consciência racial. E se ver sozinho. Como se tivesse com um fardo nas costas. Procurar os seus e se organizar canalizando todas essas dores e revoltas é muito mais efetivo para o coletivo do que atuar sozinho. Até porque não precisamos mais de mártires negros morrendo. Precisamos acima de tudo estar vivos. (C32-E21 – Vanessa).

Em seu caso, Vanessa relata as dores (“*momento agonizantes, desolador e revoltante*”) de iniciar o processo de tornar-se negra (a convicta) (“*despertar da consciência racial*”) e o quanto foi importante se aquilombar para canalizar suas “dores e revoltas” para a ação coletiva (a quilombola) (“*Procurar os seus e se organizar*”), e que é esse aquilombamento que terá força para mudar a realidade, pois sozinhos (“*se ver sozinho*”) não temos força suficiente para alterar as relações de poder que estão

postas pela colonialidade (a prisioneira) (“um fardo nas costas”). Assim, ela enfatiza que resistir e existir enquanto um corpo negro em uma sociedade racista e violenta perpassa pela mesma luta de nossos ancestrais pela sobrevivência (“*não precisamos mais de mártires negros morrendo*”), ou seja, nossa (re)existência é um ato revolucionário por si só (a protagonista) (“*Precisamos acima de tudo estar vivos*”).

Mulheres negras não pensam na própria trajetória, me dei conta disso depois de ouvir a apresentação feita sobre mim, pela mediadora de uma roda de conversa que participei. [...] Nós fazemos muitas coisas e no caos do cotidiano, não nos damos conta do quanto isso é importante. Colocamos tudo que diz respeito ao nosso dia a dia, na conta “do que é preciso fazer” para que possamos garantir a nossa sobrevivência e a sobrevivência dos nossos. Um dos primeiros aprendizados nessa pandemia é que eu sou feita de histórias. Nós mulheres negras temos trajetória. Somos mais do que um currículo a ser apresentado. Temos um trajeto construído desde que aportamos de África aqui. Ter consciência desse caminho faz toda diferença na vida das mulheres negras, essa tomada de consciência é que nos fortalece. (C33-E24 – Maria Teresa).

O caso de Maria Teresa nos leva a refletir sobre a noção de trabalho (a protagonista) (“*Nós fazemos muitas coisas e no caos do cotidiano, não nos damos conta do quanto isso é importante*”). Somos levados a atrelar trabalho somente aquilo que é reconhecido pela colonialidade, assim, não nos damos conta de todos os outros tipos de trabalho que exercemos na nossa vida (“a intelectual”) (“*Colocamos tudo que diz respeito ao nosso dia a dia, na conta “do que é preciso fazer”*”). Essa visão capitalista do trabalho pensada pela ética protestante cria hierarquias e exclusões. A desumanização dos povos não-brancos levou-os a trabalhos insalubres e degradantes (a prisioneira), os trabalhos que os brancos precisavam, mas se achavam superiores demais para exercê-los, criando um binarismo entre o trabalho intelectual *versus* trabalho braçal (a tola). Assim, na modernidade esses trabalhos ganharam um status de não-trabalho, não sendo reconhecidos e/ou inferiorizados. Também se criaram categorias para diferenciar trabalho produtivo *versus* trabalho reprodutivo, perpetuando uma lógica moderno/colonial binária. E como toda classificação, essa tentativa de separar e nomear, cria exclusões e hierarquias. No imaginário social, o trabalho produtivo ainda é atrelado à masculinidade branca, enquanto o trabalho reprodutivo ainda é atrelado às mulheres, especialmente as mulheres negras. A quem interessa essa classificação?

Maria Teresa, assim como muitas mulheres negras, passam a refletir sobre sua trajetória e todo trabalho realizado para a sua construção enquanto sujeita (“*eu sou feita de histórias*” / “*Temos um trajeto construído desde que aportamos de África aqui*”)

quando veem seus esforços reduzidos pela colonialidade como um trabalho sem valor, sem importância, secundário (“*Somos mais do que um currículo*”). Todavia, sem esse trabalho destinado a outras áreas da vida, o trabalho que recebe status de verdadeiro trabalho não seria possível (“*para que possamos garantir a nossa sobrevivência e a sobrevivência dos nossos*”).

Tornar-se negra demanda trabalho, e ter consciência desse trabalho faz com que valorizemos nossas experiências e nossa trajetória, não permitindo que a colonialidade reduza nossos esforços a um não-trabalho (“*Ter consciência desse caminho faz toda diferença na vida das mulheres negras, essa tomada de consciência é que nos fortalece*”). Como vimos até aqui, tornar-se negra envolve um trabalho de enfrentamento e desconstrução da colonialidade, um trabalho de cura das feridas e traumas coloniais, um trabalho de autoconhecimento, de busca por conhecimento crítico, de resgate de sua ancestralidade e de reconstrução de suas identidades. Para finalizar, o último caso nos remete a forma como o trabalho de tornar-se negra pode servir para curar as feridas e traumas coloniais.

Somos um povo ferido, “feridos até o coração” como bem diz bell. Essas feridas históricas ficam memorizadas no nosso corpo. São traumas. São travas. São violências. Por isso, amar é sim um ato revolucionário para nosso povo, o povo negro. Combatemos também a opressão com amor, com desejo, com tesão, com gozo, com poemas, com música, com arte! (C34-E13 – Lorena).

O caso de Lorena remete à linguagem do trauma (FANON, 2020) (“*Somos um povo ferido*” / “*“feridos até o coração” como bem diz bell*” / “*feridas históricas*” / “*memorizadas no nosso corpo*” / “*traumas*” / “*travas*” / “*violências*”), o que Grada Kilomba (2019) conceituou como “trauma colonial”, que considera o colonialismo não um simples fato do passado, mas uma memória viva em nossa psique. Apesar de toda a violência e sofrimento que o “trauma colonial” desperta em nosso processo de tornar-se negra, essa ferida pode ser cicatrizada, enquanto a colonialidade é violenta, a decolonialidade é amor (“*Combatemos também a opressão com amor, com desejo, com tesão, com gozo, com poemas, com música, com arte!*”).

A colonialidade nos faz crer que tudo relacionado ao nosso ser e nosso saber é ruim, é sujo, é incivilizado, é atrasado, é feio: “o *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo. [...] Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental daquilo que o *sujeito branco* não quer parecer” (KILOMBA, 2019, p. 37-38). Assim, como a autora aponta, a

colonialidade sobre o negro e a negra nada mais é que a fantasia do branco. E é essa fantasia que precisa ser desmistificada pela decolonialidade. Mas uma forma afrocentrada de perceber o mundo não pode lutar contra a colonialidade com as mesmas armas (a violência), pois essa é uma visão ocidentocêntrica limitada de opressão. Assim, a melhor resposta a colonialidade que nos faz odiar a nós mesmos é o amor (“amar é sim um ato revolucionário para nosso povo, o povo negro”), resgatando um sentido africano de amar e viver em comunhão com a natureza, os outros seres e a espiritualidade (KARENGA, 2003), só o amor poderá quebrar esse ciclo vicioso da violência e do trauma colonial.

5.2 SÁ PROSA TODA PRECISA CHEGÁ NUM LUGÁ, NÉ?

[...] Eu sei, cansa
 Quem morre ao fim do mês
 Nossa grana ou nossa esperança
 Delírio é equilíbrio entre o nosso martírio e a nossa fé
 Foi foda contar migalha nos escombros
 Lona preta esticadas, enxada no ombro
 E nada vim, nada enfim, recria sozinho
 Uma alma cheia de mágoa e as panela vazia, irmão
 Sonho imundo, só água na geladeira
 E eu querendo salvar o mundo
 [...] E eu sou o terror dos clone
 Que esses boy conhece Marx, nós conhece a fome
 Então serra os punho, sorria
 E jamais volte pra sua quebrada de mão e mente vazias
 Quem costuma vir de onde eu sou
 Às vezes não tem motivos pra seguir
 Então levanta e anda, vai
 Levanta e andar, vai, levanta e anda
 Mas eu sei que vai, que o sonho te traz
 Coisas que te faz prosseguir
 [...] Somos maior, nos basta só sonhar, seguir

(Levanta e Anda – Emicida part. Rael)

Neste tópico apresento a discussão das análises que foram realizadas no tópico anterior. Para fins didáticos, optei por dividir a discussão em dois momentos. No primeiro momento busquei responder aos objetivos específicos dessa dissertação, lembrando-os: 1) assimilar como a colonialidade (re)produz subjetividades

permeadas pelo mito negro e internalizadas por mulheres negras brasileiras; 2) desvelar as interseccionalidades, de gênero e de raça, na (re/des)construção das subjetividades e identidades dessas mulheres, antes e após iniciado o processo de tornar-se negra; e 3) Compreender a decolonialidade no processo de (re/des)construção de subjetividades colonizadas quando, em determinado momento da vida, essas mulheres passam a afirmar uma identidade negra. E no segundo momento busquei responder ao objetivo principal dessa dissertação: analisar como o processo de tornar-se negra possibilita caminhos alternativos para pensar a natureza do trabalho a partir de uma cosmopercepção africana.

5.2.1 Vamu começa nas minúcia pá genti num si perdê

Quem não sabe de onde veio, não sabe pra onde vai
 Sou preta, favelada, abusada e sou linda demais
 Desde pequena eu aprendi o que cai do céu é chuva
 Se quiser ganhar, meu bem, tem que ter luta
 Natural do Rio de Janeiro
 Onde preto favelado é destaque só no mês de fevereiro
 Ou na página policial
 “Prende neguinho, a gente arruma um culpado e sai na
 capa do jornal”
 Tá achando que esse papo é só resenha
 Pergunta a Vinicius Romão ou Rennan da Penha
 Eu tive que rebolar pra não cair no esquema
 E rebolando eu aprendi a bagunçar o sistema
 A pretinha sem vergonha, funkeira, maluca
 É vizinha do playboy lá na Barra da Tijuca
 Ganho o que eu ganho porque eu sou de verdade
 Balanço a raba e você pensa sacanagem
 Não preciso de homem pra porra nenhuma
 Ninguém manda na minha vida
 Ninguém manda na minha bunda
 [...] Por que que a fome é negra,
 Se negra é a beleza?
 Se todo mundo canta e tá feliz
 É que a coisa tá preta

(A coisa tá preta – MC Rebecca part. Elza Soares)

A partir dos dados analisados, podemos depreender que a colonialidade se utiliza de estratégias para a produção e reprodução de subjetividades, algumas dessas estratégias foram exploradas nas análises:

1. A esquizofrênica: a negação da raça e do racismo ancorados no mito da democracia racial, causando em mulheres negras uma subjetividade que as remete a uma esquizofrenia racial, dificultando sua autoidentificação enquanto mulher negra e a denúncia ao racismo, especialmente o racismo velado;
2. A antagonista: a construção da mulher negra como a outra da outra, aqui a mulher negra é impedida de criar suas próprias referências para atender a representação mental que o branco não deseja para si, então por meio do contraste, da afirmação das diferenças de forma binária e hierárquica, o branco assume o poder de definir-se como a identidade padrão, enquanto o negro é o outro, e a mulher branca a outra, impondo que a mulher negra seja a outra da outra, interseccionando raça e gênero;

3. A prisioneira: os estereótipos raciais e a representação negativa das pessoas negras em geral, e da mulher negra especificamente, se traduzem em um aprisionamento destas mulheres a subjetividades subalternizadas e marginalizadas, assim, a colonialidade insiste a todo instante em categorizar mulheres negras em características e comportamentos específicos que nem sempre correspondem a realidade individual da sujeita, ou seja, o grande problema é a redução de todo um grupo social a um única forma de ser, estar e agir no mundo;
4. A exilada: as subjetividades que englobam essa tipificação funcionam como consequência as construções anteriores, alguns exemplos foram ilustrados nos casos, como a solidão da mulher negra, o sentimento de não pertença, a síndrome de impostora, a timidez ou a agressividade. A falta de compreensão de si mesma afasta as mulheres negras do convívio harmônico com outros grupos sociais;
5. A impostora: remete as sucessivas e frustradas tentativas de uma construção identitária em torno do falso e inútil ideal de ser branco, assim, a mulher negra busca se afastar de sua negritude em busca do ideal do ego branco por meio do embranquecimento, das relações com pessoas brancas, com a vivência no mundo branco, mas esse ideal nunca poderá ser alcançado, então o sentimento de impostora se dá por não poder ser quem se é (pelo medo da rejeição – a exilada) e nem quem se quer ser (ideal do ego branco);
6. A tola: o epistemicídio coloca a mulher negra como incapaz de produzir seus próprios saberes e subjetividades, rejeitando qualquer tentativa dessa mulher se reconhecer como produtora de conhecimento válido, sempre necessitando da tutela do branco para direcionar seu modo de ser, pensar, agir e existir no mundo.

Tendo como pano de fundo as estratégias da colonialidade, os dados nos revelaram algumas estratégias de resistência empreendidos por mulheres negras, essas estratégias que buscaram alternativas a colonialidade chamei de resistências da decolonialidade, e os casos nos exemplificaram algumas dessas resistências, que as relacionei em disputa com as estratégias da colonialidade a fim de desestabilizar as relações de poder que determinam os discursos hegemônicos na sociedade:

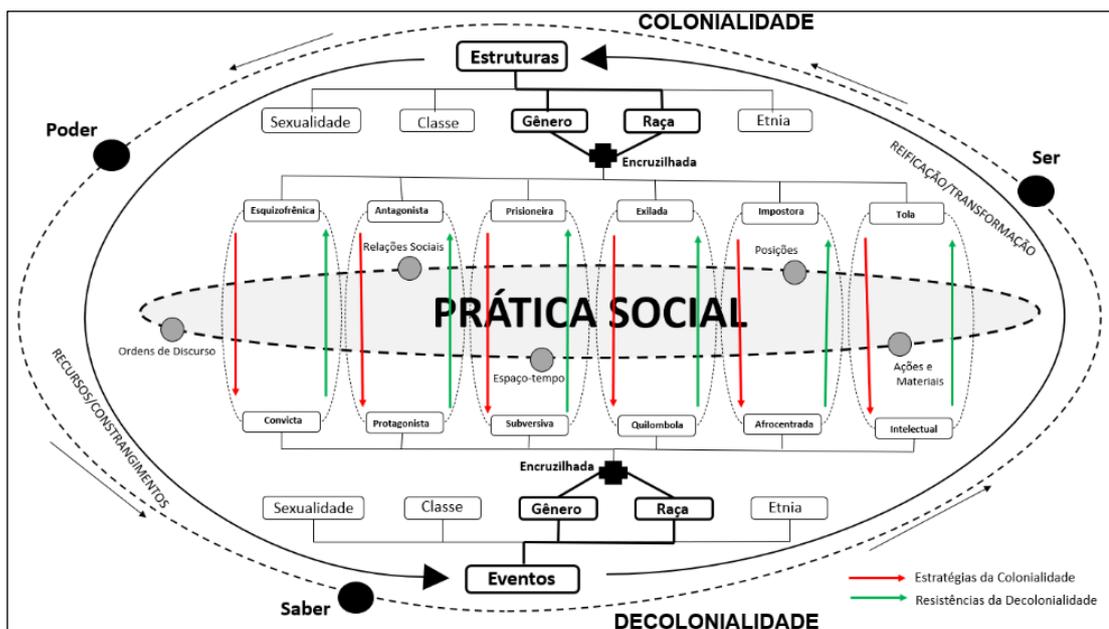
1. A convicta: essa estratégia de resistência remete a construção de uma subjetividade determinada e convencida da sua autodefinição, quando uma mulher negra atinge esse nível (o poder da autodefinição) no processo de tornar-se negra as insistentes tentativas da colonialidade de negar a raça e o racismo já não lhe atingem mais;
2. A protagonista: construir uma subjetividade convicta de sua autodefinição é imprescindível para que a mulher negra se retire do lugar de antagonista para se tornar protagonista. Aqui ela não é mais a outra da outra, sua identidade como mulher negra é o self, sua referência não depende mais do binarismo imposto pela colonialidade, pois ela descobriu que existem outras possibilidades de ser e existir, tornando-se protagonista de sua história;
3. A subversiva: ao não aceitar mais ser colocada como a outra da outra, a mulher negra, por meio do autoconhecimento e pela busca de novas cosmopercepções de mundo, passa a não mais introjetar estereótipos e representações negativas que os brancos criaram para ela, subvertendo as lógicas brancas do que uma mulher negra é ou deveria ser, que giram interseccionalmente em torno de noções sexistas e racistas.
4. A quilombola: todo processo de tornar-se negra, de tomada de consciência racial e de desconstrução da colonialidade em um primeiro momento leva a mulher negra para um lugar de solidão, uma vez que cada mulher tem seu “despertar” em momentos e de formas diferentes, dando a sensação de que somente ela está passando por essa transformação e ninguém mais será capaz de entendê-la. Todavia, logo é possível reconhecer que tantas outras mulheres negras passam também por esse processo, mesmo que em estágios diferentes, e compartilhar suas experiências com outras mulheres negras torna essa jornada mais acolhedora e afasta o sentimento de solidão. Aqui o sentido de aquilombamento é criado para a união de mulheres negras, por estas compartilharem das mesmas experiências interseccionadas por gênero e raça.
5. A afrocentrada: ao se iniciar o processo de tornar-se negra, essas mulheres precisam buscar alternativas a colonialidade, e é nessa hora que a cosmopercepção africana se apresenta como alternativa, uma alternativa que não sufoca e nem reduz as possibilidades de existência, que traz ensinamentos ancestrais, que resgata o passado e ajuda a compreender o presente e luta pelo futuro, de forma que essa luta não seja individual, mas de toda a

comunidade de seu grupo, atendendo aos princípios africanos. Essa cosmopercepção é um reencontro com nossas raízes, nossas tradições, ancestralidade e espiritualidade.

6. A intelectual: como nos ensina Patrícia Hill Collins (2019), nem toda mulher negra é acadêmica e/ou feminista negra, mas toda mulher negra é uma intelectual negra, e construir uma subjetividade em volta de intelectualidade negra significa reconhecer toda e qualquer forma de produção de saberes e subjetividades, mesmo que estas não tenham sido tecidas dentro dos muros do academicismo. Aqui a mulher negra se torna sujeita de conhecimento, autodefinida, protagonista e narradora de sua própria história.

Dessa forma, o que podemos apreender dessa análise textual do discurso, é que o giro decolonial ocorre de forma dinâmica, de modo que existe uma disputa constante de forças atuando nas relações de poder-saber-ser, se retroalimentando de novas estratégias e novas resistências. E quando tratamos especificamente da (re/des)construção de identidades de mulheres negras, partindo de uma encruzilhada entre gênero e raça, o embate dessas estratégias e resistências ocorrem no âmbito das práticas sociais, lembrando que discurso é prática social. O giro decolonial do tornar-se negra realizado nas análises pode ser observado na Figura 18:

Figura 18: Giro Decolonial do Tornar-se Negra.



Fonte: elaborada pela autora a partir da proposta de Resende (2018).

5.2.2 Agora vamu vê si deu pá intendê tudu

Sou negro, e peço: me trate direito
 Eu exijo mais respeito, pois também sou cidadão
 Vá prestando atenção
 Não nego, sou carente de riquezas
 Mas tu podes ter certeza, não aturo humilhação
 A minha dignidade dinheiro não compra
 Tudo que tenho na vida fiz por merecer
 Eu não compreendo o motivo da sua revolta
 Se eu sempre fui à luta pra poder sobreviver
 Com garra provei para o mundo que posso vencer
 E o seu preconceito e recalque só me faz crescer
 Cansei de ser discriminado só por ser da cor
 E agora vou cobrar com juro o meu justo valor

(Negro de Verdade – Bezerra da Silva)

Os dados apresentados possibilitam compreender que tornar-se uma mulher negra vai muito além da mera percepção de que se é uma mulher negra, uma vez que implica a produção ativa de subjetividades que são transformadas em maneiras de ser, estar, agir, viver, conhecer e interpretar o mundo e a si próprio. Essas subjetividades estão interseccionadas por noções de gênero e raça, assim como por outras identidades que não puderam ser exploradas nesse estudo. Evidenciamos, também, que tornar-se negra demanda trabalho. Esse trabalho envolve, pelo menos, três momentos: o despertar, a desconstrução e a reconstrução.

O despertar envolve o momento em que a mulher negra pela primeira vez se entende como negra, como raça é uma construção social esse estímulo é externo e se dá por meio das relações sociais. Esse despertar, por uma série de fatores, como por exemplo o meio social em que se vive e o fenótipo da mulher, pode ocorrer em qualquer momento da vida de uma mulher negra, algumas relatam que esse despertar ocorreu ainda na infância/adolescência, outras que esse despertar veio tardiamente (na visão delas) na fase adulta, a maioria após os 20 anos de idade. É a partir daqui que as mulheres negras passam a refletir sobre si mesmas e sobre sua trajetória, e como nossa escritora Glaucê diz “enxerguei as contradições da minha história”. A partir do despertar, a mulher negra pode seguir dois caminhos: dar continuidade nesse processo de tornar-se negra ou continuar a perseguir o ideal de ego branco.

O segundo momento é a desconstrução, nessa fase a mulher negra precisa criar estímulos internos. Ao iniciar as reflexões sobre si e sua trajetória, a mulher negra irá

se deparar com a colonialidade, e neste momento que surgem as dúvidas, os medos, as angústias, as inseguranças, e com isso os traumas são expostos. Tencionar verdades que foram muito bem manipuladas e infiltradas na psique causa sofrimento, e por isso as mulheres relatam que tornar-se negra é um processo difícil, doloroso e solitário, em realidade é essa fase do processo que é dolorosa, pois subjetividades que se pensava próprias e autênticas se percebe que eram apenas mais uma armadilha da colonialidade. É preciso desconstruir essas verdades coloniais, desconstruir o mito da democracia racial, desconstruir o mito negro, desconstruir a história contada pelo colonizador, desconstruir os saberes e ciências impostas como universais.

O terceiro momento é a reconstrução. Ao perceber as armadilhas da colonialidade, e iniciar a desconstrução das verdades coloniais, as mulheres negras começam a buscar alternativas para construir novas subjetividades que não as violentem mais, e assim, iniciam a fase de busca por novas referências. É nessa fase que elas vão em busca de suas raízes, de sua ancestralidade, da história de seu povo contada por eles mesmos, do conhecimento e saberes do seu povo, da cultura e das tradições. A cosmopercepção africana se apresenta como um caminho possível para a construção dessas novas subjetividades, importante salientar que ela não é a única opção e nem é uma obrigatoriedade. Nessa fase, então, a mulher negra se vê pertencente a um grupo social, e passa a se reconhecer e se conectar com seus semelhantes. Esse aquilombamento é de suma importância, pois ele irá retroalimentar as referências afrocentradas, para que a sujeita quando se deparar com novas estratégias da colonialidade ter onde e com quem se apoiar. Esse então é o momento que nossas escrevintes vão chamar de libertador e acolhedor.

Diante disso, podemos visualizar alguns trabalhos envoltos por relações de poder-saber-ser no processo de tornar-se negra: o trabalho escolar (exemplos: C01-E02; C12-E18; C24-E25), o trabalho universitário (exemplos: C06-E01; C15-E12; C19-E23; C25-E26), o trabalho profissional (exemplos: C02-E15; C18-E22; C23-E02), o trabalho do lazer e do ócio (exemplos: C07-E18; C27-E06; C31-E14), o trabalho artístico (exemplos: C27-E06; C34-E13), o trabalho das tradições e dos costumes (exemplos: C10-E19; C27-E06; C29-E21), o trabalho do autoconhecimento (exemplos: C04-E10; C08-E16; C30-E05; C34-E13), o trabalho do autocuidado (exemplos: C05-E02; C09-E17; C20-E11; C28-E15; C31-E14), o trabalho religioso e/ou espiritual (exemplos:

C10-E19; C18-E22; C20-E11; C26-E08), o trabalho das relações interpessoais – familiares, amorosas, amigáveis, profissionais etc. – (exemplos: C03-E10; C12-E18; C22-E03; C33-E24), o trabalho em movimentos sociais (exemplos: C24-E25; C32-E21), o trabalho político (exemplos: C30-E05; C32-E21), o trabalho do lar (exemplo: C33-E24).

É importante salientar que essa lista de tipos de trabalho não é exaustiva, e os exemplos também não. Este estudo não teve o propósito de se aprofundar conceitualmente, ontológica e epistemologicamente sobre a natureza do trabalho afrocentrado e nem na descrição detalhada de cada um desses tipos de trabalho, uma vez que se trata de um trabalho de dissertação, com toda as limitações que esse tipo de estudo possui. Todavia, foi possível demonstrar que existem caminhos alternativos para pensar uma nova concepção do trabalho a partir da análise do processo de tornar-se negra, que envolve uma gama complexa de trabalhos que não são comumente considerados como trabalho pelas ciências sociais, em especial pelos EO.

6 CÁ CHEGAMUS, PODEMU INCERRÁ SÁ PROSA CUM CHAVI DI OURU

[...] Então, será tudo em vão? Banal? Sem razão?
 Seria, sim, seria se não fosse o amor
 O amor cuida com carinho, respira o outro, cria o elo
 No vínculo de todas as cores, dizem que o amor é amarelo
 É certo na incerteza
 Socorro no meio da correnteza
 Tão simples como um grão de areia
 Confunde os poderosos a cada momento
 Amor é decisão, atitude
 Muito mais que sentimento
 É alento, fogueira, amanhecer
 O amor perdoa o imperdoável
 Resgata dignidade do ser
 É espiritual
 Tão carnal quanto angelical
 Não tá num dogma, ou preso numa religião
 É tão antigo quanto a eternidade
 Amor é espiritualidade
 Latente, potente, preto, poesia
 Um ombro na noite quieta
 Um colo para começar o dia
 [...] enquanto houver amor
 Eu mudarei o curso da vida
 Farei um altar para comunhão
 Nele eu serei um com o mundo
 Até ver o ubuntu da emancipação
 Porque eu descobri o segredo que me faz humano
 Já não está mais perdido o elo
 O amor é o segredo de tudo
 E eu pinto tudo em amarelo

(Principia – Emicida part. Fabiana Cozza, Pastor Henrique Vieira e Pastoras do Rosário)

Essa dissertação consistiu em um estudo que teve por objetivo analisar como o processo de tornar-se negra possibilita caminhos alternativos para pensar a natureza do trabalho a partir de uma cosmopercepção africana. Para alcançar este objetivo recorri ao aparato ontológico-epistemológico da cosmopercepção africana e aos aparatos teóricos-metodológicos da decolonialidade e da interseccionalidade (com foco nas construções subjetivas de gênero e de raça). Assim, os objetivos específicos perpassaram pela análise e compreensão das estratégias da colonialidade e as resistências da decolonialidade na (re)produção de subjetividades de mulheres negras.

Recorri a métodos afrocentrados de pesquisa: para a produção e análise dos dados, utilizando escritivências e a Análise Decolonial Crítica do Discurso (ADCD), respectivamente. Escolhi como campo de pesquisa o site do Blogueiras Negras (BN),

uma comunidade criada por mulheres negras para mulheres negras que serve como ferramenta na produção, divulgação, legitimação e reconhecimento da produção intelectual de mulheres negras brasileiras. As sujeitas participantes dessa pesquisa foram mulheres autodeclaradas negras que publicaram suas escrituras no site do BN. Ao todo foram selecionadas 25 escritoras que escreveram 26 escrituras, delas foram selecionados 34 casos para compor o corpus de análise. As análises foram então divididas em dois momentos: análise das estratégias da colonialidade e análise das resistências da decolonialidade.

As estratégias da colonialidade foram tipificadas em: 1) a esquizofrênica – a negação da raça e do racismo; 2) a antagonista – a construção da mulher negra como a outra da outra; 3) a prisioneira – os estereótipos e representações negativas da mulher negra; 4) a exilada – a solidão da mulher negra; 5) a impostora – o ideal do ego branco; e 6) a tola – o epistemicídio. E as resistências da decolonialidade foram tipificadas em: 1) a convicta – desmistificação da democracia racial e afirmação da negritude; 2) a protagonista – a autodefinição; 3) a subversiva – construção de novas subjetividades; 4) a quilombola – aquilombamento de mulheres negras; 5) a afrocentrada – a cosmopercepção africana; e 6) a intelectual – tornar-se sujeita.

Este estudo demonstrou que a partir da escritura, mulheres negras podem olhar para suas próprias experiências, permeadas por interseccionalidades de gênero e de raça, pensar e analisar suas práticas e, a partir delas, utilizar destes conhecimentos para organizar, problematizar, atuar, experimentar e pensar outras formas de ser e de viver na qual a mulher negra se sinta protagonista de sua história. O processo de tornar-se negra possibilita que essas mulheres adquiram autoconhecimento, conhecimento sobre suas famílias, suas origens, seus ancestrais e sentir-se parte desse mundo como sujeitas que valorizam suas vivências e suas memórias, encontrando forças para lutar contra a desumanização da colonialidade, por meio da subversão das subjetividades impostas e com o apoio de outras mulheres negras em aquilombamento.

Insiro este trabalho no campo dos Estudos Organizacionais ao tencionar discussões quanto ao conceito de trabalho usualmente utilizado sob uma cosmovisão ocidentocêntrica, que o reduz a uma bio-lógica capitalista de acumulação de capital, uma concepção colonial binária entre trabalho produtivo *versus* trabalho reprodutivo, que relega outras formas de trabalho a um status de não-trabalho. Os dados

apresentados evidenciamos que tornar-se negra demanda trabalho e que esse trabalho envolve, pelo menos, três momentos: o despertar, a desconstrução e a reconstrução. Diante disso, podemos visualizar alguns trabalhos envoltos por relações de poder-saber-ser no processo de tornar-se negra: o trabalho escolar, o trabalho universitário, o trabalho profissional, o trabalho do lazer e do ócio, o trabalho artístico, o trabalho das tradições e dos costumes, o trabalho do autoconhecimento, o trabalho do autocuidado, o trabalho religioso e/ou espiritual, o trabalho das relações interpessoais – familiares, amorosas, amizadas, profissionais etc., o trabalho em movimentos sociais, o trabalho político, o trabalho do lar.

É importante salientar que essa lista de tipos de trabalho não é exaustiva, e os exemplos também não. Este estudo não teve o propósito de se aprofundar conceitualmente, ontológica e epistemologicamente sobre a natureza do trabalho afrocentrado e nem na descrição detalhada de cada um desses tipos de trabalho, uma vez que se trata de um trabalho de dissertação, com toda as limitações que esse tipo de estudo possui. Todavia, foi possível demonstrar que existem caminhos alternativos para pensar uma nova concepção do trabalho a partir da análise do processo de tornar-se negra, que envolve uma gama complexa de trabalhos que não são comumente considerados como trabalho pelas ciências sociais, em especial pelos EO.

Finalizo esta dissertação lembrando as palavras de Emicida (2020; 2021): “A minha missão cada vez que eu pegar uma caneta e um microfone é devolver a alma de cada um do meus irmão e da minhas irmã que sentiu que um dia não teve uma”. Espero que de alguma forma meu trabalho sirva de inspiração para outras pessoas negras, em especial mulheres negras, que são desacreditadas pela colonialidade do poder-saber-ser existente na academia, que não têm suas vozes ouvidas e suas cosmopercepções de mundo respeitadas e nem seus saberes considerados conhecimento. A caminhada não é fácil, mas o aquilombamento nos ajuda a prosseguir. Como ainda nos ensina Emicida: “tudo tudo tudo que nós tem é nós”. Ubuntu i muito axé pra nós, minha fia.

CUM QUEM CÊ APRENDEU TUDU ISSU?

Se teu corpo arrepiar
 Se sentires também o sangue ferver
 Se a cabeça viajar
 E mesmo assim estiveres num grande astral
 Se ao pisar o solo teu coração disparar
 Se entrares em transe sem ser da religião
 Se comeres fungi, quisaca e mufete de cara-pau
 Se Luanda te encher de emoção
 Se o povo te impressionar demais
 É porque são de lá os teus ancestrais
 Pode crer no axé dos teus ancestrais

(Samba dos Ancestrais – Martinho da Vila)

AGUIAR, Leonel Azevedo. A ética do retorno ao sagrado: discurso ecológico radical e espiritualidade. **Revista do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca – CEFET/RJ**, v. 6, n. 6, jul./dez., 2004.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. – São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, v. 8, p. 229-236, 2000.

APARECIDA, Claudia; FERREIRA, Avelar. Racismo: uma questão de saúde pública e de gestão na perspectiva de gênero. **Revista de Gestão em Sistemas de Saúde - RGSS**, v. 7, n. 2, p. 143-156, mai./ago., 2018.

ASANTE, Molefi. Afrocentric idea in education. **The Journal of Negro**, v. 60, n. 2, p. 170-180, spring, 1991.

ASANTE, Molefi. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**; tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009a, p. 93-110.

AZEVEDO, Thales de. **Democracia racial: ideologia e realidade**. Petrópolis: Vozes, 1975.

BAIRROS, Luiza. III Conferência Mundial contra o Racismo. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 169-170, 2002.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 11, n. 11, p. 89-117, 2013. DOI: 10.1590/S0103-33522013000200004.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos subalternos. **Estudos Feministas**, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, set./dez., 2017.

BAQUERO, Rute Vivian Angelo. A situação das Américas: democracia, capital social e empoderamento. **Revista Debates**, v. 6, n. 1, p. 173-187, jan./abr., 2012.

BEATTY, Joy E. Women and invisible social identities: women as the Other in organizations. **Handbook on women in business and management**, p. 34-56, 2007.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo, volume 2**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução: decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: _____; _____; _____ (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. – 2. ed.; 3. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 9-26. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

BERNAT, Isaac. **Encontros com o griot Sotigui Kouyaté**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

BERTH, Joice. **Empoderamento**. – São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BETIOL, Maria Irene Stocco; TONELLI, Maria José. A mulher executiva e suas relações de trabalho. **Revista de Administração de Empresas**, v. 31, n. 4, p. 17-33, 1991.

BLOGUEIRAS NEGRAS. Blogueiras Negras: informação para fazer a cabeça. 2013. Disponível em: www.blogueirasnegras.org. Último acesso em: 28 set. 2021.

BOLÍVAR, Adriana. A change in focus: From texts in contexts to people in events. **Journal of Multicultural Discourses**, 2010, v. 5, n. 3, p. 213-225, DOI: 10.1080/17447141003602312.

BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa**. São Paulo: Sueli Carneir; Pólen, 2019.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 13a. ed. São Paulo: CIA das Letras, 1994.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALÁS, Marta B.; SMIRCICH, Linda. 1.8 From the 'woman's point of view' ten years later: Towards a feminist organization studies. In: **The Sage handbook of organization studies**. Sage, 2006. p. 284.

CALÁS, Marta B.; SMIRCICH, Linda. Do ponto de vista da mulher: abordagens feministas em estudos organizacionais. **Handbook de estudos organizacionais**, v. 1, p. 275-329, 1999.

CARRIERI, Alexandre de Pádua; DINIZ, Ana Paula Rodrigues; SOUZA, Eloisio Moulin; MENEZES, Raquel Santos Soares. Gender and work: representations of femininities and masculinities in the view of women Brazilian executives. **BAR-Brazilian Administration Review**, v. 10, n. 3, p. 281-303, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1807-76922013005000002>.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. – São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Feusp, 2005. (Tese de Doutorado).

CARNEIRO, Aparecida Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto dos orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e meio ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2007, p. 117-143.

CARVALHO FILHO, Valério; IPIRANGA, Ana Silvia Rocha; FERNANDES, Felipe Kaiser; MAGALHÃES, Antônio Wagner Chagas. Contribuições da crítica decolonial para os estudos em administração: uma discussão sobre alternativas de enfrentamento da disfunção geopolítica do conhecimento. **III Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais**, Vitória/ES, 28 a 30 de outubro, 2015.

CARVALHO NETO, Antônio Moreira de; TANURE, Betania; ANDRADE, Juliana. Executivas: carreira, maternidade, amores e preconceitos. **RAE eletrônica**, v. 9, n. 1, 2010.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**; tradução Jamille Pinheiro Dias. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2019

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**; tradução Rane Souza. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2020.

CONCEIÇÃO, Eliane Barbosa da. A Negação da Raça nos Estudos Organizacionais. In: **anais do XXXIII Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Administração**, São Paulo, 2009.

CONCEIÇÃO, Eliane Barbosa da. **Programa de promoção da igualdade de oportunidade para todos: experiências de ação afirmativa do Ministério Público do Trabalho (2003-2012)**. Tese de Doutorado, Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, SP, Brasil, 2013.

CONCEIÇÃO, Eliane Barbosa da. Mulher negra em terra de homem branco: mecanismos de reprodução de desigualdades. In: CARRIERI, Alexandre de Pádua; TEIXEIRA, Juliana Cristina; NASCIMENTO, Marco César Ribeiro (orgs.). **Gênero e**

trabalho: perspectivas, possibilidades e desafios no campo dos estudos organizacionais. Salvador: EDUFVA, 2016.

CONCEIÇÃO, Terezinha Mendonça da. Mutações na estruturação dos papéis feminino e masculino: uma tentativa de análise através do discurso. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 34, n. 3, p. 7-9, 1982.

CRENSHAW, Kimberlé. W. Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Legal Forum**, pp. 139-167, 1989.

CRUZ, Adélcio de Sousa. Conceição Evaristo – Insubmissas lágrimas de mulheres. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 39, jan/jun 2012, p. 255-258.

DAVIS, Angela. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. Potal Geledés. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>>. Acesso em: 5 dez. 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**; tradução Heci Regina Candiani – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2016.

DECRETO-LEI N. 3.688, de 3 de outubro de 1941. **Lei das contravenções penais**. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-3688-3-outubro-1941-413573-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=decreto-lei%20n%203.688,%20de%203%20de%20outubro%20de,que%20lhe%20confere%20o%20artigo%20180%20da%20Constitui%20a%20,>>. Acesso em: 20 jan. 2021.

DENISSEN, Amy M. The right tools for the job: Constructing gender meanings and identities in the male-dominated building trades. **Human Relations**, v. 63, n. 7, p. 1051-1069, 2010.

DINIZ, Ana Paula Rodrigues. Feminilidades e masculinidades no trabalho. In: CARRIERI, Alexandre de Pádua; TEIXEIRA, Juliana Cristina; NASCIMENTO, Marco Cesar Ribeiro. (Org.). **Gênero e trabalho:** perspectivas, possibilidades e desafios no campo dos estudos organizacionais. Salvador: EDUFBA, pp. 131-158, 2016.

EMICIDA. Emicida: AmarElo – É tudo pra ontem. **Documentário**. Produção: Laboratório Fantasma. Direção: Fred Ouro Preto. São Paulo: Netflix, 2020.

EMICIDA. Emicida: AmarElo – Ao vivo. **Show**. Produção: Laboratório Fantasma. Direção: Fred Ouro Preto. São Paulo: Netflix, 2021.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de modernidade/colonialidade latino-americano. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 1, p. 51-86, 2003.

EVARISTO, Conceição. Da grafia desenho de minha mãe: um dos lugares de nascimento da minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A. (org.). **Representações performáticas brasileiras:** teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas Lágrimas de Mulheres**. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**; título original: *Peau noire, masques blancs*; traduzido por Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo; prefácio de Grada Kilomba; posfácio de Deivison Faustino; textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

FREYRE, Gilberto. **Novo mundo nos trópicos**. – 4a ed. – São Paulo: Global Editora e Distribuidora, 2015.

GAZETA DO POVO. **Cais que recebia escravos no Rio de Janeiro pode virar patrimônio da humanidade**. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/historia/cais-que-recebia-escravos-no-rio-de-janeiro-pode- virar-patrimonio-da-humanidade-0nqfrj29eecdgakitzqmyxtue/>. Acesso em: 12 fev. 2021.

GÊNESIS. **Bíblia online**, capítulo 9, versículos 18-27. Disponível em: <http://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/9/18-27>. Acesso em: 10 jan. 2021.

GÉNOT, Luana. **Sim à igualdade racial: raça e mercado de trabalho**. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6a. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. Comunicação apresentada no **VIII Encontro Nacional da Latin American Studies Association**. Pittsburgh, Pensilvânia, USA, 5-7 abril, 1979, p. 91.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa... 1a. ed. (Coletânea organizada e editada pela UCPA União dos Coletivos Pan-Africanistas). Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/ sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, 2016, v. 31, n. 1, 25-24, DOI: 10.1590/S0102-69922016000100003.

GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade**

e pensamento afrodiaspórico. – 2. ed.; 3. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 55-78. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Preconceito racial:** modos, temas e tempos. 2a. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo social**, v. 26, n. 1, p. 61-73, 2014.

hooks, bell. **Teoria feminista:** da margem ao centro; tradução Rainer Patriota. – São Paulo: Perspectivas, 2019.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?:** mulheres negras e feminismo; tradução Bhuvi Libanio. – 4a. ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020a.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras;** tradução Bhuvi Libanio. – 13a. ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020b.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. **Estimativas da população residente para os municípios e para as unidades da federação com data de referência em 1º de julho de 2019**, 2019a. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101662.pdf>>. Acesso em: 08 dez. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. **Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil**, 2019b. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2020.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA [IPEA]; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA [FBSP]. **Atlas da violência 2019**. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&id=34784&Itemid=432. Acesso em: 17 out. 2020.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de vida e formação;** tradução José Cláudio, Júlia Ferreira; revisão científica: Maria da Conceição Passeggi, Marie-Christine Josso. 2a. ed. rev. e amp. Natal: EDUFRRN. São Paulo: Paulus, 2010.

KARENKA, Maulana. Afrocentricity and multicultural education. In: MAZAMA, Ama. **The afrocentric paradigm**. Trenton: África World Press, 2003, p. 73-94.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano; tradução Jess Oliveira. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAGE, Mariana Luísa da Costa; Souza, Eloisio Moulin. Da cabeça aos pés: racismo e sexismo no ambiente organizacional. **Revista Gestão Social e Ambiental - RGSA**, Edição Especial, 55-72, 2017.

LOBATO, Christiane Batista de Paulo; MAFRA, Flávia Luciana Naves; FONTOURA, Yuna. A Nestlé e o lado sombrio da exploração de água mineral no Brasil: um olhar decolonial. **III Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais**, Vitória/ES, 28 a 30 de outubro, 2015.

LOUREDO, Fábio Moita. **Pensamento social latino-americano e Administração: uma leitura pós-colonial da contribuição do CLACSO e de Darcy Ribeiro**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil, 2014.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **Signum: Revista da ABREM**, v. 3, p. 101-132, 2001.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996. DOI: 10.7476/9788575415177.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, v. 21, p. 240–270, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. – 2. ed.; 3. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 27-54. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MASON, Leana Regina. **Sankofa**. The Pennsylvania State University, 26 jan., 2018. Disponível em: <SANKOFA (psu.edu)>. Acesso em: 6 dez. 2020.

MCCALLUM, Cecilia. Nota sobre as categorias "gênero" e "sexualidade" e os povos indígenas. **Cadernos Pagu**, p. 53-61, 2013.

MESQUITA, Juliana Schneider; TEIXEIRA, Juliana Cristina; SILVA, Caroline Rodrigues. “Cabelo (crespo e cacheado) pro alto, me levando a saltos” em meio à ressignificação das identidades de mulheres negras em contextos sociais e organizacionais. **RECADM – Revista Eletrônica de Ciência Administrativa**, v. 19, n. 2, p. 227-256, mai./ago., 2020. DOI: <https://doi.org/10.21529/RECADM.2020010>.

MOOSA, Ebrahim. Trasições no ‘progresso’ da civilização: teorização sobre a história, a prática e a tradição. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul**. – São Paulo: Cortez, 2010, p. 291-312.

MORGADO, Ana Paula Dente Vitelli.; TONELLI, Maria José. Desaparecimento Simbólico da Mulher: questionando o conceito de diversidade a partir de pesquisa

com gestoras intermediárias. **Anais do Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração**, Rio de Janeiro, 7-11 set. 2013.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. Editora Perspectiva SA, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. – 4. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. – (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. – 5. ed. rev. amp.; 2. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020. – (Coleção Cultura Negra e Identidades).

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

NASCIMENTO, Maria Beatriz do. “O quilombo do Jabaquara”. **Revista de Cultura Vozes**, maio-junho, 1978.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo social**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

OCAÑA, Alexander Ortiz; LÓPEZ, María Isabel Arias. Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación*. **HALLAZGOS**, v. 16, n. 31, p. 147-166, ene./jun., 2019.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, Josiane Silva de; SILVA, Wania Rezende; TONON, Leonardo. Pérola Negra: mercado consumidor e diferenciação étnica. **IV Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD**, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 4 a 6 de junho, 2006.

OLIVEIRA, Patrícia Porto de. Desfazendo a maldição de Cam por meio dos assentos de batismo de escravos adultos da Matriz do Pilar de Ouro Preto (1712-1750). In: **Anais do XI Seminário sobre a Economia Mineira [Proceedings of the 11th Seminar on the Economy of Minas Gerais]**. Cedeplar, Universidade Federal de Minas Gerais, 2004.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos de gênero**; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.).

Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. – 2. ed.; 3. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 171-182. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

PORTO-GOLÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Coleção Sul Sul. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 9-15.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul.** – São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul.** – São Paulo: Cortez, 2010, p. 175-220.

RESENDE, Viviane de Melo. Between the European legacy and critical daring: Epistemological reflections for critical discourse analysis. **Journal of Multicultural Discourses**, v. 5, n. 3, 193-212, 2010.

RESENDE, Viviane de Melo. Decolonizing critical discourse studies: for a Latin American perspective, **Critical Discourse Studies**, p. 26-42, 2018. DOI: 10.1080/17405904.2018.1490654.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise de discurso crítica.** 2a. ed., 3a reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2019.

REZENDE, Ana Flávia; MAFRA, Flávia Luciana Naves; PEREIRA, Jussara Jessica; MACHADO, Filipe Cabacine Lopes. Inserção dos negros no mercado de trabalho: um olhar decolonial. **XLI Encontro da ANPAD**, São Paulo/SP, 1 a 4 de outubro, 2017.

RIBEIRO, Djamila. Prefácio à edição brasileira. In: DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**; tradução Heci Regina Candiani – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2016.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala.** – São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** – 4. ed. – São Paulo: Instituto Nacional do Livro, 1976.

ROSA, Alexandre Reis; ALCADIPANI, Rafael; MEDEIROS, Cintia Rodrigues de Oliveira. Por uma perspectiva pós-colonial nos Estudos Organizacionais. **VI Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD**, Florianópolis/SC, 23 a 25 de maio, 2010.

ROSA, Alexandre Reis; MEDEIROS, Cintia Rodrigues de Oliveira. Sob as sombras do discurso colonial: subalternidade e configurações de gênero em uma lavanderia do interior de Minas Gerais. **XXXIV Encontro da ANPAD**, Rio de Janeiro/RJ, 25 a 29 de setembro, 2010.

SAMPAIO, Elias de Oliveira. **Dialogando com Celso Furtado: ensaios sobre a questão da mão de obra, o subdesenvolvimento e as desigualdades raciais na formação econômica do Brasil.** São Paulo-Salvador: Hucitec Editora, 2019.

SAMPAIO, Elias de Oliveira. **Política, economia e questões raciais: a conjuntura e os pontos fora da curva, 2014 a 2016.** Salvador: Edifba, 2017.

SANKOFA. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana.** Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política, n. 12, ano 6, dez. São Paulo: NEACP, 2013.

SANKOFA a África que te habita. **Série documental.** Produção: FBL Criação e Produção. Direção: Rozane Braga. Roteiro: Zil Ribas. Rio de Janeiro: Netflix, 2020.

SANSONE, Livio. Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda. **Afro-Ásia**, n. 18, 1996.

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

SANTANDER, Pedro. Latin America: Political communication and media discourse in contexts of social and revolutionary transformations. **Journal of Multicultural Discourses**, 2010, v. 5, n. 3, 227–238, DOI: 10.1080/17447141003602304.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul.** – São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

SANTOS JUNIOR, Renato Nogueira. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. **Revista África e Africanidade**, v. 3, n. 11, 2010.

SARAIVA, Luiz Alex Silva; IRIGARAY, Hélio Arthur dos Reis. Políticas de diversidade nas organizações: uma questão de discurso? **RAE – Revista de Administração de Empresas**, v. 49, n. 3, jul./set., 2009.

SARDENBERG, Cecilia M. B. **Liberal vs Liberating Empowerment: Conceptualising Women’s Empowerment from a Latin American Feminist Perspective.** Brighton: IDS: Pathways of Women’s Empowerment, Pathways Working Paper 7, July 2009.

SCOTT, Joan. K. Gender: a useful category of historical analysis. **The American Historical Review**, Chicago, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, 1986.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos ces**, n. 18, 2012.

SEIDMAN, S. Theoretical perspectives. In: SEIDMAN, S.; FISCHER, N.; MEEKS, C. **Handbook of the new sexuality studies.** New York: Routledge, 2006, p. 3-33.

SILVA, Daniela Santos da Silva. **A luta dos moradores do quilombo da família Fidélis (Porto Alegre/RS) pela regularização fundiária**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil, 2013.

SLAVE VOYAGES. **Transatlântico**: base de dados do comércio de escravos. Copyright Emory University, 2019. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org>. Acesso em: 25 fev. 2020.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro; tradução Raul de Sá Barbosa. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

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

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Epistemologías del Sur** - Perspectivas para nuevos desarrollos sociales, políticos e institucionales. Curso internacional Estudios críticos de Derecho y Sociedad, Buenos Aires, CLACSO, 2017.

SOUZA, Eloisio Moulin de. Fazendo e desfazendo gênero: a abordagem pós-estruturalista sobre gênero. In: In: CARRIERI, Alexandre de Pádua; TEIXEIRA, Juliana Cristina; NASCIMENTO, Marco Cesar Ribeiro (Org.). **Gênero e trabalho**: perspectivas, possibilidades e desafios no campo dos estudos organizacionais. Salvador: EDUFBA, pp. 23- 55, 2016.

SOUZA, Livia Maria. Uma reflexão sobre os discursos menores ou a escrevivência como narrativa subalterna. **Revista Crioula**, n. 21, p. 25-43, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**; tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STROMQUIST, Nelly P. Education as a means for empowering women. In: PARPART, J.; RAI, S.; STAUDT, K. (eds), **Rethinking empowerment**: gender and development in a global/local world. London: Routledge, p. 22-38, 2002.

TEIXEIRA, Juliana Cristina. Pensando pós-estruturalmente a categoria raça. **IX Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD**, Belo Horizonte, Minas Gerais, 15 a 17 de maio de 2016.

TEIXEIRA, Juliana Cristina; OLIVEIRA, Josiane Silva de; CARRIERI, Alexandre de Pádua. Por que falar sobre raça nos Estudos Organizacionais no Brasil? Da discussão biológica à dimensão política. **Revista Perspectivas Contemporâneas**, v. 15, n. 1, p. 46-70, jan./abr., 2020.

TEIXEIRA, Juliana Cristina; OLIVEIRA, Josiane Silva de; MESQUITA, Juliana Schneider. Pode a Interseccionalidade ser Afrocentrada no Campo da Administração? Um Ensaio Teórico sobre as contribuições da Teoria Interseccional

para a área de Administração. **X Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD**, Fortaleza, Ceará, 16 a 18 de maio de 2019.

TEIXEIRA, Juliana Cristina; PERDIGÃO, Denis Alves; CARRIERI, Alexandre de Pádua. O discurso gerencialista e a construção de ideais estéticos femininos e masculinos. **Farol - Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade**, v. 3, n. 7, p. 385-436, 2016.

TREMPER, Marina; ALVES, Míriam Cristiane; CABRAL, Károl Veiga. Escrivências sobre cuidado ao usuário de álcool e outras drogas: diálogos entre redução de danos e pensamento descolonial. In: ALVES, Míriam Cristiane; ALVES, Alcione Correa (orgs.). **Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas**. 1a. ed. (série Pensamento Negro Descolonial). Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020, p. 100-134.

VANDER, Olùkó. Kójódá – **O Calendário Yorùbá Dedicando Cada Dia a Um Òrìsà!** Educa Yorùbá, 12 dez., 2018. Disponível em: <<http://www.educayoruba.com/kojoda-o-calendario-yoruba-dedicando-cada-dia-a-um-orisa>>. Acesso em: 8 dez. 2020.

WATSON, K. Queer theory. **Group Analysis**, London, v. 38, n. 1, p. 67-81, 2005

WESCHENFELDER, Viviane Inês; FABRIS, Elí Terezinha Henn. “Tornar-se mulher negra: escrita de si em um espaço interseccional”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e54025, 2019.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation – an argument. **The New Centennial Review**, Michigan, v. 3, n. 3, p. 257-337, 2003.

CABÔ NÃO – A

Quadro Resumo da Trajetória dos Eventos dos Estudos Organizacionais no Brasil

EVENTOS ACADÊMICOS			
EnANPAD			
Ano	Tema	Descrição	Liderança
Anterior a 2009	Não há.	Não há.	Não há.
2009	Gênero e Diversidade em Organizações	Não há informação.	Não há informação.
2010	Diversidade e Trabalho	Este é um "tema espelho", correlato com o tema: "Trabalho e Diversidade" na Divisão de GPR, em que se pode tratar da multiplicidade de gêneros (masculinidades e feminilidades), orientações sexuais; gerações; classes sociais; cor da pele; etnias; religiões; aparências; pessoas com deficiência; doentes mentais; discriminação; inclusão e exclusão no trabalho; assédio moral e assédio sexual. Busca-se ampliar as interfaces existentes entre diversidade, gênero, gestão e organizações [...].	Mônica Cappelle (UFLA)
2011 a 2012	Gênero e Diversidade	[...] Gestão da diversidade: modelos e práticas organizacionais; Relações de gênero e poder; Mulheres nas organizações: glass ceiling, identidade de gênero, estigma; Relações raciais nas organizações; [...]; Responsabilidade social corporativa e diversidade; Diversidade e políticas públicas: importância de um ambiente regulatório.	Darcy Hanashiro (Mackenzie)
2013 a 2015	Gênero e Diversidade	Novas agendas de pesquisa sobre gênero e diversidade; [...]; gestão da diversidade: modelos e práticas organizacionais; responsabilidade social corporativa e diversidade; diversidade e políticas públicas; ações afirmativas; movimentos sociais, gênero e diversidade; [...]; relações raciais nas organizações; etnias; idades; pessoas com deficiência: muito além das cotas; heterossexismo e orientações sexuais diversas; inclusão: conceitos, potencialidades e desafios.	Mônica Cappelle (UFLA)
2016 a 2018	Gêneros, Raças-Etnias, Sexualidades, Diferenças e Diversidade nos EOR	Gêneros e trabalho; [...]; raça-etnia-cor e os estudos organizacionais; relações étnicas e ou raciais nas organizações; raça-etnia-cor e poder; violência racial;	Juliana Teixeira (UFSJ)

		identidades raciais; [...]; ações afirmativas; movimentos sociais; diferenças; desigualdades, preconceitos e segregações; gestão da diversidade; diferenças versus gestão da diversidade; perspectivas epistemológicas e teóricas para os estudos; interseccionalidades na construção de desigualdades; novas agendas de pesquisa.	
2019 a 2020	Diferenças e Desigualdades: Articulando Raça-Etnia, Gênero, Sexualidade e Classe no Mundo do Trabalho	[...] desigualdades sociais produzidas no mundo do trabalho e nas organizações, considerando principalmente os eixos de raça e etnia, gênero, sexualidade e classe social. Nesse processo, privilegiamos estudos que partam de uma perspectiva interseccional, considerando não só como as diferenças constituem-se em desigualdades sociais, mas também como essas se articulam no trabalho e nas organizações, gerando mecanismos de exclusão e discriminação específicos. [...] Inclui, ainda, estudos sobre a divisão social, sexual e racial do trabalho, [...].	Juliana Teixeira (UFSJ) Josiane Oliveira (UEM) Ana Paula Diniz (FGV/EBAPE) Mariana Mazzini (FGV/EBAPE)
2021	Estudos Organizacionais Interseccionais: Articulando Raça-Etnia, Gênero, Sexualidade e Classe no Mundo do Trabalho	[...] desigualdades sociais produzidas no mundo do trabalho e nas organizações, considerando principalmente os eixos de raça, etnia, gênero, sexualidade, classe social e territorialidade. Nesse processo, priorizamos estudos que partam de uma perspectiva interseccional, [...] relações e dinâmicas de poder, enfatizando a dimensão política de tais diferenças em termos ideológicos, sócio-históricos e culturais. [...] como as desigualdades sociais têm sido construídas e reproduzidas no trabalho, preferencialmente de modo articulado, enfocando tanto grupos historicamente privilegiados [...] quanto grupos desprivilegiados [...] estudos sobre a divisão social, sexual e racial do trabalho, considerando a relação entre trabalhos produtivo e reprodutivo [...]foco em perspectivas epistemológicas, teóricas e metodológicas para estudos sobre os temas, além de incursões sobre novas agendas de pesquisa ou sobre outros eixos marcadores de diferenças não explicitados nesta proposta.	Ana Paula Diniz (FGV/EBAPE) Ana Flávia Rezende (UFMG) Josiane Gouvêa (IFPR) Juliana Teixeira (UFES) Mariana Mazzini (UFRN)
EnEO			
Ano	Tema	Descrição	Liderança
2000	Não há.	Não há.	Não há.
2002	Não há.	Não há.	Não há.

2004	Não há.	Não há.	Não há.
2006	Não há.	Não há.	Não há.
2008	Gênero: empoderamento de mulheres nas organizações	Esta proposta de tema de interesse enfatiza a questão de gênero com o foco voltado para a questão das relações de poder e para o empoderamento das mulheres nas organizações. [...] a crescente inserção e participação das mulheres no mundo do trabalho [...] independência feminina pelo movimento feminista, o discurso do trabalho feminino como meio para a autonomia da mulher [...]	Não há informação.
2010	Diversidade e Trabalho	Idem EnANPAD 2010.	Mônica Cappelle (UFLA)
2012	Gênero e Diversidade	Idem EnANPAD 2012.	Darcy Hanashiro (Mackenzie)
2014	Gênero e Diversidade	Idem EnANPAD 2014.	Mônica Cappelle (UFLA)
2016	Gênero e Diversidade	Idem EnANPAD 2015.	Juliana Teixeira (UFSJ)
2019	Diferenças e Desigualdades: Articulando Raça-Etnia, Gênero, Sexualidade e Classe no Mundo do Trabalho	Idem EnANPAD 2019.	Juliana Teixeira (UFSJ) Josiane Oliveira (UEM) Ana Paula Diniz (FGV/EBAPE) Mariana Mazzini (FGV/EBAPE)
CBE0			
Ano	Tema	Descrição	Liderança
2013	Não há.	Não há.	Não há.
2014	Não há.	Não há.	Não há.
2015	Colorindo a terra do “management do homem branco”: relações raciais e estudos organizacionais	Este Grupo de Trabalho tem o objetivo político de colocar em discussão um tema que ainda é pouco explorado no que se refere ao contexto micro dos Estudos Organizacionais; ao contexto meso dos estudos em Administração; e ao macro contexto dos estudos sobre o trabalho [...] já foi denunciada e problematizada por Conceição (2009) e Rosa (2012; 2014), quando discutiram, respectivamente, o que chamaram de “negação da raça nos Estudos Organizacionais” e “dimensões esquecidas de um debate que (ainda) não foi feito”. [...] Embora o termo raça esteja presente em uma parte significativa de trabalhos que falam sobre outra temática correlacionada – gênero – poucos são os estudos que se debruçam especificamente sobre a dimensão racial/cor/étnica nos Estudos Organizacionais. [...]	Denis Perdigão (UFJF) Eliane Conceição (FGV/Mackenzie) Josiane Oliveira (UFG) Juliana Teixeira (UFSJ/UFMG) Marco Nascimento (UFLA)
2016	Sobre desigualdades e interseccionalidades: discutindo raça, gênero,	[...] discussão as desigualdades social e historicamente construídas e reproduzidas nas múltiplas dimensões	Ana Diniz (FGV/EAESP)

	sexualidade e classes sociais nos estudos organizacionais	organizativas da vida social. O GT receberá trabalhos que abordem (1) raça , cor e etnias; (2) gênero; (3) sexualidades; e (4) classes sociais, [...] os intercruzamentos entre essas dimensões, assumindo a interseccionalidade como abordagem conceitual e metodológica para a análise das desigualdades sociais. [...] debates sobre grupos sociais ideológica e politicamente constituídos como subalternos [...] no campo das organizações/trabalho.	Denis Perdigão (UFJF) Eliane Conceição (UNILAB) Josiane Oliveira (UFG) Juliana Teixeira (UFSJ/UFMG)
2017	Não houve evento.	Não houve evento.	Não houve evento.
2018	Interseccionalidades nos Estudos Organizacionais: desigualdades de raça, gênero, sexualidade e classe nos processos organizativos	[...] discutir as desigualdades sociais nas organizações a partir de uma perspectiva interseccional. [...] mecanismos de exclusão e discriminação particulares. [...] (1) raça, cor e etnias; (2) gêneros ; (3) sexualidades; e (4) classes sociais, enfatizando a dimensão política de tais diferenças, em termos ideológicos, sócio-históricos e culturais. [...] trabalhos sobre grupos historicamente constituídos como subalternos em relação à raça, cor, etnia, gênero, sexualidade e classe, [...] que saliente a complexidade da produção social das desigualdades nas organizações e no trabalho. [...] Com isso, pretendemos, ainda, alinhar nossas práticas à pedagogia crítica e de conhecimento engajado, a serviço de justiça social.	Ana Diniz (FGV/EAESP) Josiane Oliveira (UEM) Juliana Teixeira (UFSJ) Letícia Fantinel (UFES) Fabiana de Araújo (UFG)
2019	Interseccionalidades nos Estudos Organizacionais: desigualdades de raça, gênero, sexualidade e classe nos processos organizativos	Idem CBEO 2018.	Ana Diniz (FGV/EAESP) Josiane Gouvêa (UEM/IFPR) Josiane Oliveira (UFG/UEM) Juliana Teixeira (UFSJ/UEM) Magdalena Cortese (UFRS) Vanêssa Simon (UESC)
2020	Interseccionalidades nos Estudos Organizacionais: desigualdades de raça, gênero, sexualidade e classe nos processos organizativos	Idem CBEO 2018. (Evento adiado para 2021, devido a pandemia de COVID-19).	Ana Diniz (FGV/EAESP) Josiane Gouvêa (IFPR) Josiane Oliveira (UEM/UFG) Juliana Teixeira (UFES/UEM) Thaís Oliveira (UFMG) Vanêssa Simon (UESC)

CABÔ NÃO – B

Quadro de Revisão da Literatura Nacional dos Estudos Raciais e Estudos Decoloniais nos Estudos Organizacionais – Eventos/Teses/Dissertações

TEMÁTICA	TRABALHOS PUBLICADOS	
	EVENTOS	TESES DISSERTAÇÕES
Colonialidade / Decolonialidade Abordagem pós-colonial	ROSA; ALCADIPANI; MEDEIROS (2010) ROSA; MEDEIROS (2010) WANDERLEY; FARIA (2013) LOBATO; MAFRA; FONTOURA (2015) GOUVÊA (2015) CARVALHO FILHO et al. (2015) FONTOURA; BARROS; SPOHR (2016) WANDERLEY; BARROS (2016) MAFRA; LOBATO (2017) MEDEIROS; ALCADIPANI (2018) ALBERNAZ; AZEVEDO (2018) COUTO; HONORATO; SILVA (2018) MAFRA et al. (2018) AMARAL; MAFRA (2019) BARROS; WANDERLEY (2019) BAUER; WANDERLEY (2019) KAETSU; BORGES (2019) SILVA (2019) LOUREDO; PEREIRA (2020) FARIA; CUNHA (2020)	LOUREDO (2014) WANDERLEY (2015) NASCIMENTO (2018) BOAS (2017) DORNELA (2018) AMARAL (2019) FAUSTINO JUNIOR (2020)

<p>Relações raciais</p>	<p>OLIVEIRA, SILVA, TONON (2006) CONCEIÇÃO, (2009) ROSA (2012) TEIXEIRA; NASCIMENTO; CARRIERI (2014) NASCIMENTO et al. (2014) ROSA; ALVES (2014) KALSING et al. (2015) OLIVEIRA (2015) TEIXEIRA (2015) TEIXEIRA; OLIVEIRA (2015) ARAÚJO (2015) LAGE; MATTA (2015) PAIVA (2015) SAMPAIO; MIRANDA (2015) COELHO JÚNIOR (2015) GAFFURI; ICHUKAWA; CASSANDRE (2015) GAFFURI; ICHIKAWA (2016) GOUVÊA; ICHIKAWA; MELLO NETO (2016) CIPRIANO; MACHADO; MARANHÃO (2016) TEIXEIRA (2016) GOUVÊA (2016) REZENDE et al. (2017) REZENDE (2018) SILVA; FANTINEL (2018) BUJATO et al. (2018) MACHADO (2018) SANTOS; OLIVEIRA (2018) BIZARRIA et al (2018) NOGUEIRA (2018) TEIXEIRA; CRISTIANO (2018) SANTOS; OLIVEIRA (2019) ALTIERI; FARIA (2019) SOARES; SILVA FILHO (2019) BIZARRIA; BARBOSA (2019) CONCEIÇÃO (2019) SILVA; SARAIVA (2019) SANTOS et al. (2019) SILVA; GOMES JÚNIOR (2019) OLIVEIRA (2020) OLIVEIRA; GOUVÊA (2020) SILVA et al. (2020)</p>	<p>CONCEIÇÃO (2013) SILVA (2013) PEDRO (2014) FILHO (2015) SANTOS (2016) BISCAIA (2018) LOBATO (2018) MIGUEL (2018) SILVA (2019) BUJATO (2019) GOUVÊA (2019)</p>
-------------------------	---	--

<p>Gênero, raça, classe, sexualidade e Interseccionalidades</p>	<p>SILVA (2014) TEIXEIRA; CARRIERI; MAFRA (2014) TEIXEIRA (2015) SILVA (2020) LAGE et al. (2016) LAGE; SOUZA (2016) MESQUITA; TEIXEIRA; SILVA (2017) COELHO JÚNIOR; BRUNSTEIN; SAJONC (2017) BRAZ (2018) COSTANZI; MESQUITA (2018) MAGESTE (2018) MORAES (2018) SANTOS (2018) SILVA; SARAIVA (2018) FERREIRA; NUNES (2019) MESQUITA; TEIXEIRA (2019) TEIXEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA (2019) SILVA, GUIMARÃES (2019)</p>	<p>ALMEIDA NETO (2014) PEDRO (2014) TEIXEIRA (2015) REZENDE (2017) SANTOS (2017) PENA (2017) SILVA (2018) MARINHO (2018) LAGE (2020) SANTOS (2020)</p>
---	--	---

CABÔ NÃO – C

Quadro do Kójódá da Pesquisa

Kójódá é o nome dado ao calendário do povo *Yorùbá*. Olùkó Vander (2018) ensina que, de acordo com o calendário iorubá, o ano inicia em 3 de junho e termina em 2 de junho do ano seguinte. O ano de 2021 corresponde ao ano 10064 do *Kójódá*. E os *Osus* (meses) do ano correspondem a *Sèrè* (Janeiro), *Èréle* (Fevereiro), *Èrèna* (Março), *Igbe* (Abril), *Èbíbí* (Maio), *Òkùdú* (Junho), *Agémò* (Julho), *Ògún* (Agosto), *Owéré* (Setembro), *Òwaro* (Outubro), *Bèlu* (Novembro), *Òpé* (Dezembro).

O calendário iorubá ainda difere do calendário gregoriano nos dias da semana. Há um calendário de quatro dias dedicado aos *Òrìsàs* (Orixás): *Ojo Ògún* (Ogum), *Ojo Jakuta* (Xangô), *Ojo Ose* (Nlá) e *Ojo Awo* (Ifá). E outro de sete dias que é usado para fazer negócios: *Ojo Àìkú* (domingo), *Ojo Ajé* (segunda), *Ojo Íségun* (terça), *Ojo Rírú* (quarta), *Ojo Rúbo* (quinta), *Ojo Eti* (sexta), *Ojo Àbáméta* (sábado).

Para finalizar essa dissertação, apresento o cronograma que foi realizado da pesquisa, de acordo com o calendário *Kójódá*, como mais um esforço de decolonizar este trabalho a partir de uma cosmopercepção africana:

Atividades	10064					10065				
	[...] Sèrè	Èréle	Èrèna	Igbe	Èbíbí	Òkùdú	Agémò	Ògún	Owéré	Òwaro
Leituras e escrita do Projeto de Qualificação	X	X								
Depósito do Projeto de Qualificação		X								
Banca de Qualificação			X							
Ajustes pós-Qualificação			X	X	X	X	X			

Produção dos dados							X			
Análise dos dados							X	X	X	
Escrita final da Dissertação							X	X	X	
Depósito da Dissertação									X	
Defesa da Dissertação										X

Fonte: Elaborado pela autora.

CABÔ NÃO – D

AUTORIZAÇÃO PARA A UTILIZAÇÃO DOS NOMES REAIS NA PESQUISA

De: Blogueiras Negras <blogueirasnegras@gmail.com>

Enviado: segunda-feira, 4 de outubro de 2021 22:13

Para: Juliana Schneider Mesquita <juuu_schneider@hotmail.com>

Cc: Viviane Gomes <vivixgo@gmail.com>; Charô Nunes <acharolastra@live.com>

Assunto: Re: PESQUISA ACADÊMICA

Oi Juliana, querida!!!!

demoramos, mas respondemos! seu trabalho é absurdamente incrível, seu jeito de escrever e a proposta do tema... particularmente não tenho nem o que sugerir, já que demoraria um pouco mais para ler todo MAS já adianto que sobre os nomes das autoras, nossa política é total crédito as mesmas >>> <http://blogueirasnegras.org/manual-da-blogueira-negra/>

No mais, nos deixe saber quando será sua defesa para que possamos participar e quem sabe, pensar numa conversa pública sobre seus estudos...

um abraço
Blogueiras Negras

....



COORDENADORA | BLOGUEIRASNEGRAS.ORG

Facebook : facebook.com/blogueirasnegras

Twitter: twitter.com/blognegras

Youtube: youtube.com/blogueirasnegrasorg

Instagram: instagram.com/blogueiranegras