

UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA

**Ativismo cotidiano, internet e identidade: vivências de universitárias negras
em Minas Gerais**

Leydiane Ribeiro da Conceição
Doctor Scientiae

**VIÇOSA - MINAS GERAIS
2026**

LEYDIANE RIBEIRO DA CONCEIÇÃO

**Ativismo cotidiano, internet e identidade: vivências de universitárias negras
em Minas Gerais**

Tese apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Política Social, para obtenção do título de *Doctor Scientiae*.

Orientadora: Daniela Leandro Rezende

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade
Federal de Viçosa - Campus Viçosa**

T

C744a
2026

Conceição, Leydiane Ribeiro da, 1993-
Ativismo cotidiano, internet e identidade: vivências de
universitárias negras em Minas Gerais / Leydiane Ribeiro da
Conceição. – Viçosa, MG, 2026.
1 tese eletrônica (257 f.): il. (algumas color.).

Inclui apêndices.

Orientador: Daniela Leandro Rezende.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Viçosa,
Departamento de Serviço Social, 2026.

Referências bibliográficas: f. 206-225.

DOI: <https://doi.org/10.47328/ufvbbt.2026.302>

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Internet e ativismo. 2. Negras. 3. Ativismo. 4. Mídia
digital. 5. Negras - Identidade. 6. Análise crítica do discurso.
I. Rezende, Daniela Leandro, 1981-. II. Universidade Federal de
Viçosa. Departamento de Serviço Social. Programa de
Pós-Graduação em Política Social. III. Título.

CDD 22. ed. 302.231

LEYDIANE RIBEIRO DA CONCEIÇÃO

**Ativismo cotidiano, internet e identidade: vivências de universitárias negras
em Minas Gerais**

Tese apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Política Social, para obtenção do título de *Doctor Scientiae*.

APROVADA: 4 de março de 2026.

Assentimento:

Leydiane Ribeiro da Conceição
Autora

Daniela Leandro Rezende
Orientadora

Essa tese foi assinada digitalmente pela autora em 30/05/2026 às 21:33:13 e pela orientadora em 08/06/2026 às 10:17:03. As assinaturas têm validade legal, conforme o disposto na Medida Provisória 2.200-2/2001 e na Resolução nº 37/2012 do CONARQ. Para conferir a autenticidade, acesse <https://siadoc.ufv.br/validar-documento>. No campo 'Código de registro', informe o código **M2ZP.56HD.K7RP** e clique no botão 'Validar documento'.

Dedico esta, bm como todas as minhas demais conquistas, a Deus. Sem Ele, nada seria possível. Aos meus amados pais Vanderleia e José, que sempre me ensinaram a não desistir, apoiando-me e incentivando-me a lutar por todos os meus sonhos – Meus maiores mestres! E às mulheres negras que aceitaram participar deste estudo, colaborando para que a pesquisa acontecesse.

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui é reconhecer que nenhuma caminhada se faz sozinha. Ao final de mais uma etapa tão significativa, expressei minha profunda gratidão a todas as pessoas e instituições que, de alguma forma, trilharam comigo este percurso. Primeiramente a Deus e à minha família, meu alicerce e inspiração diária. À minha mãe Vanderleia e ao meu pai José, pelo amor incondicional, pelos ensinamentos e pela força que sempre me deram. Aos meus irmãos Claudiane e Vinicius, pela parceria, cumplicidade e apoio constante. Aos meus sobrinhos Izaack, Davy, Kaleb e Lys, por iluminarem meus dias com leveza e alegria, lembrando-me diariamente do que realmente importa. Ao meu cunhado Cleverson e à minha cunhada Sunamita, pela presença carinhosa e por acreditarem nas minhas conquistas. E ao meu amor Aloisio, companheiro de todas as horas, obrigada pelo amor, paciência, incentivo e por estar ao meu lado mesmo nos momentos mais desafiadores – Esta vitória também é sua.

À minha orientadora Daniela, pela confiança, dedicação e pelas contribuições fundamentais para o amadurecimento desta pesquisa e da minha trajetória acadêmica. Obrigada por sua disponibilidade e compromisso com a minha formação. À professora Maria José Magalhães, meu profundo agradecimento por me receber como orientanda no doutorado sanduíche. Sua acolhida, abertura e acompanhamento atento foram decisivos para ampliar minhas perspectivas teóricas e metodológicas, enriquecendo de forma significativa este estudo.

Aos demais professores da Universidade Federal de Viçosa (UFV) e da Universidade do Porto, que, direta ou indiretamente, contribuíram para a minha formação, partilhando saberes, experiências e reflexões que ampliaram minha visão crítica e consolidaram minha trajetória como pesquisadora.

À UFV e à Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação na Universidade do Porto, instituições que me acolheram e me ofereceram condições para o desenvolvimento deste trabalho. Sou profundamente grata pela oportunidade de crescer acadêmica e pessoalmente em ambientes tão ricos e desafiadores.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio institucional e a chamada Atlânticas – Programa Beatriz Nascimento de Mulheres na Ciência, com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), do Ministério da Igualdade Racial (MIR), do Ministério das Mulheres (MM) e do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), pelo fomento que também possibilitou a

realização do doutorado sanduíche, bem como por investirem na ciência e permitirem que sonhos se tornem possibilidades reais.

Aos meus amigos e colegas, pela parceria, pelos diálogos, pela troca de conhecimentos e pelas redes de afeto que se fortaleceram ao longo deste percurso. Vocês fizeram os dias difíceis se tornarem mais leves e celebraram comigo cada pequena vitória. Sou imensamente grata pela amizade de cada um de vocês.

De forma especial, às mulheres que aceitaram participar desta pesquisa, compartilhando suas histórias, vivências, percepções e sensibilidades. Suas narrativas foram fundamentais para a construção deste estudo e me ensinaram muito mais do que imaginam. Obrigada pela confiança e pela coragem de dividir comigo fragmentos tão significativos de suas trajetórias. Este trabalho só existe porque vocês existem.

Por fim, a todas as pessoas que cruzaram meu caminho, mesmo que brevemente. Cada gesto, palavra, incentivo e presença contribuiu de alguma forma para que eu chegasse até aqui.

Este trabalho foi realizado com o apoio das seguintes agências de pesquisa brasileiras: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Ninguém vence sozinho.

Obrigada a todos!

"O maior medo dos nossos opressores é que nos tornemos conscientes,
independentes e unificados."
(Hilliard, 1995).

RESUMO

CONCEIÇÃO, Leydiane Ribeiro da, D.Sc., Universidade Federal de Viçosa, março de 2026. **Ativismo cotidiano, internet e identidade: vivências de universitárias negras em Minas Gerais.** Orientadora: Daniela Leandro Rezende.

Nesta tese, o objetivo central foi compreender como o acesso de conteúdos relacionados a temas de gênero e raça via internet se configura como estratégia de resistência, influenciando a formação de identidade da mulher negra brasileira no que tange a tornar-se sujeito político. Especificamente, pretenderam-se: contextualizar historicamente o movimento de mulheres negras no Brasil, evidenciando como sua trajetória histórica oferece subsídios para a compreensão dos processos de tornar-se sujeito político e sua relação com práticas de resistência cotidiana; entender como o ativismo cotidiano, impulsionado pelo acesso de conteúdos digitais, contribui para a construção de sentidos e identidades nas experiências cotidianas de mulheres negras; analisar de que modo esse acesso impacta decisões práticas e escolhas concretas em diversas esferas da vida, como trabalho, educação, afetividade e participação política; e discutir se o acesso de conteúdos digitais por mulheres negras se configura como estratégia de resistência cotidiana na construção do tornar-se sujeito. A interseção entre movimento de mulheres negras e internet foi o ponto de partida para a investigação. O enfoque da pesquisa foi qualitativo, do tipo compreensivo-interpretativo, utilizando-se como técnica de coleta de dados a entrevista semiestruturada. As participantes da pesquisa foram seis estudantes universitárias que se autodeclararam pretas ou pardas, que consomem conteúdo acerca do movimento de mulheres negras via internet, seja pelo Twitter, Instagram, Facebook, Google ou alguma outra plataforma digital, com a faixa etária a partir de 18 anos, com plena capacidade civil, autônoma, que não é tutelada e concordou em participar da pesquisa. Para atingir tal propósito, o procedimento adotado para seleção das entrevistadas foi de amostragem intencional não probabilística, a “bola de neve” (snowball). A análise dos dados teve como base a abordagem teórico-metodológica Análise Crítica do Discurso (ACD). Como resultado, observou-se que o acesso de conteúdos digitais funciona como importante disparador de reflexão, reconhecimento e construção identitária, mas não se configura como eixo exclusivo da politização das entrevistadas. Os dados revelam que o ativismo cotidiano dessas mulheres é híbrido, articulando conteúdos acessados nas redes às experiências presenciais vividas na universidade, nos coletivos, nos vínculos comunitários e nas

relações familiares. A internet aparece como porta de entrada para debates sobre raça e gênero, mas a politização se aprofunda sobretudo em espaços off-line, em que emergem vínculos afetivos, repertórios teóricos e enfrentamentos diretos à branquitude institucional. A entrada na universidade, possibilitada em grande medida pelas políticas de ação afirmativa, constitui o ponto de inflexão e coloca as participantes na posição de outsiders within, tensionando currículos, epistemologias e práticas acadêmicas. Assim, conclui-se que o acesso digital, quando integrado a trajetórias históricas de resistência coletiva e a experiências concretas de formação política, contribui para o processo de tornar-se sujeito, fortalecendo práticas de resistência que atravessam o cotidiano, os corpos e os modos de existir das mulheres negras entrevistadas.

Palavras-chave: Ativismo cotidiano; Agência; Mulheres negras; Internet ; Mídias digitais.

ABSTRACT

CONCEIÇÃO, Leydiane Ribeiro da, D.Sc., Universidade Federal de Viçosa, March, 2026. **Everyday activism, the internet, and identity: experiences of Black female college students in Minas Gerais.** Adviser: Daniela Leandro Rezende.

In this thesis, the central objective was to understand how the consumption of content related to gender and race issues via the internet constitutes a strategy of resistance, influencing the formation of the identity of black Brazilian women in terms of becoming political subjects. Specifically, the aim was to: provide a historical context for the black women's movement in Brazil, highlighting how its historical trajectory provides insights into the processes of becoming a political subject and its relationship with practices of everyday resistance; understand how everyday activism, driven by the consumption of digital content, contributes to the construction of meanings and identities in the everyday experiences of black women; analyze how this consumption impacts practical decisions and concrete choices in various spheres of life, such as work, education, affectivity, and political participation; and discuss whether the consumption of digital content by black women constitutes a strategy of everyday resistance in the construction of becoming a subject. The intersection between the black women's movement and the internet was the starting point for the investigation. The research approach was qualitative, comprehensive-interpretative, using semi-structured interviews as a data collection technique. The research participants were six university students who self-identified as black or brown, who consume content about the black women's movement via the internet, whether through Twitter, Instagram, Facebook, Google, or some other digital platform, aged 18 and over, with full civil capacity, autonomous, not under guardianship, and who agreed to participate in the research. To achieve this purpose, the procedure adopted for selecting the interviewees was non-probabilistic intentional sampling, the "snowball" method. The data analysis was based on the theoretical-methodological approach Critical Discourse Analysis (CDA). As a result, it was observed that the consumption of digital content functions as an important trigger for reflection, recognition, and identity construction, but it is not the sole axis of the interviewees' politicization. The data reveal that these women's daily activism is hybrid, articulating content accessed on social media with face-to-face experiences at university, in collectives, in community ties, and in family relationships. The internet appears as a gateway to debates on race and gender, but politicization deepens mainly in offline spaces,

where emotional bonds, theoretical repertoires, and direct confrontations with institutional whiteness emerge. Entry into university, made possible largely by affirmative action policies, constitutes a turning point and places participants in the position of outsiders within, creating tension in curricula, epistemologies, and academic practices. Thus, it can be concluded that digital consumption, when integrated with historical trajectories of collective resistance and concrete experiences of political formation, contributes to the process of becoming a subject, strengthening practices of resistance that permeate the daily lives, bodies, and ways of being of the black women interviewed.

Keywords: Everyday activism; Agency; Black women; Internet ; Digital media.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 – Dimensões de análise do ativismo.....	83
Quadro 2 – Polarização ideológica.....	112
Quadro 3 – Perguntas direcionadas para orientar a análise dos dados linguístico-discursiva.....	115
Quadro 4 – Perfil sociodemográfico das entrevistadas.....	118
Figura 01 – O círculo discurso-cognição-sociedade.....	114
Figura 02 – Página da Djamila Ribeiro no Instagram.....	235
Figura 03 – Página da Casa Sueli Carneiro, vinculada ao legado intelectual e político de Sueli Carneiro no Instagram.....	236
Figura 04 – Página da Nilma Lino Gomes no Instagram.....	237
Figura 05 – Página da Conceição Evaristo no Instagram.....	237
Figura 06 – Página da bell hooks no Instagram.....	238
Figura 07 – Página do Kabengele Munanga no Instagram.....	239
Figura 08 – Página da Rosa Margarida Rocha no Instagram.....	240
Figura 09 – Página da Viola Davis no Instagram.....	240
Figura 10 – Página do Lazaro Ramos no Instagram.....	241
Figura 11 – Página da Tais Araújo no Instagram.....	242
Figura 12 – Página da Érica Hilton no Instagram.....	243
Figura 13 – Página do Pelé no Instagram.....	243
Figura 14 – Página da Carla Akotirene no Instagram.....	244
Figura 15 – Página da Angela Davis no Instagram.....	245
Figura 16 – Página da Lelia Gonzalez no Instagram.....	245
Figura 17 – Página da Michelle Obama no Instagram.....	246

Figura 18 – Página da Katiuscia Ribeiro no Instagram.....	247
Figura 19 – Página da Aza Njeri no Instagram.....	248
Figura 20 – Página da Senhorita Bira no Instagram.....	249
Figura 21 – Página da Benedita da Silva no Instagram.....	250
Figura 22 – Página da Negras do ziriguidum no Instagram.....	251
Figura 23 – Página do Nei Lopes no Instagram.....	252
Figura 24 – Página da Iris Amâncio no Instagram.....	253
Figura 25 – Página vinculada ao legado de Neusa Santos Souza no Instagram.....	254
Figura 26 – Página vinculada ao legado de Frantz Omar Fanon no Instagram.....	255
Figura 27 – Página de Stephanie Ribeiro no Instagram.....	256
Figura 28 – Página de Valeria Dias no Instagram.....	257

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACD – Análise Crítica do Discurso

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos

CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio

EUA – Estados Unidos da América

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

MIR – Ministério da Igualdade Racial

MM – Ministério das Mulheres

MNU – Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial

MPI – Ministério dos Povos Indígenas

ONGs – Organização Não Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PT – Partido dos Trabalhadores

RSD – Redes Sociais Digitais

SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SPM – Secretaria de Políticas para as Mulheres

TEN – Teatro Experimental do Negro

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TD – Tecnologias Digitais

TNMS – Teoria dos Novos Movimentos Sociais

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFV – Universidade Federal de Viçosa

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	16
2 “DA MARGEM AO CENTRO”: A HISTÓRIA DO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS ENTRE DISPUTAS DISCURSIVAS E SUA LUTA POR RECONHECIMENTO	32
2.1 Entre Heranças Coloniais e Lutas Contemporâneas: as Relações Raciais no Brasil e a Trajetória de Resistência da Mulher Negra	32
2.2 E eu não sou uma mulher? Base conceitual do movimento de mulheres negras	47
2.3 Entrelaçadas pela história: a construção do movimento de mulheres negras no Brasil	60
3 DO SOFÁ PARA A LUTA: IDENTIDADE COLETIVA E O ACESSO DE CONTEÚDOS DIGITAIS SOBRE O MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS	70
3.1 Teoria dos novos movimentos sociais e identidade coletiva.....	70
3.2 (#)HASHTAGS-SE: dos movimentos sociais ao ativismo cotidiano	79
3.3 Acessar é Resistir? O Lugar do Movimento de Mulheres Negras nas Práticas Cotidianas de Mulheres Negras brasileiras	93
4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	102
4.1 Caracterização do estudo	102
4.2 Sujeitos Participantes da Pesquisa.....	103
4.3 Procedimentos para coleta de dados	106
4.4 Procedimentos para apresentação e análise dos dados	110
5 ANÁLISE DOS DADOS	117
5.1 Quem são as entrevistadas?	117
5.2 Matriz discursiva do ativismo de mulheres negras.....	123

5.2.1 Na encruzilhada da identidade coletiva: a narrativa silenciada e a estratégia de resistência no ativismo cotidiano das mulheres negras brasileiras.....	123
5.3 Do acesso à ação: como as mulheres negras constroem formas de ativismo cotidiano a partir das redes sociais digitais	190
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	199
REFERÊNCIAS	206
APÊNDICES	226
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) (PARTICIPANTE DA PESQUISA)	226
APÊNDICE B – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	229
APÊNDICE C – PESSOAS/ PÁGINAS SEGUIDAS	235

1 INTRODUÇÃO¹

Somos mulheres negras nascidas em uma sociedade de arraigada repugnância e desprezo por tudo o que é negro e que vem das mulheres. Somos fortes e persistentes. Também temos cicatrizes profundas (Lorde, 2019, p.191).

Diferentemente de estudos que se dedicam à análise do ativismo digital ou da mobilização política *on-line* do movimento de mulheres negras², nesta pesquisa não se propõe investigar a produção de conteúdos nem as estratégias de ativismo dessas mulheres na *internet*. O foco está na compreensão de como o acesso de conteúdos digitais que tratam de questões de gênero e raça influenciam a percepção de identidade no que tange tornar-se *sujeito*³. A ideia é entender como esses conteúdos que circulam pela *internet* ao serem apropriados pelas mulheres negras, funcionam como ferramentas de resistência simbólica e política concreta, dando a possibilidade para que elas se reconheçam em narrativas e questionem o racismo e o sexismo, entre outras formas de opressão.

Nesse sentido, destaca-se a importância do ativismo cotidiano, entendido como práticas incorporadas na vida diária, que se manifestam na forma como essas mulheres reagem, se posicionam e constroem sentidos a partir dos discursos encontrados nas redes sociais digitais (RSD)⁴, articulando experiências individuais e coletivas de resistência. Diante disso, esta tese aborda a interseção entre ação coletiva constituída por meio da *internet* (Nunes, 2020) – mas não restrita ao ambiente virtual –, o acesso de conteúdos digitais acerca do movimento de mulheres negras por mulheres negras e as práticas de resistência cotidianas (ativismo cotidiano/individual), enquanto fenômenos sócio-

¹ Parte desta redação foi publicado no ano de 2021 na **Revista Feminismos**, em forma de artigo intitulado: “#Hashtag-se: mapeando o feminismo negro e o net-ativismo brasileiro”, de autoria de Leydiane Ribeiro da Conceição e Magnus Luiz Emmendoerfer.

² Para fins de esclarecimento, utilizei tal termo com o intuito de identificar o movimento de mulheres negras afro-diaspóricas no Brasil.

³ De acordo com Kilomba (2019, p. 21), “o conceito de ‘tornar-se’ tem sido usado pelos Estudos Culturais e Pós-Coloniais para elaborar a relação entre o eu e a/o ‘Outra/o’”. É a tomada de consciência do *sujeito* por si mesmo. Ademais, para essa autora, a linguagem possui dimensão política, pois cria, fixa e perpetua relações de poder e violência. Cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. Por exemplo, a palavra “sujeito”, que no original inglês não tem gênero, no português é reduzida ao masculino. E “compreender o que significa uma identidade não existir na sua própria língua, escrita ou falada, ou ser identificada como um erro”, revela “a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa e a urgência de se encontrarem novas terminologias”. Por essa razão, opto, assim, como a referida autora, por escrever este termo em itálico: *sujeito* (Kilomba, 2019, p. 11).

⁴ Um sistema eletrônico de comunicação de alcance global que possibilita a interação e participação entre os envolvidos. Cabe aqui destacar que, ao utilizar esse termo, me refiro a plataformas como *Facebook*, *Twitter*, *Youtube*, *Instagram*, *Whatsapp* e similares.

históricos, políticos e culturais contemporâneos, que estão inter-relacionados na atualidade, ligados ao que Castells (2005) intitula “Sociedade da Informação”⁵.

Dito de outra forma, este estudo aprofunda a análise sobre como o cotidiano de mulheres negras é reconfigurado a partir do acesso a conteúdos relacionados ao ativismo do movimento de mulheres negras por meio das redes sociais digitais. Observa-se que a presença de conteúdos sobre o movimento de mulheres negras na *internet* pode oferecer novas possibilidades para que as mulheres negras acessem narrativas antes invisibilizadas. No entanto, ainda não está claro de que maneira esse acesso influencia a construção de identidade dessas mulheres e como elas ressignificam esses discursos em seu cotidiano (Pruchniewska, 2019). Diante disso, essa lacuna teórica motiva este estudo, que busca compreender como o acesso ⁶ de conteúdos acerca do ativismo do movimento de mulheres negras por meio das RSD impacta a formação identitária das mulheres negras brasileiras e sua percepção enquanto *sujeitos* políticos, em um contexto de racismo genderizado⁷ (Kilomba, 2019).

Ao explorar essa dinâmica, toma-se a interseccionalidade (Crenshaw, 1989; 1991, 2002; 2015; Gonzalez, 1982; Collins, 2019; Collins; Bilge, 2020; Casemiro; Silva, 2021; Resende; Souza; Brasil, 2021) categoria central para compreender a forma como o acesso desses conteúdos impacta não apenas suas percepções de si em seus processos de construção identitária e suas relações interpessoais que estabelecem, mas também suas experiências cotidianas. Assim, é importante ressaltar que este acesso trata de um processo que vai além do simples ato passivo de acesso à informação, envolve uma ressignificação ativa desses discursos, os quais são reinterpretados à luz das vivências individuais e coletivas das mulheres negras.

⁵ É uma expressão recorrente nas análises sobre a sociedade que emergem a partir do aumento do uso das Tecnologias Digitais (TD), em especial às redes sociais digitais (RSD), seja para prática social, econômica, cultural e/ou política na sociedade contemporânea. Nesse contexto, de acordo com Prudêncio (2006, p. 17), “a noção de conectividade que perpassa essas análises pressupõem uma sociedade global, na qual a informação está disponível numa rede eletrônica mundial de bibliotecas, arquivos e bancos de dados acessíveis, teoricamente, a qualquer pessoa em qualquer lugar a qualquer momento”.

⁶ Embora o termo “acesso” possa sugerir uma ação passiva, nesta pesquisa se evidencia que as mulheres negras não apenas acessam esses conteúdos, mas também os ressignificam, internalizam e aplicam ativamente em suas experiências. Dessa forma, o acesso de informações sobre o movimento de mulheres negras na *internet* deve ser compreendido como um processo dinâmico de construção identitária, no qual essas narrativas são reinterpretadas e incorporadas à vivência cotidiana.

⁷ Racismo genderizado, segundo Kilomba (2019), é a intersecção complexa entre raça e gênero, uma vez que não se pode observar raça separado do gênero e vice-versa. Em outras palavras, tal expressão promove a ideia de que o cruzamento entre as dimensões raça e gênero produz experiências únicas/particulares às mulheres que pertencem a grupos racialmente subordinados.

Para tanto, diante desse contexto, em um primeiro momento é importante ressaltar que a história das desigualdades sociais na América Latina tem dimensão racial e sexual que se estabeleceu desde o Período Colonial. Isso significa que a ordem racial e sexual produziu algumas formas opressoras de classificação social, gerando marcas culturais que foram construídas socialmente e se perpetuam até o século XXI (Vigoya, 2008), silenciando as vozes das mulheres negras. Para Nascimento (2016, p. 44), o Brasil, “sob o signo do parasitismo imperialista”, construiu sua estrutura econômica fundamentada no escravismo. O país jamais teria existido sem ele(a) (o(a) escravizado(a))⁸, pois essas pessoas trazidas à força para cá “plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca” (Nascimento, 2016, p. 44).

Em outras palavras, de acordo com esse autor, a estrutura econômica do Brasil se consolidou com o sistema escravocrata, visto que foi a mão de obra escravizada que durante séculos contribuiu para a produção de *commodities* agrícolas, como açúcar, café, algodão e mineração, fundamentais para a economia colonial (Nascimento, 2016). Nesse contexto, as pessoas negras, e em especial as mulheres, são colocadas diante de um sistema que é projetado para lhes dar menos garantias de direitos que às mulheres brancas e homens brancos e negros. Estudos realizados no Brasil mostram que, mesmo que as mulheres negras tenham ascendido socialmente, elas ainda vivenciam disparidades de gênero e raça, ocupando a base da pirâmide socioeconômica e acumulando os piores indicadores sociais (IPEA, 2017).

Dados do estudo “Retratos das desigualdades de gênero e raça” (IPEA, 2017) indicam que há maiores níveis de vulnerabilidade econômica e social nas populações de cor ou raça preta, parda e indígena, principalmente quando se comparam sexo e cor. Essas desigualdades podem ser observadas também no ativismo político, pois, no que concerne aos espaços de poder e decisão, a publicação de “A Situação dos Direitos Humanos das Mulheres Negras no Brasil: violências e violações (2016)” demonstrou que existe escassa representatividade de mulheres negras nos órgãos públicos e privados no Brasil (Werneck; Iraci, 2016). Diante disso, ao ponderarmos sobre esses dados, é possível compreender a posição que a mulher negra ocupa na sociedade brasileira, visto que a maneira como sua imagem é moldada influencia seu lugar na hierarquia social, que é

⁸ A palavra “escravizada(o)” é utilizada nesta tese com o intuito de descrever um processo político ativo de desumanização. Usar “escravizada(o)” em vez de “escrava(o)” é uma escolha linguística que busca colocar a ênfase na ação de opressão no lugar de sugerir que ser escravo é uma condição inerente da pessoa. Tal termo reflete uma conscientização crescente sobre a importância da linguagem na construção de narrativas históricas e sociais.

estabelecida por meio de um sistema institucionalizado que define seus limites e dita seu papel na sociedade, colocando essas para vivenciarem maiores índices de vulnerabilidade social que homens brancos e negros e mulheres brancas (Santos, 2022).

Gonzalez (1982), nessa linha de raciocínio, faz a indagação: “Cumé que a gente fica?” no jornal *Mulherio*, explicitando a peculiaridade das desigualdades enfrentadas pelas mulheres negras. Neste artigo, a autora reflete a respeito das mulheres negras brasileiras, procurando respostas às questões não respondidas pelo movimento feminista branco, que era um movimento, em que as mulheres eram predominantemente brancas, urbanas, de classe média alta, inspirado por estudos oriundos de países ocidentais desenvolvidos, que relegavam as mulheres negras e suas demandas a um *status* de invisibilidade, silenciamento, marginalidade e apagamento histórico (Caldwell, 2007; Damasco, 2009).⁹

Corroborando essa mesma lógica e considerando o contexto brasileiro, Gonzalez (1982; 2020) e Rodrigues (2020) argumentam que, à medida que o movimento feminista branco e o movimento negro não atendiam às reivindicações das mulheres negras, surge o movimento de mulheres negras no final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, com uma abordagem interseccional que se insere nas reflexões políticas acerca da articulação entre sexismo¹⁰ e o mito da democracia racial.¹¹ Nóbrega (2020), por sua vez, afirma que, historicamente, mulheres ao redor do mundo vêm se reunindo e se mobilizando com objetivos diversos, como o combate à violência de gênero, melhores condições de trabalho, desigualdades sociais, econômicas e étnicas, autonomia da

⁹ Quando se observa a literatura norte-americana, o cenário não é diferente. O discurso proferido na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio nos Estados Unidos, pela então ex-escravizada Sojourner Truth, em 1851, intitulado “E eu não sou uma mulher?”, denuncia que a situação da mulher negra era diferente da mulher branca, uma vez que, enquanto as mulheres brancas lutavam pelo direito ao voto e ao trabalho, as mulheres negras lutavam para serem reconhecidas como seres humanos. O questionamento levantado por Sojourner marca a ruptura com as definições sociais da “pureza” da mulher branca, reforçando a existência e a luta de outras mulheres.

¹⁰ Conforme bell hooks (2015), na atual sociedade capitalista o patriarcado vem sendo estruturado de forma que o sexismo restringe o comportamento das mulheres a lugares de opressão. Nesse sentido, as mulheres brancas e os homens negros ocupam dois lugares na sociedade, ora como opressores, ora como oprimidos, pois, apesar de as mulheres brancas sofrerem com a discriminação sexista, sua cor lhes permite atuar como opressora racial. Já os homens negros, apesar de sofrerem com o racismo estrutural, seu gênero lhes permite agir como opressores das mulheres. Nesse contexto, as mulheres negras sofrem opressão cruzada de raça e gênero, nomeada posteriormente por Crenshaw (1989) como interseccional.

¹¹ O mito da democracia racial é um mecanismo ideológico que ganhou destaque com a publicação de Casa-grande & Senzala, de Gilberto Freyre. Para tal autor, a sociedade brasileira seria caracterizada por uma “democracia étnica”, pois, apesar de o país ter se desenvolvido dentro de uma política aristocrática, as relações raciais seriam democráticas (Guimarães, 2003). Melhor dizendo, esse conceito nega a existência de racismo no Brasil, onde supostamente “pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas” (Nascimento, 2016, p. 36).

sexualidade da mulher, entre outros exemplos. Reivindicam também tornarem-se *sujeito* à medida que narram a si mesmas, ou seja, as mulheres, em especial as negras, passam a se colocarem como autoridade da sua própria história, não a deixando ser contada por outras que não ela própria passando de *objeto*¹² para *sujeito*, em um ato político (Kilomba, 2019). Adichie (2009) já reiterava acerca da importância de as pessoas negras contarem sua própria história, proporcionando a desconstrução teórica centrada no ocidentalismo como único produtor de saberes válidos sobre a realidade social.

Nessa direção, para compreender como essas disputas simbólicas e narrativas se organizam politicamente, Alvarez (2014, p. 19) propõe o conceito de “campo(s) discursivo(s) de ação”, que considera que “os campos feministas se constroem por meio de um emaranhado de interlocuções”, articulando-se tanto informal quanto formalmente por meio das redes políticas e comunicativas, que estão costuradas pelo cruzamento e compartilhamento de ideias, linguagem, práticas, pessoas e discursos. Esse conceito nos ajuda a compreender, de forma mais complexa, os processos, convergências e tensões que existem na articulação dos feminismos em movimento, explicitando a existência de relações de poder no interior desse campo de ação. Além disso, Alvarez (2014) destaca que tais campos se reorganizam continuamente com base nos seguintes elementos:

- 1) atoras/es mais ou menos visíveis, hegemônicos, marginalizados; 2) malhas/teias/redes articuladoras; 3) pontos nodais; 4) dimensões verticais, horizontais, e talvez densidade; 5) discursos definidores; 6) lutas interpretativas/conflitos constitutivos; e 7) paradoxos transformadores (Alvarez, 2014, p. 46).

A partir desses elementos estruturantes, é possível perceber como tais campos discursivos que envolvem diversos atores, tanto individuais quanto coletivos, de vários lugares sociais, culturais e políticos, ganham materialidade em contextos contemporâneos. Alvarez (2014, p. 18) argumenta que, em diferentes momentos, atores ou vertentes que diferem entre si ocupam “maior ou menor acesso ao microfone público e aos recursos materiais e culturais, às vezes conseguindo se estabelecer como hegemônicos”. Melhor dizendo, eles se articulam por meio de linguagens, sentidos e

¹² O termo “objeto”, para Kilomba (2019, p. 11), “assim como *subject*, é um termo que não tem gênero na língua inglesa”. No entanto, quando traduzido para o português, “é também reduzido ao gênero masculino”, expondo “a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias”. Além disso, para essa autora, é importante ressaltar que esse termo origina-se do discurso pós-colonial e é amplamente utilizado nos discursos feministas e *queer* para destacar a objetificação dessas identidades em relações de poder. Em outras palavras, identidades são despojadas de sua subjetividade e reduzidas a uma existência de *objeto*, descrito e representado pelo dominante. Assim, opto também, assim como Kilomba, por escrever este termo em itálico: *objeto*.

lentes de mundo, que são continuamente disputados, ressignificados e compartilhados, ao menos parcialmente. Assim, sob essa ótica, as mulheres negras, ao interagirem e acessarem conteúdos sobre o movimento de mulheres negras, não apenas se informam, mas também constroem um senso de pertencimento e identidade coletiva¹³, reconhecendo-se como parte de um grupo que compartilha vivências e lutas comuns.

Essa identidade coletiva, mediada pelo ambiente digital, fortalece a ideia de resistência e agencia novas formas de subjetivação, em que a experiência individual se conecta a uma luta coletiva. Nesse sentido, as redes sociais digitais funcionam não apenas como espaços de difusão, mas também como territórios simbólicos onde as mulheres negras podem reivindicar suas histórias, desafiar representações dominantes e articular estratégias de resistência. À luz disso, a partir da minha própria experiência como seguidora e consumidora de conteúdos digitais sobre o movimento de mulheres negras, pude observar que essas redes se constroem tanto por meio da disseminação de narrativas e discursos nas redes sociais quanto pela mobilização política que extrapola o ambiente digital.

Assim, ao acompanhar páginas, coletivos e intelectuais negras que discutem pautas do movimento de mulheres negras, percebi como esses espaços digitais funcionam como pontos nodais dentro desse campo discursivo, estruturando novas formas de pertencimento, identidade e resistência, ainda que de forma individual. Dessa maneira, a análise do ativismo cotidiano sob essa perspectiva me permite compreender tratar-se de um ativismo que, embora muitas vezes não institucionalizado, possui potência transformadora, pois reposiciona narrativas, legitima saberes silenciados e fortalece vínculos de solidariedade entre mulheres negras.

Para compreender a trajetória e as transformações desse ativismo ao longo do tempo, é importante ressaltar que Alvarez (2014) trabalha com três momentos do campo discursivo de ação que caracterizariam o movimento feminista brasileiro. São eles: (1) **Centramento do ativismo** (anos de 1960), que se caracterizava pelas feministas que se “organizavam em coletivos autônomos, autossustentados em base de trabalho voluntário e se manifestavam regularmente nas ruas pelo fim da subordinação da mulher, pelo fim da ditadura militar, pela anistia e pelos direitos humanos, pelo direito ao aborto” (Alvarez, 2014, p. 21). (2) **Pluralização e descentramento dos feminismos** (anos 1980 e 1990),

¹³ Tal termo será mais bem discutido no Capítulo 3: “DO SOFÁ PARA A LUTA – Identidade coletiva e o acesso de conteúdos digitais sobre o movimento de mulheres negras”.

que foram os anos de intensificação de políticas neoliberais, em que houve grande incentivo ao surgimento de várias organizações não governamentais (ONGs), bem como a mobilização de partidos políticos, como o Partido dos Trabalhadores (PT), e, para além da sociedade civil, como as universidades, coletivos, a Organização das Nações Unidas (ONU) e o Banco Mundial, cujo objetivo fosse a institucionalização do movimento em questão. (3) **Construções mais horizontalizadas com uma multiplicidade de campos de atuação**, incluindo aqui o uso da *internet* (*sidestreaming*, anos de 2000). De acordo com a autora, esse momento se define por um campo feminista lateralizado, onde se tem uma vasta proliferação de atores, “abarcando todas as pluralidades, contradições e conflitos que caracterizam o campo feminista mais amplo” (Alvarez, 2014, p. 41).

Assim, com esta tese se inscrevendo em um momento de *sidestreaming* ou de pluralização dos movimentos sociais de mulheres brasileiras, em que se observa como o ativismo, em especial o cotidiano, vem se reconfigurando ao longo do tempo, com um discurso do movimento para além dos setores da sociedade civil¹⁴ e em interação com o campo que envolve o Estado e as instituições intergovernamentais, Alvarez (2014) procura explicar a complexidade dos feminismos e as disputas discursivas que os atravessam. Isso faz que resulte uma multiplicidade de campos discursivos tanto horizontal quanto verticalmente. Essa complexidade também se caracteriza pela descentralização do ativismo feminista tradicional, com o surgimento de novos atores, agendas e formatos de engajamento que tensionam as fronteiras do que é considerado legítimo dentro do campo feminista.

Nesse contexto, ganham visibilidade pautas específicas de grupos historicamente marginalizados, como as mulheres negras, indígenas, LGBTQIAPN+ e periféricas, que reivindicam não apenas espaço, mas também o reconhecimento de seus saberes, experiências e modos próprios de organização em seu cotidiano. O *sidestreaming*, portanto, marca uma inflexão importante no ativismo cotidiano de mulheres negras, ao deslocar o eixo do debate para múltiplas direções, revelando as assimetrias internas do campo e a necessidade de articulações mais interseccionais e plurais. Assim, valendo-me de Hooks (2019)¹⁵, em um movimento de trazer as discussões que estão “à margem do

¹⁴ O termo sociedade civil refere-se à esfera da vida social composta por organizações, instituições e indivíduos que estão fora do âmbito do governo e do mercado. Essa esfera inclui ampla gama de grupos e associações, como ONGs, sindicatos, movimentos sociais, associações comunitárias, grupos religiosos e muitos outros.

¹⁵ bell hooks, pseudônimo da escritora, acadêmica e ativista Gloria Jean Watkins, adota letras minúsculas em seu nome como uma escolha intencional, com contribuição política e cultural. Ela explicou que essa

feminismo para o centro”, compreende-se que as demandas das mulheres negras, embora tratem de questões relacionadas ao gênero, frequentemente escapam da agenda principal do movimento feminista.

Isso porque, apesar de estarem incluídas na categoria “mulher”, suas vivências são atravessadas por categorias raciais que produzem formas específicas de opressão e silenciamento, exigindo, assim, uma abordagem que reconheça a complexidade e a singularidade de suas experiências. Nesse cenário, as RSD, mediadas pela *internet*, configuram-se como espaço estratégico de resistência simbólica e produção de sentidos. Os conteúdos que ali circulam, ao serem apropriados pelas mulheres negras, tornam-se ferramentas de afirmação identitária e crítica social, possibilitando o reconhecimento em narrativas próprias e a ressignificação de suas práticas cotidianas.

Reiterando, Aquino (2015), Araújo, Penteado e Santos (2016) e Collins e Bilge (2020) argumentam que a relação estabelecida entre as tecnologias digitais (TD)¹⁶, mais especificamente as redes sociais digitais e o ativismo cotidiano de mulheres negras, converge em um campo de maior articulação e mobilização política, que produz efeitos de empoderamento¹⁷ e engajamento entre as mulheres¹⁸, acerca da democracia e da luta pelos seus direitos. Em outras palavras, observa-se que o acesso de conteúdos *on-line* sobre o movimento de mulheres negras por mulheres negras pode levar à criação de práticas mais articuladas e engajadas em suas rotinas diárias.

Também Valerio e Alves (2019) e Silva (2020) apontam que, no cenário atual, o ativismo de mulheres negras contemporâneo tem-se apropriado desses espaços

decisão visa deslocar o foco de sua identidade individual para a substância de suas ideias e obras. Assim, neste trabalho, será respeitado seu uso estilístico, mantendo a grafia em letras minúsculas.

¹⁶ Conforme Kenski (2007), tecnologia digital refere-se ao papel da comunicação na contemporaneidade. Consiste de todos os meios técnicos usados para tratar a informação e auxiliar na comunicação; ela incorpora a *internet* e o uso de computadores, *tablets*, *smartphones*, entre outros.

¹⁷ O termo empoderamento foi usado pela primeira vez na década de 1960 no Movimento de Direitos Civis nos Estados Unidos, tendo sido apropriado por feministas na década de 1980. Tal termo remete à tomada de consciência que o *sujeito* tem a respeito da sua condição na sociedade e tem o objetivo de romper com as opressões que grupos marginalizados estão vivenciando (Sardenberg, 2018). Esse conceito será explorado com mais detalhe nas seções seguintes.

¹⁸ Santos (2020) traz em sua pesquisa o aumento de busca na plataforma *Google*, acerca do termo “feminismo”, em que, em 2019, existiam cerca de 37.100.000 resultados de busca. No entanto, essa mesma autora afirma que foi somente a partir do ano de 2015 que houve aumento no volume de buscas. E esse aumento nas buscas pode estar relacionado a vários motivos, como: a prova do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) realizada no ano 2015, que tinha uma de suas questões que abordava tal temática, as *hashtags* lançadas (*#MeuPrimeiroAssédio* e *#MeuAmigoSecreto*), pelos coletivos feministas Think Olga e Não me Kahlo, respectivamente, além de um movimento surgido na *internet* intitulado “Marcha de Mulheres Contra Bolsonaro”, promovido no dia 29 de setembro de 2018.

tecnológicos, com o intuito de combater, de forma interseccional¹⁹, a discriminação por gênero e raça. Para Figueiredo (2013) e Orlandini (2019), as RSD são ferramentas que têm por objetivo estimular a comunicação, permitindo a interação e conexão entre duas ou mais pessoas, com a finalidade de difundir informações. Esses autores apontam possibilidades democráticas que a *internet* pode proporcionar aos movimentos sociais, enfatizando que o uso dessa ferramenta digital pode influenciar a configuração de novos desenhos participativos na política.

Assim, as RSD ficaram marcadas pela difusão de informações e como veículo essencial no amparo de trocas de experiências e mobilizações de diversos grupos marginalizados socialmente, o que se reflete tanto na sua conformação quanto no seu comportamento e interações sociais (Waisbord, 2018; Bell *et al.*, 2019; Ahmad; Alvi; Ittefaq, 2019). Diante disso, observa-se que, ao acessarem informações, narrativas e recursos disponíveis na *internet*, as mulheres negras podem encontrar formas de conectar, organizar e colaborar umas com as outras, fortalecendo laços comunitários, promovendo a conscientização e se mobilizando para a mudança. Isso posto, observam-se diversas mobilizações contemporâneas ao redor do mundo, inclusive no Brasil, que ilustram esse potencial transformador das redes digitais como ferramenta de articulação política.

A Primavera Árabe (Norte da África e Oriente Médio), o *Occupy Wall Street* (EUA), a *#BlackLivesMatter* (livremente traduzido, Vidas Negras Importam) – EUA, o movimento *#MeToo* (EUA), as Jornadas de Junho de 2013 (Brasil), o Movimento Ele Não (Brasil) e as *#ChegadeFiuFiu* (Brasil), *#NãoMereçoSerEstuprada*, *#MariellePresente* (Brasil) e *#SomosTodasMaju* (Brasil)²⁰, são exemplos de como a *internet* tem influenciado o ativismo, sendo as duas últimas *hashtags*²¹ impulsionadas por feministas negras brasileiras, o que demonstra solidariedade em relação à violência física e simbólica nos diferentes casos em que os alvos foram mulheres negras.

¹⁹ O termo cunhado pela feminista e jurista Kimberlé Crenshaw originalmente emergiu de uma crítica ao feminismo branco, que ignorava as vozes e histórias de mulheres negras e sem privilégios econômicos, referia-se especificamente à posição social vulnerável que a mulher negra ocupa na pirâmide social, em que muitos dos problemas sociais como racismo e sexismo frequentemente se sobrepõem criando múltiplos níveis de injustiça social (Villesèche; Muhr; Śliwa, 2018; Johri *et al.*, 2018).

²⁰ As duas últimas *hashtags* citadas se referem: (1) À indignação pelo assassinato da vereadora carioca Marielle Franco e seu motorista, Anderson Gomes, na noite de 14 de março de 2018, no Rio de Janeiro, fazendo que tal tragédia se tornasse um símbolo na luta contra as desigualdades sofridas pela população negra, em especial as mulheres; e (2) Ao apoio em relação aos ataques racistas que a jornalista Maria Júlia Coutinho, conhecida como Maju, sofreu em 2015, ao ter comentários de cunho racista publicados na página do programa “Jornal Nacional da Rede Globo” e no Facebook, respectivamente.

²¹ Uma *hashtag* é simbolizada por um sinal de libra (#), que objetiva convenções de mídia social e *microblog*, que têm sido usadas para mobilizar protestos – digitais ou “nas ruas” – em todo o mundo.

Nessas ações coletivas, as RSD ganharam destaque, visto que diversas plataformas digitais, como *Twitter*, *Instagram* e *Facebook*, foram amplamente utilizadas pelos manifestantes tanto para protestar quanto para mobilizar/convocar adesões ao movimento. Isso desencadeou “manifestações de identidades coletivas que devem ser entendidas como o conjunto de ações coletivas no espaço público”, por meio das quais os movimentos sociais definem seu senso de identidade coletiva, sendo quem são e o que os definem (Gerbaudo; Treré, 2015, p. 865 – tradução nossa). Nesse contexto, é fundamental reconhecer que, para além da mobilização coletiva em grande escala, as redes sociais digitais também exercem papel transformador no cotidiano das mulheres negras.

O contato com conteúdos que denunciam o racismo, o sexismo e outras opressões, bem assim com narrativas de resistência e afirmação identitária, pode fortalecer processos de autoidentificação, consciência política e empoderamento. Ao acessarem e interagirem com essas informações nas redes, muitas mulheres passam a reinterpretar suas próprias experiências, reconhecendo-se como *sujeitos* políticos e, com isso, ressignificando suas práticas cotidianas e suas formas de agência. Trata-se, portanto, de um ativismo que se dá não apenas nas ruas ou nas *hashtags*, mas também nas escolhas diárias, nos discursos que passam a ser compartilhados, nas redes de apoio que se formam e nas subjetividades que se constroem.

Entretanto, Scherer-Warren (2008) afirma que, apesar das tecnologias digitais, em especial as RSD, serem elemento facilitador na difusão de ideários na construção subjetiva dos indivíduos, elas não são as únicas ou o principal elemento mobilizador na geração de uma rede de movimento social. Dito de outra forma, apesar de as tecnologias digitais simplificar o armazenamento e a disseminação de informações, bem como agilizar pesquisas, elas não determinam o modo como a interação comunicativa ocorre e nem garantem a reflexão crítico-racional (Maia, 2002). De acordo com Dey (2019), uma rede de conexão global não afeta significativamente a probabilidade de alguém se envolver em protestos. Melhor dizendo, a RSD sozinha não pode fazer mudanças concretas; no entanto, pode ajudar a criar consciência e manter vivas as pautas de tal movimento.

Autores como Axel Bruns (2008) e Matthews (2019), embora também alertem sobre o perigo da romantização dessas mídias como um ato revolucionário panaceico. Uma vez que essas mídias vieram com o objetivo inicial de projetar lucros dentro do modo de produção capitalista, acionando empresários e não usuários “comuns”, pois, mesmo tendo mudanças no *design* e na usabilidade das plataformas, estas ainda

continuam sendo impulsionadas pelos interesses corporativos, com o intuito de ganhar capital e não de fomentar revolução. Concluem que, quando não cooptadas pela mercantilização dos movimentos sociais, as RSD podem ser apropriadas como ferramentas de mobilização, visibilidade e resistência (Axel Bruns, 2008; Matthews, 2019). Essa ambivalência exige postura crítica diante da atuação digital, sobretudo quando se trata de movimentos protagonizados por grupos historicamente marginalizados, como as mulheres negras, cujas vozes podem ser, ao mesmo tempo, amplificadas e silenciadas por algoritmos e políticas de moderação enviesadas.

Um exemplo que evidencia essa complexidade foi o ciclo de protesto no Brasil em 2013. Naquele contexto, pode-se dizer que não foram apenas as postagens nas redes sociais e a dimensão dos elementos materiais, como o transporte público em más condições e o aumento das tarifas, que convenceram as pessoas a saírem para se manifestarem nas ruas. Isso se deu também devido às dimensões culturais e simbólicas, ocasionando uma zona de conflito que estava se formando no país naquela época, em que havia várias tentativas de mudanças da estrutura social, tanto por parte da esquerda política quanto por parte da direita (Alonso, 2023).

As manifestações que estavam ocorrendo na época poderiam ser explicadas, de acordo com Alonso (2023), a partir da eclosão de três zonas de conflitos, a saber: (1) Políticas redistributivas, em que grupos lutavam por mais ou menos interferência do Estado na distribuição de recursos e oportunidades sociais; (2) Da moralidade, em que existia um conjunto de pessoas que lutavam pela moralidade mais tradicional, como a marcha da família, e outra pela moralidade mais moderna, como a parada gay, com agendas políticas que lutavam por mais direitos para a comunidade LGBTQIAPN+, entre outras agendas que tentavam avançar mais no campo social; e, por fim, (3) Zona de conflito em torno da violência estatal, que também teve duas faces, em que uma se caracterizava pela tentativa do governo em desarmar a população, com pessoas a favor e contra; e outra acerca da pressão que o governo sofria, também dos dois lados políticos, para se posicionar em relação à ditadura militar.

Assim, observa-se que o que fez junho de 2013 acontecer foi muito mais que péssimas condições que cercavam a população naquele momento. Foram, sobretudo, disputas de campos de ativismos, que tinham como foco as mudanças da estrutura social no país (Alonso, 2023). Esses conflitos múltiplos e sobrepostos evidenciam que a mobilização social contemporânea não pode ser compreendida apenas a partir de demandas econômicas ou logísticas, mas envolve também dimensões simbólicas e

culturais, que passam pela construção de sentidos, afetos e identidades. Sob essa ótica, as redes sociais digitais funcionam como arenas privilegiadas, onde esses sentidos são disputados e (re)construídos. Portanto, compreender como o acesso de conteúdos, mediados pela *internet*, influencia a formação de identidade do *sujeito* torna-se essencial para pensar as novas formas de resistência no cenário contemporâneo.

E, no caso das mulheres negras, esse processo se expressa de maneira significativa, pois, ao acessarem e se engajarem com produções discursivas que tematizam o racismo, o sexismo e as múltiplas formas de desigualdade estrutural, passam a se reconhecerem como *sujeitos* políticos, isto é, por meio do ativismo cotidiano se colocam como protagonistas de suas histórias, de suas lutas e de suas formas de existirem no mundo (Adichie, 2009; hooks, 2019; Kilomba, 2019). Ao se verem representadas em narrativas que rompem com os estigmas historicamente atribuídos aos seus corpos e vivências, ainda que mediada digitalmente, resgatam a potência de sua voz e ressignificam sua trajetória individual a partir de uma dimensão política (Collins, 2019).

Diante disso, é importante destacar que o interesse por essa temática não surge de forma aleatória ou descolada da realidade, mas está profundamente enraizada com o meu lugar de enunciação. Enquanto mulher preta inserida em uma sociedade marcada por desigualdades raciais e de gênero, minha trajetória foi atravessada desde cedo por questionamentos sobre pertencimento, representatividade e resistência. Durante minha infância e adolescência, tive minha identidade constantemente subalternizada por meio de estereótipos disseminados em programas de televisão, músicas e narrativas culturais. Em alguns momentos, era associada à figura da tia Anastácia²², desprovida de beleza, relegada à marginalidade escolar; em outros, via-me enquadrada na imagem da Globeleza²³, sexualizada, objetificada, transformada em espetáculo (Gonzalez, 1984; Collin, 2019).

Entretanto, ao longo dos anos, especialmente durante minha trajetória acadêmica, impulsionada pelo acesso a conteúdos voltados para o movimento de mulheres negras, tanto no ambiente digital quanto fora dele, comecei a perceber os impactos dessas

²² A Tia Anastácia é uma personagem criada por Monteiro Lobato na obra “Sítio do Picapau Amarelo”, difundida na literatura e na televisão infantil brasileira. Representa o arquétipo da mulher negra submissa, doméstica e desprovida de subjetividade própria, sendo frequentemente associada ao papel de cuidadora e serviçal. Sua imagem reforça estereótipos racistas e sexistas ao naturalizar a posição da mulher negra como empregada, invisibilizando sua humanidade e agência.

²³ A Globeleza foi uma personagem criada pela Rede Globo, rede de televisão brasileira, nos anos de 1990, exibida nos intervalos de carnaval. Interpretada por mulheres negras, geralmente com pouca ou nenhuma roupa, seu corpo era coreografado de forma sensual, servindo como símbolo de “alegria e beleza do carnaval”, reforçando a hiperssexualização e o estereótipo da mulata como corpo público e erotizado.

construções simbólicas em minha autoimagem. O acesso a esses conteúdos não apenas ampliou meu repertório teórico, mas também influenciou diretamente minha percepção de identidade e, por consequência, minha práxis. A partir dessa vivência, fui provocada a reinterpretar minha própria história e a compreender que o que antes parecia experiência isolada era, na verdade, parte de uma luta coletiva, marcada por estratégias compartilhadas de resistência e ressignificação. Naquele momento, eu ainda não compreendia totalmente os efeitos dessas descobertas na reconstrução das minhas imagens mentais e no fortalecimento de um posicionamento político.

No entanto, essa experiência foi determinante para que eu me reconhecesse como *sujeito* político e passasse a compreender a importância da produção discursiva, inclusive digital, como ferramenta que pode atravessar práticas cotidianas no que se refere ao enfrentamento do racismo, do sexismo e da colonialidade. Assim, é a partir desse lugar de experiência que nasce esta tese, pois, mais do que uma transformação individual, percebi que esse processo era comum a muitas outras mulheres negras, o que reforçou meu desejo de investigar como o acesso de conteúdos digitais pode atuar na formação de identidades e, por conseguinte, no ativismo cotidiano.

Ademais, para além de um exercício de análise do meu próprio percurso pessoal, este trabalho é um esforço intelectual que se insere na luta por libertação, tal como propõe hooks (1995, p. 466), para quem o pensamento crítico é “parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de *objeto* a *sujeito* que descolonizariam e libertariam suas mentes”. Por isso, compreender tal temática se torna estratégia fundamental não apenas para pensar alternativas possíveis que “possam servir de catalisador para a transformação de nossa consciência e nossas vidas” (hooks, 1995, p. 478), mas também para contribuir com a construção de um campo de estudos ainda incipiente em um país onde as vozes dessas mulheres foram historicamente silenciadas (Cardoso, 2012; Gerbaudo; Treré, 2015; Ruskowski *et al.*, 2020; Rodrigues; Freitas, 2021).

Diante desse quadro mais amplo e das reflexões construídas ao longo da minha trajetória enquanto mulher preta, esta tese parte da seguinte problematização: Como as mulheres negras brasileiras constroem formas de ativismo cotidiano a partir do acesso de conteúdos digitais sobre gênero e raça nas redes sociais? Para responder a essa problematização, estabelece-se como objetivo geral: compreender como o acesso de conteúdos relacionados a temas de gênero e raça via *internet* se configura como estratégia

de resistência, influenciando a formação de identidade da mulher negra brasileira no que tange a tornar-se *sujeito* político.

A fim de alcançar tal propósito, delimitam-se os seguintes objetivos específicos, respectivamente: contextualizar historicamente o movimento de mulheres negras no Brasil, evidenciando como sua trajetória histórica oferece subsídios para a compreensão dos processos de tornar-se *sujeito* político e sua relação com práticas de resistência cotidiana; entender como o ativismo cotidiano, impulsionado pelo acesso de conteúdos digitais, contribui para a construção de sentidos e identidades nas experiências cotidianas de mulheres negras; analisar de que modo esse acesso impacta decisões práticas e escolhas concretas em diversas esferas da vida, como trabalho, educação, afetividade e participação política; e discutir se o acesso de conteúdos digitais por mulheres negras se configura como estratégia de resistência cotidiana na construção do tornar-se *sujeito*.

Para tanto, a construção do argumento desta tese apoia-se em uma arquitetura conceitual deliberada, cujos elementos não se somam, mas se articulam. O ponto de partida é o racismo genderizado (Kilomba, 2019), que nomeia a condição específica das mulheres negras, aquelas que, no interior de um discurso sobre racismo, são eclipsadas pelo *sujeito* masculino negro, e, no interior de um discurso de gênero, são eclipsadas pela mulher branca. É essa posição de dupla invisibilidade que produz a outridade como condição estrutural: a mulher negra é constituída como o “outro do outro”, e é dessa posição que emerge tanto a opressão quanto a possibilidade de resistência (Melucci, 2001; Kilomba, 2019).

Assim, para enfrentar essa condição, Collins (2019) propõe o conceito de autodeterminação, como a capacidade de nomear a si mesma, construir sua própria narrativa e recusar as imagens de controle impostas, e o saber situado, que reconhece que o conhecimento produzido a partir das margens tem valor epistêmico específico e insubstituível, precisamente porque emerge de uma experiência que os grupos dominantes não são capazes de formular. Esses dois conceitos não descrevem apenas uma postura política: eles fundamentam a validade do próprio *corpus* empírico desta tese, ao afirmar que as narrativas das mulheres entrevistadas são fontes legítimas de conhecimento sobre processos sociais mais amplos.

E, assim é nesse quadro que o *sidestreaming* (Alvarez, 2014) entra como chave de leitura do momento histórico: ao descrever a horizontalização e a pluralização do ativismo feminista contemporâneo, o conceito explica por que o ativismo cotidiano dessas mulheres não se organiza em torno de um movimento formal centralizado, mas

circula entre redes digitais, vínculos comunitários, universidades e práticas do dia a dia. O digital, nesse contexto, não é o eixo exclusivo da politização, mas um dos canais pelos quais o saber situado produzido pelo movimento de mulheres negras chega a *sujeitas* que, sem se conhecerem, constroem as mesmas trajetórias, o mesmo vocabulário e as mesmas referências, evidência de que a outridade é uma condição coletivamente vivida, e que a autodeterminação é uma resposta coletivamente forjada, ainda que individualmente praticada.

A costura entre esses conceitos é, portanto, o argumento central desta tese, visto que não basta descrever o que as mulheres negras acessam nas redes; é preciso compreender que esse acesso se insere em uma matriz de poder marcada pelo racismo genderizado, é ressignificado a partir de um saber situado produzido coletivamente, e se desdobra em práticas de autodeterminação que, no contexto do *sidestreaming*, constituem uma forma contemporânea de resistência política. Neste contexto, com base nos objetivos, na hipótese e no problema apresentado, a estrutura desta tese foi organizada de modo a aprofundar, teórica e analiticamente, os principais eixos da pesquisa, distribuídos em cinco capítulos, além desta introdução.

No Capítulo 1, intitulado “‘Da margem ao centro’: a história do movimento de mulheres negras entre disputas discursivas e sua luta por reconhecimento”, foi apresentada uma análise crítica sobre a constituição histórica, política e epistêmica do movimento de mulheres negras. Procurou-se evidenciar como as mulheres negras, historicamente relegadas à margem das narrativas hegemônicas sobre gênero e raça, construíram estratégias de resistência, agência e produção de saberes próprios. Para isso, o texto percorreu desde as raízes coloniais do racismo e do sexismo até as elaborações contemporâneas que articulam a interseccionalidade como categoria central. Discutiui-se, ainda, a emergência do movimento de mulheres negras em um contexto macro e no Brasil, especificamente, como epistemologia insurgente e localizada, revelando as tensões com o feminismo branco e as disputas simbólicas travadas no campo teórico e político.

Nesse primeiro capítulo, também se destacou como a experiência da negritude é constantemente atravessada por imagens de controle e processos de desumanização simbólica e como, diante disso, o acesso ativo de conteúdos digitais, aprofundado na capítulo seguinte, oferece ferramentas para a ressignificação da própria existência e para a consolidação de uma identidade coletiva insurgente, que se organiza em torno da luta por reconhecimento, pertencimento e transformação social. No segundo capítulo, intitulado “Do sofá para a luta: identidade coletiva e o acesso de conteúdos digitais sobre

o movimento de mulheres negras”, a análise se concentrou na compreensão da identidade coletiva como elemento estruturante da ação política das mulheres negras, articulando a Teoria dos Novos Movimentos Sociais, o conceito de ativismo cotidiano e os processos de subjetivação mediados pelas redes sociais digitais.

Nesse capítulo, discutiu-se como o acesso de conteúdos digitais relacionados a gênero e raça, longe de ser um ato passivo, constitui um ato performativo que fortalece vínculos simbólicos, alimenta a consciência crítica e permite que mulheres negras se reconheçam como *sujeito* político em um contexto marcado pela colonialidade do poder, do saber e do ser. Também foi analisado como os conteúdos digitais, ao promoverem narrativas alternativas, identitárias e emancipadoras, contribuem para a ruptura das imagens de controle e reforçam o sentimento de pertencimento a um coletivo em luta. Por fim, a discussão abordou as ambiguidades desse processo, ressaltando que o ambiente digital também é espaço de disputa, tensionado pela mercantilização do discurso antirracista e pela lógica neoliberal de visibilidade e performance.

No Capítulo 3, apresenta-se a construção metodológica aplicada neste estudo, que orientou o percurso da pesquisa. Aqui se englobam as questões sobre estratégias discursivas, conforme Teun. A. Van Dijk, buscando compreender a língua enquanto produtora de sentido, que constitui o *sujeito* como um ser sócio-histórico dentro de um contexto histórico e social. No Quarto Capítulo são expostos os dados analisados. Por fim, no último capítulo se encontram as considerações finais desta tese.

2 “DA MARGEM AO CENTRO”: A HISTÓRIA DO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS ENTRE DISPUTAS DISCURSIVAS E SUA LUTA POR RECONHECIMENTO

Genocídio cresce no meu povo negro. Porque temos que morrer. Só porque somos pretos? Polícia racista, raça do diabo. Estão nas ruas correndo. Pra todos os lado. Com sangue no olho, em desespero. Pego o negro estudante e fala que é suspeito. [...] Sou quilombola, descendente do guerreiro zumbi. Não é você sistema opressor. Que vai me impedir de sorrir. [...] Sou mais uma guerreira como Dandara. Quero conhecer o meu passado. E família na África (Preta Rara – Falsa Abolição).

“Da margem ao centro” é uma referência direta à obra da pensadora bell hooks (2019), que propõe a margem como lugar não apenas de exclusão, mas de resistência e produção crítica. Ao escrever a partir das margens – espaciais, epistêmicas e políticas –, hooks reivindica a centralidade das vozes subalternizadas na construção de alternativas ao modelo dominante. Com a inspiração dessa perspectiva, neste capítulo se propõe uma reflexão sobre a história do movimento de mulheres negras no Brasil, compreendendo-o como trajetória de deslocamento simbólico e político: da invisibilidade para a afirmação, do silenciamento para a insurgência, da margem para o centro. Trata-se de reconhecer que, ao longo das décadas, as mulheres negras protagonizaram disputas discursivas fundamentais na construção de um campo feminista plural e interseccional.

2.1 Entre Heranças Coloniais e Lutas Contemporâneas: as Relações Raciais no Brasil e a Trajetória de Resistência da Mulher Negra

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. A carne mais barata do mercado é a carne negra (Elza Soares – A Carne).

A trajetória das mulheres negras no Brasil é atravessada por silenciamentos e resistências. Historicamente racializadas e sexualizadas pelo sistema colonial, foram empurradas para as margens da sociedade, apagadas das narrativas oficiais e desautorizadas como produtoras de saber (Corat; Henriques, 2016; hooks, 2019; Collins, 2019; Lima, 2020; Gonzalez, 2020). Nesse contexto, para compreender como o acesso de conteúdos relacionados a temas de gênero e raça via *internet* influencia a formação de identidade coletiva da mulher negra brasileira, no que tange tornar-se *sujeito* político, é preciso, antes, analisar a estrutura social que sustenta tais exclusões.

Mais do que um exercício histórico, trata-se aqui de recuperar as bases materiais e simbólicas do racismo, do sexismo e da colonialidade que continuam a moldar o lugar social da mulher negra. A memória coletiva dessas violências, assim como das resistências, não apenas informa os discursos atuais que circulam nas redes sociais digitais, mas também influencia as formas de identificação, pertencimento e construção de comunidade entre mulheres negras. Portanto, compreender a trajetória histórica da mulher negra no Brasil não é apenas resgatar o passado, mas evidenciar como ele ressoa no presente. As redes sociais digitais, enquanto territórios de disputa simbólica, atualizam essas marcas estruturais, tornando-se espaços onde a memória da opressão pode se transformar em força de resistência e (re)construção identitária (Lima; Oliveira, 2020).

Dessa forma, neste capítulo se propõe uma reflexão sobre as relações raciais no Brasil, marcadas por hierarquias de raça, gênero e classe, que moldam o lugar social da mulher negra e impulsionam sua práxis em torno do reconhecimento e da construção de uma identidade coletiva. Posto isso, é importante recuperar que a intitulada “descoberta” do Brasil pelos portugueses, em 1500, “se iniciou com o simultâneo aparecimento da raça negra, fertilizando o solo brasileiro com suas lágrimas, seu sangue, seu suor e seu martírio na escravidão” (Nascimento, 2016, p. 43). Autores como Munanga e Gomes (2006) relatam que, embora não haja certeza quanto à data exata da deportação dos primeiros africanos para o Brasil, alguns estudiosos sugerem que esses indivíduos foram trazidos ao país a partir da primeira metade do século XVI, enquanto outros apontam para a segunda metade do mesmo século.

Cabe destacar que, por volta de 1530, segundo Nascimento (2016, p. 43), a força de trabalho do país já era constituída por pessoas escravizadas, e em “1535 o comércio escravo para o Brasil estava regularmente constituído e organizado”, sendo impossível estimar o número de indivíduos submetidos a esse processo.²⁴ A partir desse momento histórico, instituem-se as bases de uma ordem social profundamente marcada pela violência, pela exploração e pela racialização do trabalho. Nos séculos posteriores, especialmente ao longo do século XX, essas relações foram reinterpretadas por meio da construção de uma narrativa que buscou apresentar a escravidão brasileira como mais “benigna” ou “suave” em comparação a outros contextos coloniais. Tal interpretação foi

²⁴ Este fato se deu, principalmente, em função da “Circular Nº 29, de 13 de maio de 1891, assinada pelo ministro das Finanças, Rui Barbosa, a qual ordenou a destruição, pelo fogo, de todos os documentos históricos e arquivos relacionados ao comércio de escravos e à escravidão em geral” (Nascimento, 2016, p. 44).

reforçada pelo mito da democracia racial, que operou como um poderoso instrumento ideológico de dissimulação das desigualdades e da violência racial estrutural.

Segundo Carneiro (1995), Guimarães (2003) e Hernández (2017), tal mito, ao tentar suavizar a brutalidade da escravização e legitimar a imagem de uma América Latina “racialmente inocente”, contribuiu para mascarar as profundas assimetrias raciais presentes na sociedade. Além disso, promoveu a falsa harmonia entre os grupos étnicos, funcionando como mecanismo ideológico de dominação que tinha o intuito de desmobilizar a luta coletiva e inibir o desenvolvimento de uma consciência crítica racial (Carneiro, 1995; Guimarães, 2003; Hernández, 2017). No entanto, Nascimento (2016), a partir de uma leitura crítica da realidade brasileira, vem desconstruir essa concepção ao evidenciar que, ao contrário do discurso hegemônico, as condições de exploração no Brasil eram brutais, e as pessoas negras eram tratadas como peças descartáveis, privadas de qualquer direito ou reconhecimento de humanidade.

Longe de representar uma forma “suave” de escravidão, as estruturas de violência do país foram cuidadosamente sustentadas por mecanismos jurídicos, culturais e sociais que asseguravam a manutenção das hierarquias raciais e econômicas, cujas marcas permanecem visíveis até os dias atuais. Nas palavras desse autor:

O comércio escravo foi facilitado pela proximidade das costas brasileiras e da África, e isto reduzia o preço das “peças” importadas. Tão barato se conseguia escravos que mais fácil e econômico era substituí-los por outros quando imprestáveis, do que cuidá-los e alimentá-los de forma adequada. No Brasil uma força braçal de mais de duzentos escravos numa só fazenda era fato comum, enquanto nos Estados Unidos mais de cem escravos reunidos numa única propriedade eram exceção. As condições de vida dos escravos no Brasil eram por isso menos cuidadas do que nos Estados Unidos, onde a substituição do escravo requeria relativamente mais dinheiro (Nascimento, 2016, p. 53).

Diante dessa afirmação, percebe-se que as pessoas escravizadas eram reduzidas à condição de propriedade, privadas de qualquer direito, liberdade ou reconhecimento de sua humanidade. Submetidas a jornadas exaustivas, castigos físicos brutais e torturas psicológicas, foram exploradas de forma sistemática. E, no caso das mulheres, a violência sexual era uma prática recorrente, o que evidencia a crueldade de um sistema que as utilizava como peça central da engrenagem econômica colonial. Portanto, torna-se imperativo não romantizar o sistema escravista brasileiro, pois sua dinâmica econômica resultante da proximidade geográfica com o continente africano fez do país um território onde a lógica da substituição de corpos era mais rentável do que a preservação da força

de trabalho escravizada, o que resultou em práticas brutais e desumanas, cujas consequências ainda se fazem sentir nos dias atuais.

Considerando esse cenário, mesmo após “o ato liberador” que a história do país registra com o nome de Abolição ou de Lei Áurea, em 1888, promulgado pela então Princesa Isabel, é preciso reconhecer que tal medida não representou ruptura efetiva com as estruturas escravocratas nem, por consequência, com as desigualdades raciais ainda vigentes. Longe de significar um gesto de benevolência da Monarquia, a abolição foi resultado direto das lutas protagonizadas por pessoas escravizadas, aliadas aos movimentos abolicionistas, e não veio acompanhada de políticas de reparação, integração social ou acesso a direitos para a população negra recém-liberta (Almeida, 2022). Essa lógica de exclusão, além de não ter sido superada com o fim do regime colonial, ressignificou-se em novas formas de dominação que continuam operando no presente (Bueno, 2019; 2020).

É o que Quijano (2005) denomina de colonialidade do poder, uma matriz de hierarquização social que transcende a experiência histórica da colonização formal e organiza o mundo moderno, por meio da naturalização das desigualdades com base em raça e gênero nas relações sociais e no controle do trabalho e da produção de saber. Assim, compreender essa persistência colonial é fundamental para evidenciar como as hierarquias herdadas do passado continuam a moldar as subjetividades e os espaços de disputa simbólica. Nesse contexto, dando continuidade à crítica à celebração de uma liberdade incompleta, Almeida (2019, p. 15) sinaliza que essas formas atualizadas de dominação racial, que se enraízam em estruturas institucionais, simbólicas e jurídicas, “não podem ser compreendidas sem os conceitos de raça²⁵ e de racismo”, destacando também a interconexão dessas categorias com o gênero, o sistema patriarcal e capitalista.

A categoria raça, para Cardoso (2012, p. 52), “é um construto discursivo, mas com poder efetivo de ditar o destino social das mulheres e homens negros na sociedade, através dos limites impostos pela prática do racismo, corporificando uma realidade social”. Essa compreensão revela que, embora socialmente construída, a raça possui efeitos materiais concretos, determinando o acesso (ou a negação) a direitos, oportunidades e reconhecimento social. Diante disso, na concepção de Hall (2003, p. 69):

²⁵ Aqui cabe ressaltar que, apesar do reconhecimento da categoria raça enquanto um sistema que é socialmente construído para racializar e hierarquizar as sociedades multirraciais, dando poderes a uns em detrimento de outros, sua constatação não põe fim ao racismo e às desigualdades sociais produzidas por esse marcador.

A categoria “raça” não é científica. As diferenças atribuíveis à “raça” numa mesma população são tão grandes quanto aquelas encontradas entre populações racialmente definidas. “Raça” é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo.

Nesse sentido, a partir dessa perspectiva, observa-se que a ideia de raça foi historicamente instrumentalizada para justificar desigualdades, legitimar hierarquias sociais e sustentar privilégios, sobretudo nos contextos do colonialismo, da escravidão e das sociedades capitalistas modernas. Sousa (1983), Munanga (2003; 2010) e Almeida (2019), em consonância com esse entendimento, destacam que o termo “raça” não é fixo e estático, mas um conceito relacional e histórico, que influencia diretamente algumas ideologias ainda presentes na contemporaneidade. Dito de outra forma, trata-se de uma categoria que serve como base estruturante da hierarquia social, em que pessoas negras são historicamente inferiorizadas, ao mesmo tempo que a população branca é beneficiada, ao ser colocada como padrão/norma de referência, ainda que de forma, muitas vezes, “inconsciente” ou naturalizada.

Pois, como aponta Munanga (2003, p. 6), tais ideologias “escondem uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação”. Nessa mesma linha de raciocínio, Guimarães (2003) argumenta, de forma didática, que a compreensão de raça deve ser tratada como um construto social, integrando o universo simbólico produzido pelas relações humanas. Souza (1983, p. 20), Guimarães (2003) e Theodoro (2014) aduzem que é por meio desse conceito que o racismo estrutura as relações sociais brasileiras, determina o lugar social da população negra, que permanece nos piores indicadores sociais e proporciona a ideia de “funções simbólicas (valorativas e estratificadoras)”, fundamentais na manutenção das desigualdades (Almeida, 2019, p. 15). Assim, o racismo, conceito que ganhou força a partir de 1920, e geralmente articulado à ideia de raça, “fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea” (*op. cit.*).

E, para compreender as bases históricas do racismo, Guimarães (2003) e Munanga (2003; 2010) destacam que, desde o período escravocrata, foram mobilizados mecanismos discursivos para legitimar formas de operações contra pessoas negras. Um dos principais alicerces ideológicos, nesse contexto, foi o racismo baseado em uma justificativa de natureza teológica, que atribuía à população negra uma suposta maldição e a necessidade de redenção pela via da submissão. Muitos escravocratas acreditavam

possuir uma missão “civilizadora”, em que se viam como redentores dos negros, que acreditavam ser descendentes de Cã, membros de uma suposta tribo perdida, amaldiçoada de Canaã, conduzindo-os à civilização cristã para que pudessem compreender a importância do trabalho (Clemente, 2019).

Posteriormente, com o avanço da modernidade, essa lógica deu lugar à chamada teoria do “racismo científico”, cujos argumentos defendiam a “superioridade racial dos brancos” em detrimento dos negros (Clemente, 2019). Essa ideologia racista desenvolveu-se a partir de uma hierarquia racial²⁶, baseada em traços fenotípicos, como a cor da pele, a morfologia craniana e outras características físicas. Com isso, indivíduos com aparências mais próximas da branquitude passaram a ocupar posições de privilégio, enquanto aqueles com traços associados aos povos africanos e seus descendentes foram relegados às margens sociais (Heilborn; Araújo; Barreto, 2010; Souza, 2022; Silva *et al.*, 2023). Nesse contexto, observa-se que o racismo opera por meio de uma escala de valores que legitima a distribuição desigual de posições sociais, tornando socialmente aceitável a subalternização da população negra (Theodoro, 2014; Almeida, 2019).

Nas palavras de Munanga (2003, p. 8), “o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural”. Ele opera como uma estrutura social ativa e dinâmica, que se atualiza historicamente por meio de mecanismos institucionais, econômicos, jurídicos, simbólicos e culturais (Gonzalez, 2020; Almeida, 2022), para produzir e reproduzir as desigualdades raciais. Almeida (2022), por sua vez, ao discutir o conceito de racismo, em especial o estrutural²⁷, destaca que não se trata apenas de um problema de discriminação pontual ou de herança histórica, mas de um conjunto de práticas

²⁶ Uma alusão a ser citada se constitui pelas atrocidades cometidas contra a escravizada sul-africana Saartije Baartman, também conhecida como a “Vênus Hotentote”, na Europa do século XIX, que teve seu corpo ridicularizado e explorado durante sua curta vida e após sua morte preservado para estudo, com vias de comprovação da sua inferioridade em relação à raça branca.

²⁷ Em relação a essa opressão estrutural, é importante trazer o debate de Muniz Sodré, que contesta o conceito de racismo estrutural de Silvio de Almeida, propondo no lugar o conceito de “forma social escravista”. Para Sodré, o racismo para ser estrutural precisa estar explicitamente amparado pela burocracia do Estado, fato que não aconteceu no Brasil após a abolição. Assim, ele afirma que o racismo é institucional e intersubjetivo, “tendo como marca a negação do preconceito, e que teria se reconfigurado depois da Abolição com as ideias fascistas europeias” (Folha de São Paulo, 2023, n.p.). No entanto, apesar de contrapor a ideia de Silvio Almeida, é importante salientar que nenhum dos dois autores negam a existência e eficácia do racismo no Brasil. Dito isso, é essencial salientar que a tese em questão ecoa os princípios de Almeida, pois, tanto para nós quanto para Muniz, o racismo é entendido como uma estrutura social que permeia todas as instituições e relações sociais, moldando as oportunidades e experiências de vida das pessoas negras. É crucial compreender o racismo não apenas como manifestações individuais, mas também como um sistema de opressão que se mantém e se reproduz através de instituições, leis e políticas, mesmo que de maneira não explícita desde os tempos coloniais no Brasil. Essa estrutura persiste em diversas formas contemporâneas de discriminação racial, desigualdade socioeconômica e violência institucional.

sistemáticas e dispositivos que organizam o funcionamento da sociedade de forma racializada, independentemente da intenção individual dos *sujeitos*.

Reiterando, Coelho e Luna (1988, p. 27) e Bento (2022) argumentam que o racismo, que é um sistema de opressão estrutural, “integra a organização econômica e política da sociedade”, subalternizando e inferiorizando os *sujeitos* não brancos em detrimentos dos brancos, que são colocados como norma. Gonzalez (2011), por sua vez, em seu artigo “Por um Feminismo Afro-Latinoamericano”, denuncia como o sistema racista patriarcal suprime a humanidade das mulheres negras ao lhes negar o direito de ser *sujeito* de seu próprio discurso e de sua própria história. Corroborando essa perspectiva, Kilomba (2019, p. 25) observa que, ao falar de racismo, “não estamos lidando com o *sujeito* negro, mas com as fantasias brancas sobre o que a negritude deveria ser” (Kilomba, 2019, p. 25), evidenciando como a construção social da diferença opera no imaginário dominante.

Ademais, Kilomba (2019) também introduz o conceito de racismo genderizado, para refletir sobre a articulação entre gênero, raça e racismo e o consequente (não) lugar da mulher negra na luta contra as opressões. Um exemplo é com relação à construção da palavra *sujeito*, que em teoria deveria ser neutra e universal, mas falha ao não reconhecer as desigualdades estruturais que a atravessam. Como Kilomba (2019, p. 60) resume criticamente: no debate “sobre racismo o *sujeito* é o homem negro; em um discurso genderizado, o *sujeito* é a mulher branca; e em um discurso de classe, “raça” não tem nem lugar”. Dito de outra forma, as mulheres negras, enquanto *sujeitos* subalternizados, são constantemente lembradas de suas “diferenças”, ao mesmo tempo que o dominante é invisibilizado em sua especificidade e desprovido de marcas, como se sua posição fosse neutra e natural, reafirmando, assim, a hierarquia simbólica que sustenta as desigualdades sociais (Vigoya, 2009).

Em outras palavras, a imagem da mulher negra é construída como a antítese de tudo, pois, ao mesmo tempo que ela não se encaixa na representação do homem negro, também não se encaixa na figura da mulher branca, acabando, assim, por absorver todas as características consideradas negativas pela lógica da supremacia masculina branca (Santos, 2022). Assim, observa-se que a existência da mulher negra se configura como um ponto cego, uma ausência estruturada no interior dos próprios discursos de resistência. Essa falha não apenas resulta na invisibilização das “experiências de mulheres e pessoas LGBTTQIAPN+ negras” (Kilomba, 2019, p. 60), como também revela que grande parte dos estudos sobre racismo negligencia a posição específica da mulher negra, falhando

também em compreender como as questões de gênero e sexualidade se entrelaçam nas dinâmicas raciais.

Esse deslocamento conceitual, que substitui o “homem branco heterossexual” pelo “homem negro heterossexual” sem considerar os demais marcadores sociais, reforça, assim, a marginalização da mulher negra tanto na teoria quanto na prática social. Nesse sentido, Kilomba (2019, p. 48) complementa que “é a combinação do preconceito e do poder que forma[m] o racismo”, apontando sua dimensão estrutural e institucionalizada. Nessa mesma linha de raciocínio, hooks (2014, p. 5) aponta que “a socialização racista e sexista condicionou as mulheres negras a desvalorizarem a feminilidade e a olhar a raça como o único rótulo importante de identificação²⁸”.

Nessa ótica, Coelho e Luna (1988, p. 27) enfatizam que, durante o auge das discussões relativas à comemoração do centenário da abolição da escravidão, o(a)s negro(a)s que haviam sido libertos(as) da escravidão legal se viram aprisionados(as) pelos grilhões da discriminação racial. Para esses *sujeitos*, celebrar tal ato implicava ocultar “a violência cultural, econômica e física da discriminação social”, o que, segundo esses autores, representa um “crime maior contra o negro neste país”. Autoras como Gonzalez (1982; 2011), Carneiro (2011) e Collins (2019) reiteram o fato de que, apesar dos passos importantes que o mundo galgou desde o fim da escravidão, as consequências advindas desse sistema ainda se perpetuam profundamente sobre as condições de moradia, de trabalho, de estudo, entre outras dimensões que fazem parte do cotidiano dos *sujeitos* negros na sociedade (Asante, 2009; Spivak, 2010; Pontes, 2017; Gonzalez, 2020; Mohanty, 2020).

Tal continuidade histórica manteve essas pessoas em um lugar social de “massa marginal”, sobretudo para as mulheres negras, que passaram a ocupar as posições mais precarizadas no mercado de trabalho, nos serviços domésticos e nas periferias urbanas, reproduzindo, sob novas roupagens, as desigualdades herdadas do período escravocrata (Nascimento, 2016, p. 60). Essa permanência de exclusões e hierarquias raciais revela que a abolição da escravidão, embora formalmente celebrada, não significou o rompimento com os mecanismos de opressão racial. Dessa forma, compreende-se que a raça e o racismo operam não como uma categoria genética, mas como um marcador social da diferença. Marcadores sociais, que de acordo com Cardoso (2012, p. 52) “são resultantes de processos de dominação e opressão, mas também são construtores de

²⁸ Esse debate remete ao discurso de Truth, “Eu não sou uma mulher?”.

identidades”, que demarcam seu posicionamento no mundo, uma vez que “podem ser acionados pelas mulheres em situações de agenciamento e empoderamento para o questionamento das estruturas de opressão”. Um exemplo significativo dessa construção simbólica são:

As representações do corpo negro como hipersexualizado, na leitura de traços associados à negritude como sinônimos de feiura e no arcabouço dos esforços eugênicos deflagrados no início do século XX (Rodrigues; Pereira, 2023, p. 5).

Essa perspectiva é reforçada pelo trecho de Freyre (2003, p. 35-36), que evidencia os estereótipos racializados atribuídos às mulheres negras:

Pode-se, entretanto, afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. A moda de mulher loura, limitada aliás às classes altas, terá sido antes a repercussão de influências exteriores do que a expressão de genuíno gosto nacional. Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. Aliás o nosso lirismo amoroso não revela outra tendência senão a glorificação da mulata, da cabocla, da morena celebrada pela beleza dos seus olhos, pela alvura dos seus dentes, pelos seus dengues, quindins e embelegos muito mais do que as “virgens pálidas” e as “louras donzelas”.

Nesse excerto, a mulher negra aparece representada sob dois estereótipos principais: ora como a mulata sensualizada, cujo corpo é objeto do desejo sexual tanto de homens negros quanto de brancos; ora como a figura servil da “tia Anastácia”, cuja existência é reduzida ao trabalho doméstico. Corroborando essa análise, Carneiro (2003b, p. 49) aprofunda esse diagnóstico ao afirmar que:

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de *objeto*. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: “Exige-se boa aparência”.

Nesse ínterim, Carneiro (2003b), assim como Gonzalez (1984, p. 224), reflete sobre o lugar da mulher negra na sociedade brasileira, afirmando que “o lugar em que nos

situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo”. No momento em que essas autoras discutem o termo “boa aparência”, presente em diversos anúncios de emprego, que, mesmo de forma implícita, sinalizava a exclusão de pessoas negras, pobres e fora dos padrões heteronormativos (Carneiro, 2003b; Gonzalez, 2020), elas denunciam como tais expressões reproduzem hierarquias racializadas e generificadas, operando como filtros simbólicos de acesso ao mundo do trabalho e aos espaços públicos. Sob essa mesma ótica, Santos (2022, p. 8) observa que:

A construção da mulher negra feita a partir destes estereótipos, instrui modos perversos sobre a vida dessas mulheres, e o desvencilhar do ideário internalizado e naturalizado por uma vida abre feridas que somente a construção de um novo paradigma sobre si próprias será capaz de curar.

Esses estereótipos se articulamos diretamente ao conceito de imagens de controle, desenvolvido por Collins (2019), o qual compreende essas representações como construções ideológicas forjadas no contexto da escravidão e do colonialismo, profundamente atravessadas pelo racismo e pelo sexismo. Tais imagens, de acordo com essa autora, não apenas sustentaram as formas de dominação daquele período, mas também se consolidaram como mecanismos simbólicos que continuam a organizar a vida social, moldando as percepções e as relações sociais de maneira persistente. Trata-se, portanto, de um mecanismo de dominação que representa “a dimensão ideológica do racismo e do sexismo compreendidos de forma simultânea e interconectada” (Bueno, 2019, p. 69).

E, ainda que suas manifestações variem conforme o contexto histórico e nacional, essas imagens mantêm sua função estratégica de legitimar desigualdades e naturalizar a subordinação dos corpos racializados e generificados (Bueno, 2019; 2020). No contexto estadunidense, por exemplo, Collins (2019) identifica figuras como a *mammy*, a serviçal fiel e obediente, a matriarca, a mãe dependente do Estado e a mulata (hipersexualizada), como mecanismos simbólicos e ideológicos que operam e organizam as relações de poder moldando a forma como a sociedade trata e enxerga essas mulheres. Melhor dizendo, essas imagens, utilizadas pelos grupos dominantes como instrumentos para a manutenção de sua hegemonia, operam como dispositivos ideológicos de naturalização das opressões interseccionadas, conferindo aparência de normalidade, inevitabilidade e legitimidade das violências estruturais cotidianas (Collins, 2019; Bueno, 2019; 2020).

De forma análoga, no contexto brasileiro, figuras como a “mulata tipo exportação”, a doméstica, a mãe preta, entre outras, também delineiam o papel social que

essas mulheres devem ocupar na estrutura hierárquica da sociedade, funcionando como expressões de opressões interseccionadas e violências simbólicas. Assim, a partir dessa lógica, Carneiro (1995), Villesèche, Muhr e Śliwa (2018) e Johri *et al.* (2018) argumentam que, inseridas na base da pirâmide socioeconômica, as mulheres negras acumulam os piores indicadores sociais, uma vez que problemas como o racismo e o sexismo frequentemente se entrelaçam, produzindo múltiplos níveis de injustiça social. Dito de outra forma, ambos os sistemas de opressão operam pela via da naturalização das disparidades e das desigualdades sociais, fundamentando-se em representações cristalizadas no imaginário social.

Portanto, esses sistemas tratam de representações simbólicas que, ao atribuírem significados desumanizantes às vidas de mulheres negras, solidificam a matriz de dominação²⁹ e contribuem para a reprodução das hierarquias sociais de forma persistente e insidiosa (Collins, 2019; Bueno, 2019; 2020). Essas representações assumem formas diversas no imaginário social, incluindo, por exemplo, a suposta “sensualidade lasciva e a disponibilidade sexual das mulheres racializadas, a potência sexual dos homens africanos e os mitos e as lendas construídos em torno da depravação dos chamados povos primitivos” (Vigoya, 2009, p. 67 – tradução nossa).

No entanto, se essas representações operam para a manutenção das opressões, elas também geram, como contrapartida, a possibilidade de construção de identidades coletivas³⁰ insurgentes (Melucci, 1989a; Bueno, 2019; 2020; Collins, 2019). A necessidade de resistir aos significados impostos sobre o que é ser mulher negra as impele ao desenvolvimento de estratégias de resistência simbólica e epistêmica que, ao se consolidarem em suas práxis, forjam novos paradigmas de identidade e pertencimento. Nessa perspectiva, Lorde (2019) reforça que, para além das estruturas externas que desumanizam, o enfrentamento do racismo exige igualmente uma luta contra os valores opressores internalizados. Nas palavras dessa autora, “enquanto pessoas negras [...] temos que agir não só contra as forças externas que nos desumanizam, mas também contra os valores opressores que fomos obrigados a internalizar” (Lorde, 2019, p. 7-8).

Dessa forma, ao mesmo tempo que os estereótipos racializados e generificados operam como instrumentos de dominação simbólica, eles também conformam espaços de resistência e reconhecimento coletivos. A vivência compartilhada da opressão gera condições para a articulação de uma identidade coletiva, forjada na experiência comum

²⁹ Este conceito será explorado posteriormente.

³⁰ Este conceito será explorado posteriormente.

da exclusão e na partilha de estratégias de enfrentamento (Gonzalez, 1984; Collins, 2012). Essa identidade, portanto, não é espontânea, mas construída a partir da consciência das estruturas que produzem a marginalização e do engajamento em práticas de resistência, as quais, mesmo quando são individuais, alimentam os processos coletivos de construção de pertencimento.

Assim, ao tensionar os marcadores gênero e raça como categoria de análise, torna-se evidente que esses elementos não apenas estruturam as experiências sociais, mas também atuam na (re)produção das identidades coletivas insurgentes, que se afirmam em oposição às imagens de controle e às narrativas dominantes (Bueno, 2019; 2020; Collins, 2019). Nesse sentido, Melucci (1989a) contribui ao afirmar que a identidade coletiva se constitui a partir da capacidade dos *sujeitos* de se reconhecerem e serem reconhecidos como parte de uma unidade social que compartilha significados, memórias e projetos de ação, especialmente em contextos de resistência. Melhor explicando, a formação da identidade coletiva, que influencia a construção da identidade no plano microsociológico, envolve não apenas a percepção compartilhada da opressão, mas também a construção ativa de novos sentidos de pertencimento e de possibilidades de existência.

Em outras palavras, quem vive a exclusão pode também produzir conhecimento sobre ela (Bueno, 2019; 2020). E a tal resistência pode ser pensada a partir do conceito de autodefinição³¹, também desenvolvido por Collins (2019), o qual compreende uma dimensão simultaneamente individual e coletiva pelo qual mulheres negras rejeitam os significados impostos pelas imagens de controle e constroem, a partir de suas próprias vivências, sentidos sobre si mesmas e sobre o mundo que habitam. Nesse contexto, a autodefinição não apenas emerge como prática contra-hegemônica, ao romper com os discursos dominantes que desumanizam, silenciam e inferiorizam as subjetividades das mulheres negras, como também possibilita a formação de vínculos afetivos e políticos, a ressignificação da identidade e a constituição de um “nós” coletivo.

Essa prática torna-se, assim, elemento central na construção de uma consciência crítica e de pertencimento, à medida que permite às mulheres negras não apenas se reconhecerem como *sujeito* de direitos, mas também questionarem os mecanismos simbólicos que sustentam sua exclusão. Nesse processo, torna-se visível como se perpetuam estruturas de poder que não apenas reforçam a dominação, mas também a

³¹ Este conceito será explorado posteriormente.

história do/a “outro/a”, posicionando os *sujeitos* racializados como “particularidades”, isto é, como desviantes da norma, em contraste com o grupo dominante, construído socialmente como o “universal” e geralmente representado por homens brancos, heterossexuais e de classe média ou alta.

Aqui é importante ressaltar que essa dinâmica de exclusão simbólica e naturalização das hierarquias não se restringe apenas ao plano das representações com as imagens de controle, mas também se expressa nas práticas políticas e nos próprios movimentos sociais. A marginalização de mulheres negras, tanto no interior do feminismo branco quanto do movimento negro, revela como a reprodução da normatividade branca e patriarcal atravessa também os espaços de luta e resistência. Diante disso, evidencia-se que, enquanto o feminismo branco, ancorado em uma ideia universalizada de “natureza feminina”, desconsiderava os corpos negros, historicamente tratados como *objetos* e não como *sujeitos* de direitos, o movimento negro, embora fundamental na luta antirracista no Brasil, também nem sempre reconheceu as especificidades de gênero que atravessam a experiência das mulheres negras.

Essa dupla exclusão resultou no distanciamento de muitas mulheres negras em relação ao movimento feminista branco, cujas pautas e vivências não contemplavam suas experiências marcadas pela interseção entre gênero, raça e classe. Isso ao mesmo tempo que essas mulheres também enfrentavam a negação plena de sua “mulheridade” no interior do movimento negro, permeado por estruturas patriarcais que silenciavam suas vozes e marginalizavam suas demandas específicas. Assim, como apontam Gonzalez (2020) e Conceição (2022), o feminismo branco dominante, de base eurocêntrica e de classe média, reforça o imperialismo cultural ao valorizar uma narrativa única de mulheridade, invisibilizando os saberes construídos por mulheres negras e indígenas. E o movimento negro, embora central na luta contra o racismo estrutural, frequentemente reproduziu dinâmicas patriarcais que relegavam as mulheres negras a posições secundárias, silenciando suas experiências específicas de opressão.

Nesse contexto, a crítica à dominação epistêmica e à exclusão de perspectivas subalternas é central para o surgimento de outras epistemologias que abarcassem as múltiplas dimensões de opressão da mulher negra. Autoras como Ballestrin (2017), Mohanty (2020) e Gonzalez (2020), nessa linha de raciocínio, destacam que os feminismos subalternos, como o feminismo negro e o mulherismo africana, por exemplo, promovem a geopolitização do saber e criticam a dominação epistemológica do feminismo eurocêntrico. Melhor dizendo, tais autoras demonstram que a convergência

entre pós-colonialismo e feminismo traz implicações teóricas e práticas fundamentais para compreender as múltiplas opressões vividas pelas mulheres em contextos coloniais e pós-coloniais (Ballestrin, 2017; Mohanty, 2020; Gonzalez, 2020).

Nessa perspectiva, Mohanty (2020) chama atenção para a dimensão discursiva da colonização, mostrando como a produção intelectual do chamado “primeiro mundo” é sistematicamente posicionada como superior àquela oriunda do “terceiro mundo”, o que reforça relações de dominação e opressão no campo do saber. Sob essa ótica, no contexto brasileiro, Lélia Gonzalez, tida como precursora do movimento feminista negro pela Academia, já denunciava esse viés ao afirmar que “o feminismo deveria abrir mão do eurocentrismo em favor de um maior enraizamento nas realidades ameríndias” (Rios; Maciel, 2018, p. 3). Diante do exposto, compreende-se que as relações raciais no Brasil, forjadas sob a égide da escravidão, do colonialismo, do racismo e das estruturas patriarcais, impuseram à mulher negra uma trajetória marcada por silenciamentos, desumanizações e múltiplas formas de exclusão, tanto na esfera política quanto na esfera epistêmica.

Invisibilizadas pelas estruturas racistas e patriarcais herdadas do colonialismo, essas mulheres foram marginalizadas até mesmo nos espaços de luta coletiva. Contudo, suas trajetórias também foram atravessadas por práticas contínuas de resistência, que se expressam em diversas formas de luta, tanto nos espaços formais quanto nas ações cotidianas. Nesse contexto, destaca-se o conceito de ativismo cotidiano, que emerge como uma chave analítica relevante para compreender práticas de agência realizada no dia a dia, muitas vezes fora dos espaços tradicionais de militância ou das instituições formais (Mansbridge; Flaster, 2007; Mansbridge, 2013). Esse ativismo envolve práticas, discursos e escolhas que, mesmo sem uma estrutura organizativa explícita, desafiam normas opressoras e afirmam identidades coletivas, valores e modos de vida dissidentes.

Isso posto, a partir dessa perspectiva o movimento de mulheres negras, articulado ao lado de outras epistemologias subalternas, não apenas denuncia a dominação eurocêntrica, como também afirma novos lugares de fala e de produção de conhecimentos enraizados nas realidades vividas por mulheres negras, indígenas e periféricas (Vigoya, 2009). Assim, ao avançarmos na investigação, torna-se necessário compreender que a formação da identidade coletiva e, por consequência, o processo de tornar-se *sujeito* político podem insurgir também do acesso de conteúdos por meio das redes sociais digitais, que operam como territórios de disputa simbólica, em que discursos

hegemônicos são tensionados e ressignificados a partir das vivências e narrativas dessas mulheres (Santos, 2018; Lima; Oliveira, 2020).

Nesse cenário, as redes sociais digitais tornam-se arenas fundamentais, onde mulheres negras podem construir, afirmar e partilhar suas identidades de forma autônoma, desafiando a invisibilização histórica e as imagens de controle que tradicionalmente as subalternizaram. O acesso crítico de conteúdos relacionados a gênero, raça e classe, assim como a produção de narrativas próprias, permite não apenas o fortalecimento da identidade coletiva, mas também a ampliação das estratégias de resistência e reexistência perante as dinâmicas de opressão estrutural. Como observam Daniels (2013) e Santos (2018), a apropriação dessas novas plataformas de sociabilidade não apenas tensiona os discursos hegemônicos, mas também instaura novas possibilidades de articulação política, de construção de pertencimento e de criação de sentidos alternativos para a experiência de ser mulher negra na contemporaneidade.

Logo, torna-se necessário compreender o acesso de conteúdos por meio das redes sociais digitais não como uma ação periférica ou meramente reativa, mas como parte constitutiva dos processos de formação de *sujeitos* políticos, cuja agência se manifesta tanto nas práticas cotidianas quanto nas disputas simbólicas travadas no espaço digital. Um exemplo significativo desse processo pode ser observado na entrevista concedida por Vitória Lourenço para a plataforma PretaLab, citada no artigo “Negras in Tech: apropriação de tecnologias por mulheres negras como estratégias de resistência”, de Lima e Oliveira (2020). Ao relatar sua trajetória, Vitória afirma que:

Entende (sic) a tecnologia como um intermediário. E esse intermediário me ajudou a me soltar mesmo. Isso permitiu, por exemplo, que eu me identificasse muito mais como mulher negra. E isso só aconteceu através da tecnologia (Lima; Oliveira, 2020, p. 12).

Esse depoimento evidencia que o acesso crítico de conteúdos, por meio da apropriação das tecnologias digitais e, mais especificamente, das redes sociais digitais, pode atuar como mediação decisiva no processo de construção da identidade coletiva. A partir dessa experiência de reconhecimento e pertencimento, as mulheres negras não apenas se afirmam enquanto *sujeitos* políticos, mas também transformam suas práticas cotidianas de resistência, redefinindo seus modos de atuação e intervenção no mundo. Assim, as redes sociais digitais emergem como espaço estratégico, onde o fortalecimento identitário, a partir do acesso de conteúdos, pode impulsionar novas formas de ativismo

cotidiano, desafiando as estruturas opressoras e ampliando as possibilidades de ação política.

Contudo, para compreender de maneira mais aprofundada os fundamentos históricos e conceituais que sustentam essa insurgência contemporânea, é necessário retornar às raízes do movimento de mulheres negras, revisitando suas bases teóricas e as condições históricas que forjaram suas lutas e reivindicações. É a partir dessa perspectiva que adentramos o próximo subtópico, dedicado à análise do contexto macro e da construção conceitual do movimento de mulheres negras.

2.2 E eu não sou uma mulher? Base conceitual do movimento de mulheres negras

Que a mulher negra tem suas convicções. Suas imperfeições. Como qualquer outra mulher. Vejo que todas nós. Negras meninas. Temos olhos de estrelas. Que por vezes se permitem constelar. O problema é que desde sempre nos tiraram a nobreza. Duvidaram das nossas ciências. E quem antes atendia pelo pronome alteza. Hoje, pra sobreviver lhe sobra o cargo de empregada da casa. É preciso lembrar de nossa raiz. Semente negra de força matriz. Que brota em riste, mãos calejadas. Corpos marcados, sim. Mas de quem ainda resiste (Preta Rara; Mel Duarte – Não Desiste).

Historicamente, a literatura sobre o feminismo negro, enquanto perspectiva teórica, aponta que os primeiros textos surgiram nos Estados Unidos durante as décadas de 1970 e 1980, “quando o que foi chamado de segunda onda do feminismo estava sendo forjado” (Velasco, 2012, p. 33 – tradução nossa). Autoras como Gonzalez (1984; 2011), Caldwell (2007; 2010), Damasco (2009), Velasco (2012) e Collins (2019) afirmam que tal movimento surgiu da tensão entre dois movimentos centrais: o movimento feminista branco e o movimento negro. Em ambos, as mulheres negras se viram duplamente excluídas tanto pela negligência das questões raciais no feminismo branco quanto pelo silenciamento das questões de gênero no interior do movimento negro. Nas palavras de hooks (2015, p. 207):

Em termos gerais, as feministas privilegiadas têm sido incapazes de falar com e pelos diversos grupos de mulheres, porque não compreendem plenamente a inter-relação entre opressão de sexo, raça e classe ou se recusam a levar a sério essa inter-relação. As análises feministas sobre a sina da mulher tendem a se concentrar exclusivamente no gênero e não proporcionam uma base sólida sobre a qual construir a teoria feminista. Elas refletem a tendência, predominante nas mentes patriarcais ocidentais, a mistificar a realidade da mulher, insistindo em que o gênero é o único determinante do destino da mulher. Certamente, tem sido mais fácil para as mulheres que não vivenciam opressão de raça ou classe se concentrar exclusivamente no gênero.

Essa autora enfatiza que, ao ignorar os entrecruzamentos entre raça, classe e gênero, a luta das mulheres negras permanecerá invisibilizada. O próprio sufrágio feminino nos Estados Unidos, por exemplo, impôs dilemas para essas mulheres: aliar-se às feministas brancas significava endossar um movimento que frequentemente revelava seu racismo ou apoiar o sufrágio masculino negro que era, por vezes, reforçar uma ordem patriarcal que tampouco lhes dava voz política (hooks, 2014; 2018; hooks, 2014, p. 6; hooks, 2018). Nesse sentido, Davis (2018, p. 23) afirma que:

O feminismo negro emergiu como um esforço teórico e prático de demonstrar que raça, gênero e classe são inseparáveis nos contextos sociais em que vivemos. Na época do seu surgimento, com frequência pedia-se às mulheres negras que escolhessem o que era mais importante, o movimento negro ou o movimento de mulheres. A resposta era que a questão estava errada. O mais adequado seria como compreender as intersecções e as interconexões entre os dois movimentos.

Foi nesse contexto que mulheres como Ida Wells (1862-1931)³² e Sojourner Truth (1797-1883)³³ se destacaram como precursoras do feminismo negro, articulando teoria e prática em estratégias de mobilização (Velasco, 2012). Sojourner Truth, por exemplo, com o seu discurso emblemático “E eu não sou uma mulher?”, colocado como título deste subtópico, problematiza a exclusão das mulheres negras da categoria hegemônica “mulher”, denunciando o mito da fragilidade feminina e reivindicando o reconhecimento de sua condição como *sujeito* político. Aqui, ao questionar a desumanização e a coisificação a que foram historicamente submetidas, Truth confronta a lógica que as deslegitima enquanto mulheres.

Nesse sentido, Velasco (2012, p. 29) observa que Truth “desconstrói a categoria (hegemônica) da mulher, categoria da qual ela é excluída, reivindicando sua própria identidade como mulher”, o que evidencia que a opressão sofrida por mulheres negras articula simultaneamente o racismo e o sexismo. Posto isso, Gonzalez (1984), Carneiro (1995; 2003b), hooks (2019) e Kilomba (2019) reforçam que o feminismo de mulheres negras, que nasce da prática, de experiências vividas e de uma necessidade urgente de elaborar uma teoria crítica que nem o feminismo branco nem o movimento negro foram

³² Ida B. Wells foi uma jornalista e pesquisadora afro-americana que atuou na denúncia sistemática dos linchamentos de pessoas negras e na defesa dos direitos civis, articulando raça, gênero e justiça social em suas intervenções. Já Truth, ex-escravizada e ativista abolicionista, ficou conhecida por seu discurso “Ain’t I a Woman?”, no qual denunciava as contradições do feminismo branco ao invisibilizar as experiências das mulheres negras (Velasco, 2012).

³³ Autoras que escreveram bem antes de surgir o termo que se chamou de feminismo negro.

capazes de abarcar. Nesse sentido, Collins (2017, p. 13-14) destaca que o uso da expressão “feminismo negro”:

[...] desestabiliza o racismo inerente ao apresentar o feminismo como uma ideologia e um movimento político somente para brancos. Inserindo o adjetivo “negro” desafia a brancura presumida do feminismo e interrompe o falso universal desse termo para mulheres brancas e negras. Uma vez que muitas mulheres brancas pensam que as mulheres negras não têm consciência feminista, o termo “feminista negra” destaca as contradições subjacentes à brancura presumida do feminismo e serve para lembrar às mulheres brancas que elas não são nem as únicas nem a norma “feministas”.

A introdução do referido adjetivo no campo feminista, portanto, é uma ação de ruptura simbólica e afirmação de identidade política, especialmente no contexto dos Estados Unidos e da Europa. Ao se autodefinirem como feministas negras, essas mulheres denunciam a homogeneização universalizante, que caracterizou grande parte da tradição feminista branca, e reivindicam a centralidade das questões raciais na análise das dinâmicas de gênero. No entanto, é importante ressaltar que, como apontam Njeri e Ribeiro (2019), o próprio uso do adjetivo “negro” para localizar as pautas das mulheres negras evidencia não apenas um esforço de inscrição dessas mulheres em um campo historicamente branco, mas também escancara a limitação desse enquadramento, pois tal nomeação não emerge de um paradigma epistêmico forjado a partir de um agenciamento e de práticas político-culturais empretecidos.

Trata-se de uma tentativa de inserir a experiência das mulheres negras em uma moldura conceitual que não lhes foi originalmente destinada, o que, por si só, denuncia a exclusão fundante dessas vozes no projeto feminista branco. Nessa mesma linha de reflexão, Weems (2019, p. 11; 2022) argumenta que a “modificação da terminologia “feminismo negro” é uma tentativa fútil de algumas mulheres africanas se encaixarem nas construções de um paradigma feminino branco estabelecido”, além de ser um termo claramente limitado, visto que:

O real benefício entre a fusão do feminismo negro e do Feminismo branco vai para as feministas brancas que podem aumentar a sua base de poder por expandir o seu alcance com o conveniente consenso de comunhão que o sexismo é a sua preocupação primária. Elas fazem uma análise de gênero com o objetivo de igualar o racismo ao sexismo. Politicamente e ideologicamente para mulher Afrikana, é uma adaptação equivocada e simplista. [...] A corrente principal do feminismo é a cooptação das mulheres dentro dos valores convencionais do patriarcado. [...] Quando a feminista negra adquire a terminologia branca, ela está adquirindo também a sua agenda (Weems, 2019, p. 11-13).

Assim, segundo essa autora, tal esforço se revela limitado e inadequado, pois ignora os modos próprios de produção de conhecimento, espiritualidade, resistência e organização das mulheres africanas e afrodiaspóricas, que não se reconhecem e nem se organizam necessariamente a partir da lógica binária e individualizante do feminismo branco liberal eurocentrado. Melhor dizendo, aqui evidencia-se a necessidade de reconhecer que existem outras epistemologias tidas como subalternas, como o mulherismo africano, articulado por autoras como Clenora Hudson-Weems, e o paradigma da afrocentricidade, defendido por Molefi Kete Asante, que podem reivindicar a construção de projetos teórico-políticos que partem de princípios, valores e formas de organização próprios das realidades africanas e diaspóricas, recusando a subordinação a categorias eurocentradas (Dove, 1998; Karlsson; Freitas, 2019; Oliveira; Hilário; Justino, 2019; Weems, 2019).

Tal perspectiva se insere no debate sobre a colonialidade do ser, do saber e do poder, conforme dito anteriormente (Quijano, 2005; Mignolo; Walsh, 2018), ao evidenciar que sua matriz de poder não é apenas herança do colonialismo do passado, mas é a base fundante da estrutura da modernidade ocidental. Tal colonialidade aqui, de acordo com Quijano (2005), é indicada como a dimensão oculta da modernidade, que se sustenta pelo padrão de dominação global. Ela não se limita ao Período Colonial, mas perdura como lógica de poder que organiza todas as relações sociais, sejam econômicas, políticas e/ou epistêmicas do mundo contemporâneo. Assim, observa-se que “a modernidade e a colonialidade são faces de um mesmo processo histórico, no qual a dominação global se sustenta pela continuidade dessas estruturas coloniais” (Pereira, 2025, p. 47).

Essa leitura é aprofundada ainda por Lugones (2008), ao evidenciar que a colonialidade também opera sob a categoria de gênero, impondo um sistema binário e patriarcal que serviu à lógica de dominação racial. Mulheres negras, ao serem colocadas dentro de uma sociedade moderna/colonial, que por vezes destruiu as formas comunitárias e não hierárquicas de organização social existentes em muitas sociedades africanas e ameríndias e as substituiu por um sistema patriarcal, heteronormativo e racista, naturalizando a dominação masculina e branca como fundamento da civilização, são colocadas fora da categoria “mulher”, visto que o modelo de feminilidade universal foi definido a partir da experiência das mulheres brancas europeias. Assim, nesse processo, a colonialidade vem produzindo uma separação entre o Nós (que são considerados plenamente humanos – homens e mulheres brancos) e os Eles (aqueles que a humanidade

vem sendo constantemente negada – homens e mulheres negras), estabelecendo um sistema de gênero racializado.

Nessa direção, é importante reconhecer que não há um ponto de vista único ou dominante acerca do movimento de mulheres, pois não existe uma mulher universal, o que aponta para uma impossibilidade da representação unitária de uma política feminista (Cardoso, 2012; Collins, 2019). Aqui é importante ressaltar que, ainda que o feminismo negro tenha sido alvo de críticas por sua inscrição inicial em molduras conceituais brancas, ele também foi responsável por desenvolver instrumentos teóricos próprios capazes de capturar a complexidade das experiências das mulheres negras. Tal epistemologia precisa dialogar com outras formas de conhecimentos tidas como subalternas, pois há pluralidade de experiências e visões de mundo femininas (Harding, 2019). Para Collins (2012, p. 102), “o pensamento feminista negro apoia princípios gerais de justiça social que transcendem as necessidades específicas desse grupo”. Seu principal aporte é a desconstrução da noção do feminismo universal, por meio da interseccionalidade, colocando raça, classe e gênero no centro das discussões e descentralizando, assim, a mulher branca, eurocêntrica e burguesa, enquanto *sujeito* político.

Davis (2016), por sua vez, ao retomar o legado do *The Combahee River Collective* (1978, p. 4 – tradução nossa), reforça que o feminismo negro se sustenta por meio do tripé indissociável raça, classe e gênero, que compreende que “a política sexual do patriarcado domina a vida das mulheres negras, assim como a política de classe e raça”. E é nesse contexto que a interseccionalidade se consolida como ferramenta analítica e política fundamental para compreender as múltiplas formas de opressão vividas por mulheres negras (Velasco, 2012). Cabe aqui ressaltar que, embora tal termo tenha sido cunhado no final da década de 1980 por Kimberlé Crenshaw, para nomear a articulação entre diferentes formas de opressão, a ideia já estava presente nos escritos de autoras como Angela Davis, em “Mulheres, raça e classe”, bem como em produções de intelectuais negras brasileiras, como Lelia Gonzalez, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento e Luiza Bairros, que já elaboravam análises com lentes que observavam a questão de gênero e de raça de maneira interseccional (Crenshaw, 1989; Casemiro; Silva, 2021; Resende; Souza; Brasil, 2021).

Um exemplo dessa perspectiva é apresentado por Gonzalez (2020, p. 132), ao discutir o racismo presente no feminismo eurocêntrico e as práticas sexistas dentro do movimento negro, afirmando que “o caráter duplo de sua condição biológica – racial

e/ou sexual – torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente”. Destarte, ainda que não utilizassem explicitamente o termo, tais autoras já elaboravam análises que problematizavam, de forma crítica e pioneira, as interseções entre racismo, sexismo e classismo na constituição da experiência das mulheres negras (Bairros, 1995; Carneiro, 2003ab; Nascimento, 2006; Gonzalez, 2020).

Isso posto, sabe-se que a centelha para que Crenshaw reconhecesse a importância de nomear o termo interseccionalidade e, assim, ter intensificado esse diálogo que envolve a interação entre diversas estruturas de poder que contribuem para a opressão das mulheres negras, originou-se de um processo judicial (o caso *DeGraffenreid vs. General Motors*³⁴), em que ele comparou o cruzamento entre as ruas no trânsito com o cruzamento dos diferentes marcadores sociais de discriminação (Crenshaw, 1989). Com essa metáfora, essa autora evidencia a complexidade da opressão vivida por mulheres negras e a necessidade de uma abordagem que vá além da lógica do “somatório” de opressões. Por um lado, embora a empresa contratasse mulheres, elas eram, em sua maioria, brancas e atuavam em funções de secretariado; por outro lado, apesar de contratarem pessoas negras, a maioria eram homens negros.

Dito de outra forma, as mulheres negras estavam no limbo: não eram contratadas para os “serviços de mulheres” (trabalho que não demandasse força física), porque não eram brancas, ao mesmo tempo que, independentemente de serem negras, também não eram contratadas, pois os serviços se enquadravam como “trabalhos masculinos” (serviços exclusivamente que demandassem força física). Nesse sentido, essa representação traz, de forma esclarecedora, a dificuldade em relação aos aspectos socioculturais, econômicos e políticos que a mulher negra tem ao habitar nesses cruzamentos (Crenshaw, 1991). Nas palavras de Crenshaw (1991, n.p. – tradução nossa), a interseccionalidade:

Faz referência à percepção crítica de que a raça, a classe, o gênero, a sexualidade, a etnia, a nação, a capacidade e a idade funcionam não como entidades unitárias e mutuamente exclusivas, mas como fenômenos que se constroem reciprocamente e que, por sua vez, moldam desigualdades sociais complexas.

³⁴ Este caso se refere ao acontecimento de 1976, quando Emma DeGraffenreid com mais quatro mulheres negras afro-americanas “processaram a empresa multinacional General Motors por discriminação racial e de gênero, alegando que a empresa possuía um sistema de antiguidade que perpetuava discriminações” (Táboas, 2021, p. 2). Segundo esse caso, a empresa não contratava mulheres negras desde 1964 e, quando o fazia, elas eram as primeiras a serem demitidas. Em 1970, quando houve a recessão econômica, todas as mulheres negras dessa empresa foram demitidas (Crenshaw, 1989).

Nessa empreitada, o desafio é superar a visão dos diferentes marcadores como elementos apenas somados ou justapostos na formação das experiências dos *sujeitos* e, em vez disso, entender como esses marcadores se inter cruzam de maneira significativa, gerando condições específicas que emergem dessa inter-relação (Crenshaw, 1989; 2002). Além de categoria analítica, a interseccionalidade também se configura como ferramenta de práxis crítica social, que não apenas serve como base para compreender a teoria, mas também tem implicações práticas na compreensão e transformação da sociedade (Crenshaw, 1989; 1991; Crenshaw, 2015; Collins; Bilge, 2020).

Dito de outra forma, a interseccionalidade, enquanto práxis crítica, não é apenas ferramenta teórica para entender as múltiplas formas de opressão que se sobrepõem e interagem. Ela também serve como base para orientar ações práticas na vida diária. Isso significa que o conhecimento baseado na práxis adquirido por meio da análise interseccional considera que teoria e prática são interconectadas, além de que esse conhecimento deve ser utilizado para moldar comportamentos, decisões e práticas cotidianas, tornando-se guia para a resistência e transformação social.

Para tanto, usar a interseccionalidade como ferramenta crítica analítica de acordo com Collins e Bilge (2020, p. 48) “vai muito além de ver a desigualdade social através de lentes exclusivas de raça ou classe; em vez disso, entende-se a desigualdade social através das interações entre as várias categorias de poder”. Assim, ao reconhecer que “a desigualdade social raramente é causada por um único fator”, a interseccionalidade “adiciona camadas de complexidade aos entendimentos a respeito de tal desigualdade” (Collins; Bilge, 2020, p. 48). Nesse sentido, Crenshaw (2015, n.p. – tradução nossa) concebe a interseccionalidade “como uma sensibilidade analítica, uma forma de pensar sobre identidade e a sua relação com o poder”. De forma complementar, Collins e Bilge (2020, p. 273) definem tal termo:

Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (Collins; Bilge, 2020, p. 273).

Tais autoras propõem uma conceituação ampla para conseguir abarcar a diversidade dentro da interseccionalidade, ao mesmo tempo que reconhecem “algumas indicações sobre certos limites importantes em torno dessa análise” (Collins; Bilge, 2020,

p. 273). Nesse sentido, Collins e Bilge (2020, p. 53) sugerem que a definição do termo como práxis social “se refere às maneiras pelas quais as pessoas, como indivíduos ou parte de um grupo, produzem, recorrem ou aplicam estruturas interseccionais na vida cotidiana”. Dito de outra forma, essas autoras argumentam que a interseccionalidade não são apenas um sistema de opressão, como racismo, sexismo, classismo, etarismo, entre outros, que se moldam e operam de forma interligada em nosso cotidiano, mas também destaca que ela tem aspectos identitários como classe, gênero, raça, orientação sexual e outras categorias sociais que impactam diretamente as relações sociais (Collins; Bilge, 2020, p. 211).

Portanto, a interseccionalidade não apenas descreve como essas relações de poder se manifestam, mas também oferece importantes contribuições para a compreensão da identidade coletiva e a subjetividade individual. Nessa perspectiva, Collins e Bilge (2020, p. 211) apontam que “para muitos indivíduos, esse foco na construção social de identidades interseccionais que podem se realizar diferentemente de um cenário para outro tem servido como espaço de empoderamento individual”. Dessa forma, o pensamento crítico aqui certamente não se restringe ao ambiente acadêmico, assim como o engajamento político não se limita exclusivamente aos movimentos sociais, pois “[...] o pensar e o fazer sugerem que a interseccionalidade como forma de investigação e práxis críticas podem ocorrer em qualquer lugar” (Collins; Bilge, 2020, p. 53).

Nesse contexto, observa-se que o conceito revela as invisibilidades dentro dos grupos sociais não apenas no caso de mulheres negras, possibilitando uma análise que reconhece que a experiência de *sujeitos* atravessados por múltiplos marcadores sociais não pode ser reduzida a um único aspecto. Esses “cruzamentos identitários” devem ser compreendidos em sua totalidade, considerando os efeitos singulares que produzem na vida deles. Reiterando essa perspectiva, Collins e Bilge (2020, p. 22) afirmam que a interseccionalidade, como ferramenta analítica, permite melhores respostas aos diferentes problemas sociais, ao revelar como marcadores sociais de poder se interconectam e influenciam o posicionamento do *sujeito* no mundo.

Nessa linha de reflexão, Collins (2019, p. 63) argumenta ainda que, ao passo que existem tais opressões interseccionais, o feminismo negro, enquanto teoria social crítica³⁵, continuará sendo necessário como uma resposta que tem o intuito de “empoderar

³⁵ De acordo com Collins (2012, p. 116 – tradução nossa), “uma teoria social crítica envolve teorizar sobre o social em defesa da justiça econômica e social”. E, como uma teoria social crítica, o pensamento feminista

as mulheres negras em um contexto de injustiça social sustentado por opressões interseccionais”, assumindo o papel de exercício de desconstrução e reconstrução da identidade das mulheres negras. Diante disso, faz-se necessária a conceituação do termo empoderamento. Baquero (2012) salienta que existe uma diversidade de sentidos atribuídos ao referido termo, o que indica um caráter polissêmico e complexo para sua conceituação.

Para Jardim (2017), o termo empoderamento tem suas raízes na Reforma Protestante, iniciada por Lutero no século XVI. Entretanto, o marco histórico que trouxe notoriedade para tal conceito está relacionado à eclosão dos movimentos emancipatórios relacionados à cidadania nos Estados Unidos na década de 1960 (Baquero, 2012). Nesse sentido, o empoderamento passou a ser utilizado como sinônimo de emancipação social. No Brasil, tal termo, concebido como um neologismo, passou a ser difundido a partir de 1980 pelo movimento feminista (Jardim, 2017). Sardenberg (2009, p. 4 – tradução nossa), por sua vez, afirma que empoderamento, ou *empowerment*, “é usado por uma ampla gama de atores sociais com posições ideológicas e políticas significativamente diferentes para denotar uma variedade de significados”.

Assim como o conceito de “gênero”, o de empoderamento também foi apropriado e ressignificado no discurso, visto que “as agendas e os conceitos de desenvolvimento permearam o pensamento feminista sobre o empoderamento das mulheres, tornando difícil traçar uma linha entre os dois”. Nesse sentido, Lima (2019) e Berth (2019) afirmam que, apesar de ser um termo amplamente difundido na atualidade, ele necessita de explicações conceituais que revelam seu sentido, que pode ser entendido, sem maior rigor, como o ato de dar ou conceder poder a si ou a outrem com o intuito de romper com as relações de opressões. Collins (2019), nessa linha de raciocínio, vincula o empoderamento à política, conectando-o à relação entre conhecimento e poder.

Dito de outra forma, para essa autora, racismo, sexismo e classismo, aliados à construção de imagens de controle, afetam a subjetividade de pessoas negras, especialmente as mulheres. Como resposta, Collins propõe as categorias de autodefinição e autodeterminação diante das opressões interseccionais que, além de permitirem a elaboração de identidades positivas, desafiando os estigmas impostos, fazem que o conhecimento seja uma importante forma de empoderamento, uma vez que o potencial para a resistência é a constituição da identidade. Um exemplo atual é o uso da *internet*

negro engloba um conjunto de conhecimentos e práticas que enfrentam ativamente as questões centrais com que as mulheres negras lidam enquanto grupo.

por mulheres negras para acessar conteúdos relacionados a gênero e raça, o que contribui para a formação de uma consciência crítica das múltiplas formas de opressão que elas enfrentam. Assim, nas palavras de Castells (2018, p. 394), tal processo é um passo importante no processo de empoderamento, uma vez que:

A autoconstrução da identidade não é a expressão de uma essência, mas uma afirmação de poder pela qual mulheres se mobilizam para mudar de como são para como querem ser. Reivindicar uma identidade é construir poder.

Nesse ínterim, observa-se que a articulação entre interseccionalidade, conhecimento, (auto)consciência e empoderamento, que aparecem constantemente inter-relacionadas (Velasco, 2012), evidencia que as mulheres negras se mobilizam ativamente, (re)afirmando seu poder de agência por meio de sua própria narrativa. Collins (2019, p. 434) inter-relaciona o pensamento feminista negro e o empoderamento em torno de duas abordagens: “a primeira diz respeito à relação dialética que conecta opressão e ativismo, na qual grupos com mais poder oprimem grupos com menos poder”. Isso faz que opressão e resistência estejam intrinsecamente ligadas, ao passo que uma afeta a outra.

E a segunda principal maneira de abordar o poder o “considera não inerente aos grupos, e sim uma entidade intangível que circula em uma matriz particular de dominação e com a qual os indivíduos se relacionam de forma variada” (Collins, 2019, p. 435). Tal abordagem procura compreender como a subjetividade de cada indivíduo se reflete nas ações humanas em uma matriz de dominação³⁶, adotando “a “teoria do ponto de vista” e enfatizando a perspectiva das mulheres negras sobre sua própria opressão”, o que acaba por gerar “uma tensão entre mudanças coletivas e experiências individuais” (Velasco, 2012, p. 36). Essa concepção teórica se reflete na análise empírica desenvolvida, uma vez que as narrativas das participantes revelam que nem todas vivenciam a opressão e a resistência de modo semelhante.

Enquanto algumas expressam o ativismo político de forma explícita nas redes, como Dandara, que possui um *blog* educacional e um canal no *Youtube*, outras manifestam uma resistência cotidiana, mais sutil, atravessada por contradições e ambiguidades. Assim, Harding (2019), ao discutir sobre a “instabilidade das categorias

³⁶ "O termo matriz de dominação caracteriza essa organização social geral dentro da qual as opressões interseccionais se originam, se desenvolvem e estão inseridas. [...] Como forma particular que as opressões interseccionais tomam em um lugar social único, qualquer matriz de dominação pode ser vista como uma organização de poder historicamente específica na qual os grupos sociais estão inseridos e sobre a qual pretendem influir." (Collins, 2019, p. 368)

analíticas”, compreende que o conhecimento não é neutro e nem universal, mas está historicamente situado nas relações de poder que estruturam a produção científica. Nessa perspectiva, essa autora argumenta que, na modernidade, a ciência vem sendo moldada a partir de um ponto de vista especificamente masculino, branco e ocidental, que configura uma epistemologia excludente (Harding, 2019).

Assim, ao reivindicar um “saber situado”, a teoria do movimento de mulheres busca desestabilizar o modelo androcêntrico da produção e do conhecimento, revelando que as experiências das mulheres, principalmente das negras, constituem uma materialidade legítima para a compreensão do campo empírico, que é múltiplo e constantemente negociado dentro da matriz de poder. Dessa forma, considerando essa perspectiva, esta tese compreendeu como as vivências individuais, atravessadas pelas dinâmicas da matriz de dominação e mediadas pelo acesso de conteúdos digitais sobre raça e gênero, podem se articular em processos de formação da identidade coletiva e de resistência política, evidenciando a tensão permanente entre a dimensão individual das experiências e a construção de *sujeitos* políticos.

A partir da referida teoria do ponto de vista, enfatiza-se a centralidade das experiências vividas por essas mulheres, reconhecendo que seus relatos, percepções e práticas cotidianas não apenas revelam a maneira como o poder as atravessa, mas também configuram espaços de resistência e produção de novos sentidos identitários. Assim, a análise evidencia que a tensão produtiva entre as experiências individuais de reconhecimento e pertencimento e a formação de uma identidade coletiva insurgente pode apontar para o ativismo cotidiano como expressão concreta da luta contra a matriz de opressões estruturais. Cabe ressaltar aqui que, na visão de Harding (2019), essas duas abordagens devem ser tratadas como potencialmente complementares. Ademais, com o objetivo de sintetizar essas abordagens, Collins (2019) afirma que qualquer matriz de dominação é organizada por quatro domínios de poder inter-relacionados.

O primeiro é o domínio estrutural do poder, que diz respeito ao nível macro da organização social, ou seja, está relacionado à maneira como as instituições sociais de grande porte se articulam para reproduzir a subordinação das mulheres negras ao longo do tempo e em como a opressão atua em nível sistêmico das instituições sociais. O segundo é o domínio disciplinar do poder, que administra a forma como as técnicas de vigilância e hierarquias burocráticas se constituem dentro das relações de poder, isto é, determinar em forma de lei que certas instituições como escolas, hospitais, entre outras,

não podem mais discriminar mulheres negras não significa que essas e outras instituições vão agir em conformidade.

O terceiro é o domínio hegemônico do poder, que justifica suas práticas através de ideologia, cultura e consciência, ou seja, para se manter no poder, os grupos dominantes manipulam imagens, ideias, símbolos e ideologias que sustentam a matriz de dominação. E o quarto domínio é o interpessoal, que atua no nível micro da organização social, através de práticas cotidianas. Nesse domínio, Collins (2019) ressalta que, embora muitas mulheres percebam que estão dentro de um sistema de opressão, seja pela cor, raça ou classe, elas não notam que algumas de suas atitudes cotidianas colaboram para a sustentação de outras opressões. A partir dessa perspectiva, torna-se possível compreender que a construção da identidade coletiva e a emergência do ativismo cotidiano não ocorrem de maneira desconectada dos domínios do poder descritos por essa autora.

O domínio hegemônico, ao naturalizar imagens, ideias e símbolos de subordinação, influencia profundamente as formas como as mulheres negras se percebem e são percebidas socialmente, impactando diretamente seus processos identitários. Por outro lado, o domínio interpessoal evidencia que práticas cotidianas, muitas vezes internalizadas de maneira inconsciente, podem tanto reproduzir quanto tensionar essas estruturas de opressão. Dessa forma, é justamente na interseção desses domínios que se manifesta o processo de tornar-se *sujeito* das mulheres negras. O reconhecimento crítico de sua posição na matriz de dominação possibilita a resignificação das práticas cotidianas e a mobilização de estratégias de resistência. Nesse sentido, a identidade coletiva, forjada na partilha de experiências comuns de opressão e na consciência crítica dessas dinâmicas de poder, torna-se o alicerce para práticas de ativismo cotidiano, que, ainda que fragmentadas ou difusas, configuram formas potentes de enfrentamento e transformação social.

Cabe destacar que, mesmo sem uma coordenação consciente ou deliberada com as ações de outras mulheres, práticas individuais de resistência podem desencadear mudanças significativas, promovendo, no cotidiano, a desconstrução de significados hegemônicos e a afirmação de novos modos de ser e existir. Assim, conclui-se que a identidade coletiva e o ativismo cotidiano operam de forma inter-relacionada nos diferentes domínios do poder, impulsionando mudanças sociais ao incidir sobre a dimensão microsociológica do poder. Nesse contexto, como sintetiza Collins (2019, p. 454):

Repensar o feminismo negro como projeto de justiça social implica desenvolver uma noção complexa de empoderamento. Mudar o foco da análise para investigar como a matriz de dominação se estrutura em torno de eixos específicos – raça, gênero, classe, sexualidade e nação – e como ela opera em domínios de poder interconectados – estrutural, interpessoal, disciplinar e hegemônico – revela que a relação dialética que conecta opressão e ativismo é muito mais complexa do que sugerem os modelos simples de opressores e oprimidos. Essa perspectiva inclusiva possibilita que as mulheres afro-americanas evitem rotular uma forma de opressão como mais importante que outra. [...] do mesmo modo que a opressão é complexa, a resistência que visa promover o empoderamento expressa uma complexidade semelhante.

Dessa forma, a partir dessa concepção, torna-se evidente que a construção do empoderamento não pode ser pensada de forma linear ou isolada, mas precisa se dar em bases interseccionais, articulando uma visão crítica da realidade, que alcance tanto a dimensão estrutural quanto a microsociológica das relações sociais. Nesse processo, a materialização visível que pode ser compreendida como a realização de escolhas conscientes a partir de um repertório ampliado de informações e reflexões sobre as opções disponíveis (Berth, 2019) torna indissociáveis a transformação da psique individual e a construção de práticas coletivas de resistência na luta por emancipação.

Para Collins (2012), essa consciência crítica, ao ser consolidada, pode estimular um ponto de vista próprio, que, por sua vez, fundamenta a construção da identidade coletiva, advinda do processo de empoderamento e autoconhecimento, influenciando diretamente o tornar-se *sujeito* político e a maneira como as mulheres negras se posicionam no mundo. Em outras palavras, as mulheres negras, enquanto grupo historicamente oprimido, geram conhecimentos e práticas alternativas à opressão com o intuito de promover o empoderamento do seu grupo social, formando uma identidade coletiva e, assim, produzindo ações tanto em nível individual quanto grupal. Essa relação dialética entre opressão e ativismo caracteriza o momento já citado anteriormente de *sidestreaming* (Alvarez, 2014).

Assim, como reitera Collins (2012), é por meio do conhecimento, da (auto)consciência e, conseqüentemente, do empoderamento que as mulheres negras moldam sua vida quotidiana, pois, a partir de suas experiências vivenciadas, ilustram ações que podem ser consideradas atos de resistência, estimulando um ponto de vista que, por sua vez, faz avançar seu ativismo. Entretanto, é importante ressaltar que, como Collins (2012, p. 127-128) mesmo enfatiza:

Para que o pensamento feminista negro opere eficientemente no feminismo negro como um projeto de justiça social, ambos devem ser dinâmicos. Nem o pensamento feminista negro como teoria social crítica nem a prática feminista negra podem permanecer estáticos. Tal como as condições sociais mudam, também devem mudar os conhecimentos e as práticas concebidas para resistir.

Isso significa que, ao articular as dimensões de raça, classe e gênero, o movimento de mulheres negras, enraizado nas experiências vividas pelas mulheres negras, revela-se como poderosa ferramenta teórico-política de resistência e de construção identitária. Essa perspectiva amplia a compreensão das múltiplas formas de opressão que incidem sobre os corpos e subjetividades das mulheres negras, desafiando tanto os limites do feminismo branco quanto as ausências do movimento negro. A partir disso, torna-se fundamental direcionar o foco analítico para o movimento de mulheres negras no Brasil não apenas como desdobramento local dessas teorias, mas como expressão singular de resistência forjada em um contexto de profundas desigualdades raciais, sociais e de gênero que ainda persistem.

2.3 Entrelaçadas pela história: a construção do movimento de mulheres negras no Brasil

Meninas negras não brincam com bonecas pretas! Pretas! Tô cansada do embranquecimento do Brasil. Preconceito, racismo como nunca se viu. Meninas negras não brincam com bonecas pretas [...] Sempre riam do meu cabelo e do meu nariz. Na novela sou empregada. Da globo sou escrava. Não me dão oportunidade aqui pra nada (Preta Rara – Falsa Abolição).

Neste subtópico, buscou-se analisar a trajetória histórica e política do movimento de mulheres negras no Brasil, articulando-a com a construção da identidade coletiva dessas mulheres como *sujeitos* políticos, aspecto retomado e desenvolvido com maior profundidade no capítulo seguinte. Ao direcionar o olhar para o movimento de mulheres negras no Brasil, observa-se que, historicamente localizadas nas margens dos projetos políticos e sociais, tais mulheres transformaram esse lugar de exclusão em território de formulação crítica, construindo novas centralidades, a partir de uma perspectiva situada na experiência amefricana³⁷, que tenciona simultaneamente o feminismo branco e o movimento negro (Gonzalez, 2020).

Nesse contexto, sabe-se que no Brasil o movimento de mulheres negras, embora tenha se consolidado apenas na década de 1980 (Pontes, 2017; Rios; Maciel, 2018),

³⁷ Categoria que será discutida mais à frente.

coincidindo com o período de redemocratização do país, quando houve efervescência de movimentos sociais organizados, sua história é tradicionalmente narrada anteriormente a essa data³⁸ (Domingues, 2007; Rodrigues; Prado, 2010). Além disso, ainda que o termo “interseccionalidade” tenha sido nomeado pela Crenshaw apenas em 1989, com foco em classe, raça e gênero, a ideia de múltiplas opressões “já fazia parte do repertório discursivo das mulheres negras brasileiras” (Rodrigues; Freitas, 2021, p. 4). Silva (2005) traz reflexões a partir dos olhares de mulheres como Maria de Lurdes Nascimento³⁹, Nair Theodoro de Araújo⁴⁰ e Antonieta de Barros⁴¹, nas décadas de 1945 e 1964, no Rio de Janeiro, São Paulo e Santa Catarina, que escreviam naquela época acerca da interseção entre raça e gênero. Maria de Lurdes Nascimento, em sua coluna “Fala mulher” no jornal Quilombo pelo Teatro Experimental do Negro, ampliou o debate sobre gênero e raça, colocando a mulher negra no centro das discussões (Silva, 2005).

Destaca-se ainda a expressão “Enegrecendo o feminismo”, que Carneiro (2003a; 2011) promoveu com o intuito, de um lado, de destacar a identidade branca e ocidental que fundamentava o movimento feminista branco e, por outro, apontar como tal movimento era insuficiente para abarcar diferentes expressões do feminino que eram construídas em sociedades multirraciais e pluriculturais, como o Brasil. Assim, observa-se que esse movimento emergiu, em grande medida, das lacunas evidenciadas tanto no interior do feminismo branco quanto no movimento negro. De um lado, as pautas das mulheres negras eram frequentemente invisibilizadas ou tratadas como secundárias nos debates promovidos pelo feminismo branco, centrado nas experiências de mulheres brancas, de classe média e urbana. De outro lado, o movimento negro, ao priorizar a luta

³⁸ Aqui é importante ressaltar que no início de 1900 encontramos “associações formadas estritamente por mulheres negras, como a Sociedade Brinco das Princesas (1925), em São Paulo, e a Sociedade de Socorros Mútuos Princesa do Sul (1908), em Pelotas” (Domingues, 2007, p. 104), porém, para fins analíticos, esta tese tomara como ponto de partida o movimento feminista negro, que emerge a partir das décadas de 1970/1980.

³⁹ Uma das principais colaboradoras do periódico Quilombo, ela escrevia a coluna “Fala Mulher”. Seu trabalho incentivou a participação política das mulheres negras e defendeu a regulamentação do trabalho feminino. Além disso, em 1950, foi pioneira na criação do Conselho Nacional de Mulheres Negras, o qual estabeleceu um Departamento Jurídico dedicado a auxiliar a população negra em necessidades fundamentais, como a obtenção da certidão de nascimento.

⁴⁰ Nascida em Dorcas do Indaiá (MG), ela foi uma renomada atriz, ativista do movimento negro e produtora cultural. Em São Paulo, desempenhou papel ativo na fundação do Teatro Experimental do Negro e em outras organizações culturais que promoviam e valorizavam as tradições afro-brasileiras.

⁴¹ Ela foi uma das primeiras mulheres a serem eleitas no Brasil e a primeira brasileira negra a ocupar um cargo eletivo, tornando-se pioneira e fonte de inspiração para o movimento negro. Sua atuação foi marcada pelo engajamento na defesa da emancipação feminina e pela luta por uma educação de qualidade acessível a todos.

antirracista a partir de uma perspectiva masculina, negligenciava as dimensões de gênero e as especificidades vividas pelas mulheres negras.

Rodrigues e Freitas (2021, p. 4) sintetizam essa tensão ao afirmarem que “entre o movimento de mulheres e o movimento negro, as mulheres negras seguiam sendo mulheres negras”, ou seja, elas acabavam por serem preteridas pelos dois movimentos. Collins e Bilge (2020, p. 45) relatam que:

Nem o feminismo brasileiro, liderado por mulheres que eram sobretudo ricas e brancas, nem o movimento negro, que estava ativamente engajado em reivindicar uma identidade negra coletiva que identificava o racismo como uma força social, poderiam por si sós abordar de maneira adequada as questões das afro-brasileiras.

Diante dessa dupla exclusão, essas mulheres passaram a construir um espaço político próprio, em que suas vozes, vivências e demandas pudessem ser reconhecidas como centrais e não como adendos. Como afirmam Rios e Maciel (2018, p. 3), nesse contexto, tais mulheres “mantiveram uma identidade coletiva autônoma em relação ao feminismo e ao movimento negro”, mas “sustentaram forte interdependência política em relação às organizações feministas e antirracistas, bem como com outras bases, como as eclesiais, sindicais e comunitárias”. Essa construção identitária, alicerçada em experiências compartilhadas de opressão, fortaleceu o senso de pertencimento e possibilitou a emergência da mulher negra como *sujeito* político. E é esse processo que, posteriormente, se expressará também nos espaços digitais, em que o acesso de conteúdos sobre raça e gênero se configuram como práticas de construção de identidades e ativismo cotidiano.

Um exemplo significativo dessa articulação política pode ser observado ainda na década de 1950, com a criação do Departamento Feminino do Teatro Experimental do Negro (TEN), no Rio de Janeiro, liderado por Maria de Lourdes do Nascimento, fundadora do Conselho Nacional das Mulheres Negras (Lemos, 2016; Pedrotti, 2021). Com o objetivo de promover a integração da mulher negra na sociedade, bem como elevar seu nível educacional, cultural e econômico, esse conselho inspirou-se em experiências internacionais, como o *Combahee River Collective*⁴², que pautava as necessidades

⁴² *Combahee River Collective* foi um coletivo criado em 1974 em Boston, no estado norte-americano de Massachusetts, composto por mulheres negras lésbicas, que se intitulavam feministas. Elas publicaram *A Black Feminist Statement* (Declaração Feminista Negra), que estabelecia o compromisso de tal movimento contra a opressão racial, de classe, heterossexual e sexual (*The Combahee River Collective*, 1978). A

específicas das mulheres negras, incluindo os direitos das empregadas domésticas, categoria majoritariamente composta por mulheres negras.

Décadas mais tarde, essa mobilização ganha novo fôlego com a criação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU), em 1978, espaço que possibilitou a entrada de figuras influentes como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, tanto no movimento contra a discriminação racial quanto nos movimentos feministas. No final daquela década, essas intelectuais contestaram e criticaram as ações e direções dos dois movimentos, destacando a necessidade de “enegrecer o feminismo” (Carneiro, 2011), com a possibilidade de uma abordagem mais inclusiva, interseccional e comprometida com a realidade vivida pelas mulheres negras brasileiras. É nesse contexto que se estabelece uma inflexão importante: como observa Moreira (2007, p. 59), que aponta que:

A relação das mulheres negras com o movimento feminista se estabelece a partir do III Encontro Feminista Latino-Americano ocorrido em Bertioja em 1985, de onde emerge a organização atual de mulheres negras com expressão coletiva com o intuito de adquirir visibilidade política no campo feminista. A partir daí, surgem os primeiros coletivos de mulheres negras, época em que aconteceram alguns encontros estaduais e nacionais de mulheres negras.

Contudo, o alto custo da taxa de inscrição do evento revelou desigualdades de classe ainda não enfrentadas pelo feminismo branco, impedindo a participação de diversas mulheres negras. Esse impasse levou as mulheres negras a reconhecerem a urgência de estabelecer um movimento independente, percebendo lacunas nas agendas do movimento feminista branco. Diante disso, decidiram organizar o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, realizado no Rio de Janeiro em 1988, quando pela “primeira vez na história do feminismo negro, mulheres organizadas em todas as regiões do Brasil se prepararam para participar e decidir coletivamente os rumos do movimento nacional de mulheres negras no país” (Rios; Maciel, 2018, p. 2). No Boletim (Nº 1) do referido encontro publicado em setembro de 1988 foram apresentados os objetivos gerais do evento, a saber:

Denunciar as desigualdades sexuais, sociais e raciais existentes, indicando as diversas visões que as mulheres negras brasileiras têm em relação ao seu futuro; fazer emergir as diversas formas locais e luta e autodeterminação face às formas de discriminação existentes; encaminhar uma perspectiva unitária de

criação de tal coletivo, de acordo com Velasco (2012), fez que o feminismo negro fosse concebido para o enfrentamento de múltiplas e simultâneas opressões que a mulher negra vinha sofrendo ao longo da vida.

luta dentro da diversidade social, cultural e política das mulheres presentes ao Encontro; estabelecer grupos de trabalho para registro e posterior retorno às participantes; realizar um diagnóstico da mulher negra; elaborar um documento para uma política alternativa de desenvolvimento (Boletim Informativo nº 1 do I Encontro Nacional da Mulher Negra, 1988, p. 3).

De forma autônoma e consciente da responsabilidade política que assumiram, as mulheres negras presentes no referido encontro discutiram questões multifacetadas, abrangendo a interseccionalidade de gênero, raça e classe, tendo o aprofundamento teórico de diversos temas, como o mito da democracia racial, a família negra, a organizações da sociedade civil (participação das mulheres negras em movimentos, organizações autônomas, lutas sindicais, entre outras), legislações (direitos trabalhistas), educação, ideologia do embranquecimento, os meios de comunicação (estereótipo das mulatas), estética, sexismo, maternidade, política de controle da natalidade, sexualidade, arte e cultura, saúde, religiosidade, história das mulheres na África e no Brasil (matriarcado como base organizacional) e violência (Boletim Informativo nº 1 do I Encontro Nacional da Mulher Negra, 1988, p. 3).

A interseccionalidade entre raça, classe e gênero já era elemento estruturante dessas discussões. Conforme Bairros (1995) e Gonçalves (2018), a constatação de que essas mulheres continuavam a ocupar o setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira foi o ponto de partida e também o centro dos debates. Nesse processo circular, as mulheres negras moldaram o pensamento feminista negro com base em suas próprias experiências. Além do mais, tal acontecimento também culminou em diversos grupos organizados por elas, como: Aqualtune, 1979 (Rio de Janeiro, RJ); Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras, 1983 (Rio de Janeiro, RJ); Mãe Andresa⁴³, 1986 (São Luís, MA); Mulheres Negras do Espírito Santo, 1987 (Vitória, ES); Maria Mulher, 1987 (Porto Alegre, RS), Geledés – Instituto da Mulher Negra, 1988 (São Paulo, SP) (Rodrigues, 2006; Silva, 2014; Rios, 2017; Rios; Maciel, 2018; Rodrigues; Freitas, 2021), entre outros, que “passaram a ter intervenção mais ampla no cenário político nacional” (Moreira, 2007, p. 65).

Outro marco foi durante a década de 1990, quando a forma de ativismo “passou por processos de formalização de suas organizações civis, muitas das vezes apoiadas por organizações internacionais” (Rios; Maciel, p. 4). Um exemplo foi o II Encontro ocorrido em Salvador, BA, em 1991, seguido do I, II e III Encontros de Mulheres Negras da

⁴³ Mãe Andresa, ou Andresa Maria de Souza Ramos (1854-1954), foi uma das mais importantes mães de santo do estado do Maranhão (Lemos, 2016).

América Latina e do Caribe, em Santo Domingo, República Dominicana em 1992; em São José, Costa Rica em 1996; e Bogotá, Colômbia, em 2001. Rios e Maciel (2018, p. 3) chamam tal movimento de clássico, visto que as mulheres pretendiam lutar “pela cidadania civil alicerçada nos direitos sociais, nas garantias para a liberdade e na igualdade das mulheres em suas clivagens étnicas e de classe, além de forte engajamento anticolonial”.

Nesse mesmo contexto, o jornal e coletivo, expressão do repertório discursivo do grupo, entendia que a divisão sexual do trabalho frequentemente conduzia as mulheres negras a ocuparem posições profissionais menos valorizadas do que mulheres e homens brancos. O intuito desse, como dos demais jornais/coletivos daquela época, era “colaborar para que a realidade das mulheres negras se transformasse” (Rodrigues; Freitas, 2021, p. 8). Caldwell (2010), por sua vez, ressalta a significativa contribuição intelectual de destacadas vozes negras brasileiras que emergiram nas décadas de 1970 e 1980, incluindo personalidades como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Luiza Bairos, entre outras. Tais produções intelectuais, aliada à prática de militância dupla, desempenhou papel fundamental na formação e desenvolvimento do pensamento e da prática do movimento de mulheres negras no Brasil.

Concomitantemente, Rios (2017) enfatiza que a presença de mulheres negras no ambiente político, em especial em organizações de esquerda, contribuiu para que elas emergissem como *sujeitos* políticos independentes. Lélia Gonzalez e algumas de suas colegas se reuniram na Associação de Imprensa para participar do Congresso de Mulheres Brasileiras, realizado em comemoração ao Ano Internacional da Mulher. Durante o evento, apresentaram um documento que delineava a situação de opressão e exploração enfrentada pelas mulheres negras brasileiras (Rodrigues; Freitas, 2021). Segundo Rodrigues e Freitas (2021, p. 5), o “Manifesto das Mulheres Negras foi o primeiro de uma série de posicionamentos formais de feministas negras contra o que denominavam ‘feminismo branco hegemônico’”.

Seguindo uma perspectiva histórica, de acordo com Alvarez (2014), Rios e Maciel (2018) e Rodrigues e Freitas (2021), foi no final da década de 1980 e início de 1990 que houve a pluralização e descentramento dos feminismos. Houve grande incentivo ao surgimento de várias organizações não governamentais (ONGs) e outras organizações estatais, bem como as primeiras organizações de mulheres negras no Brasil se declarando autônomas do movimento feminista branco e do movimento negro, cujo objetivo era a institucionalização do movimento em questão. Mais recentemente, tem-se o I Encontro

de Negras Jovens Feministas, que aconteceu na cidade de Salvador-BA, em 2009, como resultado da articulação do I Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe, que ocorreu no Brasil em 2005.

Essa nova geração de ativistas, segundo Rios e Maciel (2018), combina articulações sólidas e duradouras com o compromisso de formar novas lideranças, promovendo a transferência intergeracional do legado político do movimento de mulheres negras. Para Rodrigues e Freitas (2021, p. 31), a atuação dessas jovens feministas rompe com o modelo de ativismo institucionalizado das décadas anteriores, ampliando o léxico e as estratégias políticas do movimento. Sua “influência vai além da militância via redes sociais”. Ainda de acordo com esses autores:

Alguns grupos de rap liderados por mulheres, como o Coletivo Hip Hop Chama e o Negras Ativas, ambos de Belo Horizonte, desenvolveram desde a sua criação importantes campanhas contra o machismo e a favor do empoderamento de mulheres. Além disso, serviram de plataforma inicial para que algumas jovens feministas negras vislumbrassem carreiras políticas em espaços formais de participação. Áurea Carolina, uma das fundadoras do Coletivo Hip Hop Chama, foi convidada a participar do Conselho Municipal da Juventude em 2005 e, desde então, vem construindo uma trajetória na política institucional, culminando com a sua eleição para deputada federal em 2018 (Rodrigues; Freitas, 2021, p. 32).

É nesse cotidiano microssituado que nós, mulheres negras, moldamos ativamente nossa identidade e influenciemos as percepções ao nosso redor, construindo laços de solidariedade e fortalecendo nossa voz dentro da sociedade. Temos construído nossas identidades nos locais onde moramos e no dia a dia de nossa sociabilidade. Além disso, ao navegarmos por esses espaços, desafiamos os diversos estereótipos que nos são impostos e reivindicamos nossas narrativas, promovendo maior visibilidade de nossas experiências únicas. Isso contribui para uma representação mais autêntica e inclusiva das mulheres negras na sociedade. Um exemplo simbólico dessa resistência foi quando a obra “A Mulher do Trem” em 2015, da companhia teatral “Os Fofos Encenam”, em São Paulo, teve suas apresentações canceladas pela primeira vez devido a manifestações de ativistas que questionavam o teor racista da peça.

De acordo com Rios e Maciel (2018), várias ativistas negras acusaram a companhia de perpetuar estereótipos preconceituosos ao resgatar o *blackface*. Isso ocorreu porque uma das personagens, que era empregada doméstica, era interpretada por uma pessoa branca com maquiagem escura (preta) e traços exagerados, resultando em uma representação grotesca do que é ser mulher negra. Devido a tal polêmica e várias

manifestações, tal peça foi substituída por um debate sobre o uso do *blackface*. Vale ressaltar que esse evento destaca a intensificação e crescente importância dos meios digitais na configuração do ativismo cotidiano.

A partir dos anos de 2000, observou-se um avanço significativo na formação de redes transnacionais e suas interações com o Estado (Rios; Maciel, 2018). Especificamente, foi entre os anos de 2003 e 2010, durante a administração do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT), que “houve uma série de medidas institucionais, programas e políticas públicas dirigidas à promoção da igualdade racial e de gênero”, como a implantação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e da Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM), ambas criadas em 2003 (Rios; Maciel, 2018; Rodrigues; Freitas, 2021, p. 23). Foi durante esse governo que as discussões acerca do racismo e do sexismo se deu de maneira mais acentuada, proporcionando a implementação de políticas públicas específicas para a população afrodescendente. De acordo com Rodrigues e Freitas (2021, p. 23):

As organizações de mulheres negras, que, desde a década de 1990, vinham passando por processos de especialização funcional e de profissionalização passaram a exercer maior influência junto às instituições estatais, procurando traduzir os discursos e estratégias ativistas para uma linguagem estatal, especialmente a partir de 2003.

No entanto, a partir do final do segundo mandato do governo Lula, novos acontecimentos políticos provocaram mudança significativa na dinâmica entre o Estado e os movimentos sociais. O cenário político, anteriormente otimista, tornou-se incerto, situação que se agravou durante o governo de Dilma Rousseff (Rodrigues; Freitas, 2021). O *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, em 31 de agosto de 2016, acentuou ainda mais esse clima de incerteza, aprofundando a crise política e institucional, especialmente para os grupos sociais mais vulneráveis. Não por acaso que uma das primeiras ações tomadas pelo governo subsequente ao governo petista tenha sido uma reforma ministerial que resultou na extinção de várias pastas, incluindo o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, que havia sido criado em outubro de 2015.

Além disso, com a eleição do ex-presidente Jair Bolsonaro entre os anos de 2019 e 2022, reabriu-se “a caixa de pandora do ódio racial e de gênero”, pois ele, de posicionamento de extrema direita, “revelou-se contrário às políticas pró-igualdade racial e de gênero” (Rodrigues; Freitas, 2021, p. 45). Sua agenda política buscava uma alteração significativa na abordagem governamental em relação a questões de interesse da

população afrodescendente em geral, e, em particular, das mulheres negras. Isso posto, observa-se que a partir de meados dos anos de 2000 houve construções mais horizontalizadas com uma multiplicidade de campos de atuação (*sidestreaming*), incluindo aqui o uso da *internet* (Alvarez, 2014).

Para Alvarez (2014, p. 41), o *sidestreaming* implicou um campo feminista lateralizado, em que se tem uma vasta proliferação de atores, “abarcando todas as pluralidades, contradições e conflitos que caracterizam o campo feminista mais amplo”. Assim, considerando o contexto histórico mencionado até o momento, ao se olhar para o movimento de mulheres negras, uma vez que é difícil separar práxis e teoria, pois elas se confundem com a própria história da mulher negra brasileira, pode-se constatar que esse movimento social e de identidade coletiva, quando associado à cultura digital, abre espaço para debates acerca da interação entre essas mulheres e as tecnologias digitais.

Essas interações, quando combinadas com outros indicadores, como geração, raça, classe, entre outros, apontam para discussões que destacam a interseccionalidade e o empoderamento como eixo estratégico para suas lutas (Natansohn, 2013; Ferreira, 2015; Barros, 2016; Rodrigues; Pereira, 2023). A interseccionalidade, popularizada pela professora e ativista Kimberlé Crenshaw, reconhece, como dito anteriormente, que as identidades individuais são moldadas por uma série de fatores interconectados, não podendo ser analisados de forma isolada, uma vez que se sobrepõem e se influenciam reciprocamente.

A título de exemplo, Collins e Bilge (2020) argumentam que, a partir desse conceito, uma brasileira negra não precisa mais se perguntar primeiro se ela é brasileira, mulher ou negra, mas, sim, obter uma resposta em que ela é simultaneamente brasileira, mulher e negra, expandindo, assim, o espaço de subjetividade e abrangendo os múltiplos aspectos da identidade individual do *sujeito*. Melhor dizendo, o uso dessa ferramenta analítica introduz maior complexidade na situação abordada. Nessa mesma linha de raciocínio, Anzaldúa (2012) utiliza o conceito de “fronteira”, tanto como espaço físico, especificamente a região fronteira entre os Estados Unidos e o México, por exemplo, quanto como uma metáfora para descrever espaços de encontro e conflito cultural, racial e de gênero.

Tal metáfora é central para sua ideia de identidade híbrida ou mestiça, pois Anzaldúa (2012) argumenta que aqueles que vivem nas fronteiras físicas ou metafóricas desenvolvem uma identidade complexa e multifacetada, que não se configura com as categorias rígidas e binárias de identidade cultural, racial ou de gênero. Na visão de

Moreira (2007) e Alvarez (2014), ao se realizar uma crítica direta, porém incisiva, à maneira como as reflexões do movimento feminista e do movimento negro eram conduzidas, o movimento de mulheres negras, inserido em um contexto de *sidestreaming*, trouxe para o debate feminista a problemática de vários marcadores sociais interseccionados que compõem o quadro social brasileiro.

Buscando compreender como esses atravessamentos influenciam a vida das mulheres negras, colocando-as em uma posição de subalternidade, esse movimento também explora como esses mesmos cruzamentos interferem na construção de identidades, criando um terreno comum entre elas e estabelecendo vínculos formados por situações compartilhadas em suas vivências diárias. Esse enfoque promove a formação de um ponto de vista coletivo fundamentado na identidade coletiva (Collins, 2012). Dito de outra forma, partindo de um ponto em comum para sua politização e transformação de sua consciência, com o objetivo de enfrentar o sexismo e o racismo que estruturam a base ideológica da sociedade e relegam as mulheres negras à inferioridade, tais opressões se tornam, paradoxalmente, o motor da construção de uma identidade e de uma consciência coletiva. Essa identidade é compartilhada entre mulheres negras que passam a se reconhecer como parte de uma mesma unidade social (Melucci, 1989a; Bairos, 1995).

Assim, ao refletir sobre os campos discursivos de ação que extrapolam as organizações formalizadas e se constituem por meio de diversos atores, lugares sociais, políticos e culturais, Alvarez (2014) destaca a multiplicidade e heterogeneidade que marcam essas formas de mobilização contemporânea. Nesse contexto, ao explorar essa realidade, avançamos na compreensão de como o acesso de conteúdos digitais relacionados a gênero e raça pode atuar como mediador no fortalecimento da identidade coletiva das mulheres negras brasileiras, ampliando o sentimento de pertencimento e de empoderamento. Esse processo dialético, em que o *sujeito* político se constitui na e pela prática cotidiana de resistência, evidencia que o ativismo cotidiano não é apenas expressão de uma identidade coletiva já dada, mas componente ativo de sua construção.

Esse cenário nos permite compreender que a identidade coletiva é um produto em construção, resultante da articulação entre experiências individuais, partilhas simbólicas e práticas de resistência cotidiana. Assim, o ativismo cotidiano, enraizado nos gestos ordinários, nas interações digitais e na ressignificação de si, opera como um campo fecundo para a construção de estratégias de afirmação e enfrentamento das múltiplas opressões que incidem sobre os corpos e narrativas dessas mulheres.

3 DO SOFÁ PARA A LUTA: IDENTIDADE COLETIVA E O ACESSO DE CONTEÚDOS DIGITAIS SOBRE O MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS

Neste capítulo, exploramos como o acesso de conteúdos digitais voltados ao movimento de mulheres negras, por meio das redes sociais, pode atuar como catalisador para a formação de identidade coletiva e resistência cotidiana de mulheres negras. O título “Do sofá para a luta” remete justamente a essa ideia de transformação cotidiana e silenciosa, uma forma de ativismo que se inicia na internalização crítica, ou seja, na reflexão e reinterpretação da própria condição social e identitária, provocada pela exposição a discursos de raça, gênero e resistência nas RSD. Esse acesso, longe de ser passivo, assume caráter político, pois contribui para a reconfiguração das formas de ver o mundo, de se perceber e de agir, impulsionando práticas cotidianas de resistência.

3.1 Teoria dos novos movimentos sociais e identidade coletiva

A identidade não é algo fixo; é sempre um processo, um vir-a-ser, uma construção coletiva através da diferença (Hall, 2014).

A partir da década de 1980, Alain Touraine, Jürgen Habermas, Claus Offe e Alberto Melucci foram fundamentais na construção dos alicerces da Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS) (Nunes, 2020; Laouni, 2020). Tal teoria se apresenta de forma difusa, segmentada e descentralizada, combinando política e cultura na busca de entender a complexidade dos novos movimentos sociais, conferindo centralidade à identidade como conceito-chave para sua análise, além da negação do marxismo ortodoxo e da crítica ao utilitarismo da teoria da escolha racional. Melhor explicando, apresenta uma visão que nega a perspectiva funcionalista-culturalista dos movimentos sociais, que veem a cultura apenas como um conjunto fixo e predeterminado de normas e valores herdados do passado (Araujo; Lima, 2010; Silva, 2010; Buhrl, 2020).

Ressalta-se também que a TNMS se preocupa em produzir uma interpretação efetivamente cultural para os movimentos sociais, em que explica como e por que tais movimentos surgem e como a identidade coletiva se desenvolve (Laouni, 2020). Em outras palavras, a teoria defende o reconhecimento da particularidade e especificidade do movimento social, ou seja, ajuda a compreender como o reconhecimento e a identidade coletiva dos seus integrantes se desenvolvem, influenciando a forma como esses se posicionam no mundo concreto. Além do mais, a TNMS argumenta acerca da existência

de uma relação dialética entre o *sujeito* e o mundo e da definição de códigos de pertencimentos compartilhados por um grupo específico.

Dito isso, na perspectiva de compreender a teoria dos novos movimentos sociais e sua relação com o ativismo, provoca-se um diálogo entre a ação coletiva, os atores sociais e o ativismo cotidiano de mulheres negras. De acordo com Millward e Takhar (2019), os estudos sobre movimentos sociais têm paulatinamente renovado sua conceituação teórica. Estudiosos como Clayton (2018) e Millward e Takhar (2019) afirmam que tais movimentos podem ser compreendidos como fenômeno histórico baseado em ações coordenadas de um grupo, que surge com uma resposta a um estímulo social. Gohn (2008, p. 14), por sua vez, afirma que movimento social é:

[...] uma ação coletiva decorrente de uma luta sociopolítica, econômica ou cultural. Usualmente ele tem os seguintes elementos constituintes: demandas que configuram sua identidade; adversários e aliados; bases, lideranças e assessorias – que se organizam em articuladores e articulações e formam redes de mobilizações; práticas comunicativas diversas que vão da oralidade direta aos modernos recursos tecnológicos; projetos ou visões de mundo que dão suporte a suas demandas; e culturas próprias nas formas como sustentam e encaminham suas reivindicações.

Para Gohn, as ações sociopolíticas que compõem um movimento social podem emergir das mais diversas classes sociais, o que amplia o espectro de análise dessas formas de mobilização. Sua definição contribui para uma compreensão mais abrangente do conceito de movimento social ao enfatizar elementos como identidade, redes de mobilização, práticas comunicativas e projetos de mundo. Com isso, essa autora adota uma perspectiva relacional e dinâmica, na qual os movimentos são compreendidos como processos históricos em permanente construção e reconstrução. Nessa tese, tais contribuições teóricas são mobilizadas para analisar as demandas, os campos de ação e as estratégias do ativismo de mulheres negras.

O objetivo é compreender como suas identidades são constituídas a partir de múltiplas referências políticas e culturais, a exemplo do feminismo negro, do mulherismo africana, entre outros, que se configuram dentro do ativismo cotidiano, um campo de práticas difusas, simbólicas e, muitas vezes, não institucionalizadas, mas profundamente enraizadas em experiências de resistência e construção coletiva de sentido. Nesse ínterim, na perspectiva da TNMS, Melucci (1989a, p. 57) afirma que movimento social é “a forma de ação coletiva (a) baseada na solidariedade, (b) desenvolvendo um conflito e (c) rompendo os limites do sistema em que ocorre a ação”:

A solidariedade é a capacidade de os atores partilharem uma identidade coletiva (isto é, a capacidade de reconhecer e ser reconhecido como uma parte da mesma unidade social). O conflito como uma relação entre atores opostos, lutando pelos mesmos recursos aos quais ambos dão um valor. E os limites de um sistema indicam o espectro de variações tolerado sua estrutura existente. Um rompimento destes limites empurra um sistema para além do espectro aceitável de variações (Melucci, 1989a, p. 57).

Em outras palavras, para Melucci (1989b), o movimento social é uma ação coletiva que surge a partir de contextos que envolvem um processo cognitivo em que os indivíduos os interpretam, tendo “um engajamento social que faz com que se passe do individualizado ao coletivo” (Bulegon, 2019, p. 46). Assim, o referido trabalho entende o movimento social como uma ação coletiva, que extrapola a esfera privada ou ações organizadas institucionalmente. Além disso, Melucci (1989ab) argumenta que a sociedade capitalista não está mais baseada somente no controle da força de trabalho, uma vez que as relações sociais influenciam os sistemas simbólicos, a identidade individual e as necessidades pessoais, o que faz que ocorra um deslocamento dos conflitos sociais, que vão do sistema econômico-industrial para as áreas culturais ou para o plano simbólico.

Destarte, os conflitos passam a afetar “a identidade pessoal, o tempo e o espaço na vida cotidiana, a motivação e os padrões culturais de ação individual” (Melucci, 1989a, p. 58). Dito de outra forma, os processos de formação do *sujeito*, que por meio das palavras, ditas ou escritas, podem legitimar, perpetuar ou reconfigurar as relações de poder. Corroborando Araújo e Lima (2010) argumentam que existe um esquema interpretativo adequado aos movimentos sociais, em que a ênfase está na cultura, além de prevalecer a dominação simbólica por meio do acesso de discursos produzidos e difundidos pelos sistemas informacionais e simbólicos, entre os quais se sobressaem os meios de comunicação de massa. Isso se dá devido ao fato de a informação na sociedade capitalista ser um recurso fundamental, em que a relação de poder se materializa dentro do campo simbólico de que “todos fazem parte”, ou seja, todos os *sujeitos* contribuem de alguma maneira para a produção de discurso público.

Ampliando esse entendimento, Jasper (2016) chama atenção para as formas de resistência cotidiana e silenciosa utilizadas por *sujeitos* subordinados, especialmente em contextos de opressão. Trata-se de práticas que nem sempre assumem formas visíveis ou institucionalizadas, como atrasos propositais, omissões deliberadas, gestos simbólicos ou sabotagens discretas, ações que ele denomina de “armas dos fracos” (Jasper, 2016). Isto é, meios de protesto utilizados por aqueles que não dispõem de poder formal, mas que

buscam expressar discordância e minar estruturas de dominação. Embora muitas dessas resistências se baseiem em “registros ocultos”, ou seja, em formas de comunicação indireta, simbólica ou restrita a círculos privados, elas carregam significados que desafiam as narrativas hegemônicas e têm efeitos simbólicos e políticos relevantes, pois contribuem para a construção de vínculos coletivos, reforçam sentimento de solidariedade entre os *sujeitos* subalternizados e alimentam processos de formação identitária.

Tal perspectiva é especialmente relevante para compreender formas de ativismo cotidiano que escapam às categorias tradicionais de mobilização, mas que operam como resistência efetiva no tecido social. O objetivo aqui é recorrer ao conceito de identidade coletiva para discutir não apenas as teorias dos movimentos sociais, como a TNMS, mas também para utilizar tal conceito como base na discussão do ativismo cotidiano, visto que ela explica o elo invisível que liga ações aparentemente individuais, dispersas ou não institucionalizadas a uma causa ou movimento coletivo. Assim, Melucci (1989a), centrado no plano microssociológico, traz o conceito de “identidade coletiva”, que se refere à capacidade que o *sujeito* tem de se reconhecer e ser reconhecido como parte de uma mesma unidade social, ou seja, é a definição de códigos de pertencimentos compartilhados por um grupo que orienta sua ação, (re)elaborando suas referências identitárias.

Para tanto, Nunes (2020) traz à tona o conceito de “ator” e argumenta que existe uma relação dialética entre o *sujeito* e o mundo: ao passo que os atores sociais são considerados produtos do meio e, em contrapartida, eles também são produtores de realidade social e mudanças estruturais. Em consonância, Carlos (2009) e Silva e Ruskowski (2016, p. 198) argumentam que a rede social de que o indivíduo participa se constitui por meio da interação com outros *sujeitos* e da negociação de sentido entre eles, influenciando, assim, o processo identitário, que serve de base para o engajamento político e reproduz “uma congruência entre identidade pessoal e identidade coletiva que sustenta e dá sentido ao agir comum”.

Além disso, Carlos (2009, p. 7) argumenta também que “a identidade coletiva é construída com base em interpretações e narrativas e permite que cada ator se identifique como parte do esforço coletivo, enquanto mantém sua própria identidade como ativista individual”. Nessa conjuntura, Naujorks e Silva (2016, p. 139) elencam quatro características do processo identitário, a saber:

(1) a identidade é produzida a partir das relações sociais; (2) essa produção envolve processos cognitivos e afetivos; (3) ela envolve tanto indivíduos quanto coletividades; e, ainda, (4) implica em processos de reconhecimento e diferenciação social.

Desse modo, a identidade e a cultura são vistas como mecanismos capazes de mobilizar ou engajar participantes em certas reivindicações, além de proporcionarem uma visão mais dinâmica da ação coletiva (Carlos, 2009). Isso posto, Diani (2003a, p. 23 – tradução nossa), reitera que:

As pessoas se engajam em ações coletivas porque elas compartilham certas normas e valores relacionados a áreas específicas de disputa política. Nesta perspectiva, a participação na ação coletiva é um processo de identificação [...]. Uma vez que identidades são criadas e formatadas através de relações sociais, as redes desempenham um papel crucial. Elas constroem e reforçam as identidades dos indivíduos e proporcionam a eles a consciência política que lhes permite aproximar-se ideologicamente de determinada questão política.

Para Melucci (1989b), tal construção de identidade coletiva, enquanto processo intermediário de dimensão relacional (que é a habilidade para reconhecer a si próprio e o seu ambiente) envolve três elementos: (1) A definição cognitiva, que formula os meios, os objetivos, bem como os campos de ação; (2) O relacionamento ativo, que se refere à rede social ativa entre os indivíduos que interagem, comunicando-se e se influenciando mutuamente e negociando e tomando decisões; e (3) Os investimentos emocionais, que se referem ao reconhecimento emocional. Aqui, os *sujeitos* têm o sentimento de fazer parte de uma unidade comum, possibilitando a visão dinâmica de uma ação coletiva em que tal processo molda os *sujeitos* em suas ações, que não podem ser reduzidas apenas ao cálculo de custo-benefício.

Nessa mesma linha de raciocínio, Kilomba (2019) afirma que a construção da identidade coletiva de um *sujeito*, que também pode ser pensada como um processo de construção da subjetividade que é intersubjetivo, alcança seu *status* por completo quando este atinge três diferentes níveis, a saber: (1) O político, que se relaciona com o segundo elemento que Melucci (1989b) traz ao falar sobre a rede social ativa entre os indivíduos, (2) O individual, que se refere aos investimentos emocionais, permite entender o motivo pelo qual os *sujeitos* decidem se envolver em uma ação coletiva; e (3) O social, que diz respeito à definição cognitiva que formula os campos de ação, relacionando o conteúdo dos ativismos aos significados compartilhados.

Essa compreensão ganha contornos ainda mais complexos quando se trata da identidade coletiva de mulheres negras. Isso porque sua subjetividade é marcada por uma

posição de exclusão simbólica radical no interior das estruturas sociais. Como destaca Kilomba (2019), a mulher negra é construída simbolicamente como o “outro do outro”, pois ela é tanto a antítese da branquitude⁴⁴ quanto da masculinidade. Nesse esquema, para essa autora, o estado de “Outridade” coloca a mulher negra em uma posição mais difícil de ter reciprocidade, visto que ela “[...] só pode ser a/o “Outra/o” e nunca o eu” (Kilomba, 2019, p. 115). Sua subjetividade é produzida em um campo de exclusões sobrepostas, que a posiciona fora das normas hegemônicas de humanidade, beleza, razão e poder.

Assim, a formação de uma identidade coletiva entre mulheres negras não apenas articula dimensões políticas, emocionais e cognitivas, mas também representa uma resposta à violência simbólica que estrutura sua condição social e histórica. Dessa forma:

As mulheres brancas têm um *status* oscilante, como o eu e como a “Outra” dos homens brancos porque elas são brancas, mas não homens. Os homens negros servem como oponentes para os homens brancos, bem como competidores em potencial por mulheres brancas, porque são homens, mas não são brancos. As mulheres negras, no entanto, não são brancas nem homens e servem, assim, como a “Outra” da alteridade (Kilomba, 2019, p. 115).

Em outras palavras, as mulheres negras exercem a função de ser o “outro do outro”, pois são sistematicamente percebidas a partir de um lugar de subordinação. Não são associadas ao estereótipo de feminilidade, reservado às mulheres brancas, exceto quando seus corpos são hipersexualizados e violentados. Tampouco são vistas como protagonistas das narrativas raciais, uma vez que, historicamente, o discurso sobre racismo tem sido representado por figuras masculinas (Gonzalez, 2020). Destarte, considera-se que a identidade coletiva das mulheres negras não é apenas resultado de um processo de reconhecimento mútuo entre *sujeitos*, mas também uma resposta política e cultural à condição de outridade imposta historicamente. Trata-se, como destaca Melucci (2001, p. 158), de “uma definição construída e negociada pela ativação das relações sociais entre os atores”, ainda que essas relações estejam marcadas por exclusões estruturais que precisam ser superadas pela própria ação coletiva.

Além do mais, Melucci (2001) enfatiza que a identidade coletiva funciona como um produto de troca, de negociação, decisão e conflito entre os *sujeitos*, o que resulta de um processo de construção complexo que envolve a subjetividade do indivíduo e as

⁴⁴ De acordo com Bento (2022, p. 11-12) branquitude é um “pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas que visa manter seus privilégios”. Tal pacto “possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o “universal””. Em outras palavras, o referido termo se refere à maneira como pessoas brancas experimentam e perpetuam o privilégio racial em sociedades racialmente estratificadas.

orientações que o caracterizam com sua relação com o ambiente (outros *sujeitos*, oportunidades/vínculos) e com o conjunto político-ideológico de um dado histórico, acentuando, assim, a pluralidade de elementos que constituem uma ação coletiva (Melucci, 2001; Carlos, 2009). Aqui é importante ressaltar que tal identidade coletiva não se reduz à soma de experiências e tampouco suprime todas as identidades. Assim, a construção da identidade coletiva se dá tanto pela aproximação das mulheres negras que têm experiências sociais e históricas em comum (a alteridade) quanto pelas suas experiências individuais que também surgem enquanto eixos de diferenciação e de aglutinação.

Corroborando esse fato, Scott (2005, p. 11), em seu trabalho, “argumenta que a questão da igualdade precisa ser entendida em termos de paradoxo”, pois, para ela, igualdade e diferença não são conceitos opostos, mas, sim, interdependentes, que estão constantemente em tensão no contexto das relações de poder. Assim, faz-se necessário compreender “como os processos de diferenciação social operam e desenvolvem análises de igualdade e discriminação que tratem as identidades não como entidades eternas, mas como efeitos de processos políticos e sociais”, que são mutáveis (Scott, 2005, p. 29).

Além disso, é deveras importante ressaltar também que Hall (2003) reitera que, assim como nos afirmamos por meio da identidade, negando outras coisas, marcamos o que somos e o que os outros não são. Ou melhor, a identidade é concebida por aquilo que sou, em detrimento da alteridade (diferença), aquilo que o outro é. Nesse contexto, o conceito de identidade coletiva permite uma abordagem mais abrangente acerca dos movimentos sociais e do ativismo, pois tal perspectiva aponta como os grupos que são exotizados por meio da enunciação do que eles são e se colocam perante as produções de hierarquias e diante das (re)construções dos *sujeitos* subordinados.

Posto isso, pensar em como as mulheres negras são constituídas por meio de suas experiências de ativismo é, de alguma forma, historicizar como elas são representadas pelos discursos racialistas e “também como essas mulheres ressignificaram os estereótipos a partir de uma autodefinição e valorização, positivando, inclusive, o adjetivo “negras”, que passou a identificar um *sujeito* político com uma agenda própria” (Cardoso, 2012, p. 60). Além disso, Gerbaudo e Treré (2015, p. 865 – tradução nossa) afirmam que “plataformas de mídia social como aquelas que dominam o panorama da comunicação *web* contemporânea têm desempenhado um papel central no processo de construção da identidade”. Dito de outra forma, de acordo com tais autores, a RSD produz espaços para problematização de questões fundamentais que envolvem desde *slogans*, estratégias e

práticas comunicativas, entre outros elementos que influenciam diretamente o surgimento da identidade coletiva e, assim, a ação coletiva.

Nesse sentido, é necessário salientar que este trabalho tem como foco a formação de identidade coletiva a partir do ativismo e como essa identidade se constitui pelas RSD. Uma vez que um mundo contemporâneo, marcado pela mediação tecnológica, dá a tal ativismo uma nova linguagem, possibilitando a definição do senso coletivo de si, de quem é e o que representa. Dessa forma, as redes sociais digitais tornam-se espaços em que os *sujeitos* constroem sentidos de si e do coletivo, elaborando quem são e o que representam. Ações cotidianas como a adesão a campanhas por meio de *hashtags*, *retweetar* mensagens ou até mesmo o compartilhamento de *links*, ainda que de forma difusa, podem expressar práticas de engajamento simbólico que fortalecem o sentimento de pertencimento a uma coletividade. Tal sentimento faz que nasça uma identidade coletiva, traduzida em uma visão de mundo e em um discurso comum (Gerbaudo, 2014), atualizando o que propôs Melucci (1989b), ao compreender a identidade coletiva como um processo comunicativo e relacional em constante construção.

Segundo Araújo e Lima (2010, p. 129), esse processo de formação da identidade coletiva é a “base para a construção das expectativas e para o cálculo dos custos e benefícios da ação”. Entretanto, é importante ressaltar que a identidade coletiva não pode ser inteiramente negociada, visto que a participação e a ação coletiva são dotadas de significados que não devem ser reduzidos apenas aos cálculos dos riscos e dos benefícios da ação, pois também existem mobilizações emocionais, como amor, ódio, fé, paixão, entre outros (Melucci, 1998b). A construção de identidade, portanto, é essencial para estabelecer conexões entre os indivíduos, que se reconhecem como participantes de um grupo, compartilhando valores e objetivos e expressando seu compromisso com a causa de uma ação coletiva.

Dessa forma, a identidade coletiva possibilita tanto incentivos pessoais aos *sujeitos* integrantes dos movimentos sociais, reforçando seu comprometimento individual, quanto contribui para o desenvolvimento de ação coletiva. Diante desse contexto, pode-se afirmar que, apesar da base sólida que a TNMS fornece para a compreensão dos movimentos sociais, é importante ressaltar que, diante da “diversidade do tecido associativo brasileiro”, tal teoria pode não ser mais central na delimitação desse tipo de estudo, visto que existem diversas formas de “ação coletiva que não necessariamente culminam em mobilizações contestatórias” (Silva, 2010, p. 8).

De acordo com Melucci (1989a) e Diani (2003a), é difícil compreender a natureza dos movimentos sociais, visto que eles não podem ser reduzidos apenas a conflitos e nem se identificarem meramente como organização específica. Pelo contrário, são redes de movimentos que são constituídas por grupos e organizações, de vários níveis, tanto formais quanto informais, que são vinculados a padrões de interação que vão desde o mais centralizado até o totalmente descentralizado e do cooperativo ao explicitamente hostil. Assim, retomando Alvarez (2014), considera-se que o movimento de mulheres negras brasileiras vivencia atualmente um momento chamado de *sidestreaming*, devido à diversidade de organizações (informais e formais) que o constituem. Tal momento facilita o desdobramento para os mais variados setores paralelos na sociedade civil, causando alastramento tanto lateral quanto verticalmente dos discursos e práticas do feminismo.

Em outras palavras, hoje em dia os movimentos de mulheres negras geralmente se expandem “para além da sociedade civil”, em que tais movimentos são plurais, podendo atuar tanto em direção à sociedade política, ao Estado e a outros espaços públicos, quanto se envolverem numa perspectiva cultural e simbólica de valorização da igualdade e no princípio da não discriminação, seja racial, de gênero, de classe, entre outras. Ademais, com a proliferação de grupos que estão à margem do campo discursivo de ação, difundindo suas perspectivas por meio das RSD, com base em relações heterogêneas, plurais e transitórias, criam-se práticas de mobilização com níveis mais ou menos elevados de individualização e desvinculação das organizações tradicionais. Dito de outra forma, a *internet* pode proporcionar, em maior ou menor grau, suporte às ações sociais, trazendo uma nova possibilidade de reconhecimento de identidade coletiva por parte de seus integrantes, interferindo na forma de se posicionarem diante de uma ação coletiva com o intuito de transformação social.

Nesse contexto, ao promover a discussão de como a apropriação de conteúdos relacionados a temas de gênero e raça via *internet* se configura como estratégia de resistência, influenciando a formação de identidade da mulher negra brasileira no que tange a tornar-se *sujeito* político, faz-se necessário, conforme apontado a seguir, ter tal problemática à luz da categoria do ativismo cotidiano. Uma vez que os entendimentos sobre “[...] a dimensão simbólico-cultural na análise da formação, atuação e impacto dos movimentos sociais” se aplicam na estruturação do conceito de ativismo cotidiano, abarcando um caráter fluido nas novas formas de ativismo e apoiando, assim, uma conceituação mais complexa acerca da identidade coletiva no contexto da ação coletiva do movimento social (Silva; Cotanda; Pereira, 2017, p. 144).

Além disso, Carlos (2009) e Silva (2010) explicam que, atualmente, somente a Teoria dos Novos Movimentos Sociais não é capaz de explicar sozinha o fenômeno do ativismo cotidiano. Isso porque, embora a TNMS tenha sido fundamental para deslocar o foco da análise dos movimentos sociais das estruturas organizativas formais para os processos simbólicos, culturais e identitários, ela ainda está ancorada em modelos de ação coletiva que pressupõem algum grau de visibilidade, articulação coletiva explícita e organização discursiva estruturada. Melhor dizendo, a partir da atuação de “novos personagens” nos conflitos sociais, existem fragilidades de que o campo de estudos dos movimentos sociais não é capaz de esclarecer. Nesse contexto, o conceito de ativismo e, em especial, de ativismo cotidiano, que se manifesta de forma mais difusa e fora dos espaços tradicionais de mobilização política, que será descrito em seguida, pode se mostrar mais adequado para analisar o objeto empírico proposto.

3.2 (#)HASHTAGS-SE: dos movimentos sociais ao ativismo cotidiano

De acordo com Eucken (1906 *apud* Joyce, 2014, p. 14 – tradução nossa), a palavra ativismo surgiu no início do século XX de maneira bem apolítica, “referindo-se à ação para revelar a verdade espiritual”. Isso posto, Joyce (2014), ao fazer revisão sistemática sobre a origem de tal palavra, atrela seu significado primeiro a um sentido metafísico e, em seguida, ao macropolítico, manifestando um esforço individual para alcançar a transformação social. Contudo, vale ressaltar que o estudo acerca do ativismo, pela academia, se deu apenas na década de 1960, tendo sua conceituação sempre associada à definição de movimentos sociais, o que torna difícil pensar em outras áreas de ativismo que nada tenham a ver com esses tipos de organizações (Ruskowski, 2018).

Nessa mesma linha de reflexão, Joyce (2014) reitera ainda que não existe conceituação universal do termo ativismo, apenas definições em contextos específicos, a exemplo do ativismo atrelado ao movimento ambiental ou ao movimento estudantil. Dito de outra maneira, quando pesquisadores buscam definir o referido termo, eles acabam por trazer explicações apenas das “bandeiras” que o tipo de ativismo levanta e não da palavra propriamente dita, fato que influencia a escassez desse conceito dentro da literatura científica. Assim, essa autora descreve o ativismo como uma:

[...] arte contemporânea, que embora existam características comuns, cada manifestação de ativismo é ligeiramente diferente, no que se refere ao tempo, as novas manifestações que estão constantemente sendo criadas enquanto outras se tornam menos comuns ou são significativamente transformadas.

Conceitualmente, o ativismo é um alvo em movimento (Joyce, 2014, p. 17 – tradução nossa).

Ruskowski (2018) corrobora a afirmação da autora supracitada ao reiterar que, nas democracias ocidentais, o conceito de ativismo vem-se modificando com o passar dos anos. Sabe-se que diante do *boom* tecnológico com o aumento do uso das tecnologias digitais e, em especial, das redes sociais digitais, tal conceituação vem-se mostrando ainda mais problemática. Uma vez que o impacto dessas ferramentas “abri[u] espaço para a emergência de processos de ativismo desvinculados de organizações de movimentos sociais”, evidenciou-se uma interpretação dificultosa por parte dos pesquisadores dessa área (Ruskowski, 2018, p. 44). Para Earl e Kimport (2011), Lievrouw (2011 *apud* Joyce, 2014) e Bulegon (2019), tais modificações se devem às transformações econômicas e culturais do pós-industrialismo e às mudanças tecnológicas decorrentes da adoção de novas tecnologias digitais.

Destarte, o ativismo não se restringe mais apenas aos movimentos sociais institucionalizados, passando a compreender também as manifestações que envolviam engajamento pessoal voltado à transformação social, muitas vezes desvinculadas de organizações formais. É nesse contexto que autores como Mansbridge e Flaster (2007), Gravante (2012) e Mansbridge (2013) propõem o conceito de ativismo cotidiano – que será explorado mais adiante –, compreendido como um conjunto de práticas de resistência que se expressam na vida ordinária dos *sujeitos*, mesmo fora das arenas tradicionais de militância. Trata-se de um ativismo que emerge nas escolhas, nos gestos, nas falas e nos posicionamentos cotidianos, frequentemente silenciosos, mas politicamente significativos. Nesse cenário, Calhoun (2020, p. 50 – tradução nossa) argumenta que:

O ativismo cotidiano assume diferentes formas dependendo do contexto em que ocorre, e há diferenças óbvias entre suas formas presenciais e online, como a natureza pública das interações em sites como o Tumblr. Embora a sensação de intimidade que se sente em uma interação individual possa não estar presente em uma interação pública no Tumblr, a natureza conversacional da interação está.

Essa característica conversacional, intitulada ativismo *on-line* cotidiano, permite que usuários(as) compartilhem experiências pessoais, denunciem injustiças e reinterpretem narrativas sociais dominantes, o que configura uma forma de resistência simbólica. Pensando nisso, Assis (2006, p. 14) afirma que o *sujeito* ativista é “um agente engajado, movido por sua ideologia, práticas concretas, de força física ou criativa, que

visam desafiar mentalidades e práticas do sistema sociopolítico econômico, a fim de construir uma revolução a passos pequenos”. Essa definição amplia o entendimento do ativismo para além das ações visíveis e espetaculares, ao reconhecer que o enfrentamento às estruturas de dominação pode se dar também de forma contínua, fragmentada e silenciosa. Nesse sentido, o ativismo cotidiano emerge como prática política situada, que opera na esfera da vida comum por meio de microações de resistência, como o acesso crítico de conteúdos digitais, a recusa simbólica de padrões hegemônicos ou a produção de contranarrativas.

Essas ações, embora aparentemente modestas, carregam o potencial de transformar mentalidades e produzir deslocamentos subjetivos e coletivos, contribuindo para o fortalecimento de uma consciência crítica que se constrói “a passos pequenos”, mas de forma profunda e persistente. Ruskowski (2018, p. 47), nessa perspectiva, alega que, ao se analisar essa “nova” forma de ativismo, deve-se ter o indivíduo como elemento fundamental no curso da ação e, assim, “realizar um esforço para se discernir as categorias de análise que envolvem estudar processos contenciosos”, em que, de acordo com esse autor:

O primeiro esforço é separar a análise do ativismo do envolvimento com organizações de movimentos sociais, ou seja, (na maioria das vezes) ativistas não terão pertencimento organizativo. O segundo esforço é identificar as causas pelas quais os indivíduos são mobilizados a se envolver. O terceiro esforço é entender como os processos de identificação entre indivíduos e causas ocorrem e quando e como eles geram vinculação a uma organização de movimento social. O quarto esforço é apontar os diferentes tipos de recursos mobilizados pelos ativistas, seja em ações individuais, táticas coletivas, campanhas até o envolvimento em redes de movimentos sociais. O quinto esforço é mensurar de que forma a utilização das mais diversas ferramentas e repertórios impactam na duração do ativismo e na criação de laços organizativos (Ruskowski, 2018, p. 47).

Isso posto, neste estudo é fundamental reconhecer que o primeiro esforço consiste em distinguir o ativismo cotidiano do pertencimento formal a movimentos sociais organizados, reconhecendo que grande parte das práticas políticas exercidas por mulheres negras atualmente ocorre de forma autônoma e descentralizada, sem filiação institucional. O segundo esforço volta-se à identificação das motivações dessas mulheres; busca-se entender como o racismo estrutural, o sexismo, a busca por autoestima, a necessidade de pertencimento ou a identificação com experiências semelhantes podem ser gatilhos de mobilização, podendo tornar as redes sociais digitais espaços onde essas dores e

resistências são nomeadas e partilhadas, incentivando o engajamento político mesmo em níveis cotidianos e subjetivos.

O terceiro esforço refere-se à análise dos processos de identificação com essas causas, momento em que, ao se verem representadas em discursos e experiências compartilhadas no ambiente digital, podem se reconhecerem em uma luta coletiva, mesmo que antes não tivesse consciência de sua inserção nesse processo. Essa identificação com pautas do movimento de mulheres negras, por exemplo, pode ser o primeiro passo para o tornar-se *sujeito*, sem que isso exija, necessariamente, uma adesão imediata a um grupo ou organização. O quarto esforço concentra-se nos recursos mobilizados nesse ativismo cotidiano, que pode ir desde o acesso de narrativas pessoais, uso de *hashtags*, compartilhamento de conteúdos pedagógicos e estéticos até a criação de repertórios simbólicos, que afirmam a negritude e o pertencimento coletivo.

Por fim, o quinto esforço busca mensurar de que modo a utilização dessas ferramentas digitais pode influenciar o engajamento e consolidação de vínculos políticos, possibilitando a formação de redes de apoio, fortalecimento da autoestima e, em alguns casos, a transposição desse ativismo para ações concretas nos territórios físicos. Esses elementos podem evidenciar que o acesso de conteúdos digitais de mulheres negras pode operar como campo fértil de construção do tornar-se *sujeito* político, ainda que fora das formas tradicionais de militância. As redes sociais digitais, nesse sentido, podem se tornar espaços de enunciação e partilha de dores e resistências, funcionando como catalisadores de engajamentos políticos que se manifestam também em níveis cotidianos, afetivos e subjetivos.

Ademais, em consonância com essa perspectiva ampliada do ativismo, Joyce (2014) propõe compreendê-lo como um conjunto contextual, subdividido em quatro dimensões, a saber: participantes, causas, táticas e ferramentas, defendida por atores organizados em quatro níveis (desafiador, antagonista, grupo constituinte e beneficiário), os quais podem ou não estar articulados também dentro de quatro situações a saber: ações coletivas, individuais, campanhas ou movimentos sociais (Quadro 1). Tal abordagem amplia a compreensão sobre a complexidade e fluidez do ativismo contemporâneo, especialmente ao considerar formas não convencionais de engajamento político, como o ativismo cotidiano, que se expressa de maneira difusa e descentralizada.

Quadro 1 – Dimensões de análise do ativismo

ATORES DO ATIVISMO	
Tipo	Descrição
Desafiador	Um indivíduo ou grupo que age sozinho ou procura mobilizar outros para ação.
Antagonista	Um indivíduo, grupo ou instituição social que deve alterar suas decisões ou políticas para que um desafiante corrija uma situação à qual se opõe.
Grupo constituinte	Indivíduos ou grupos cujos recursos e energia o desafiante busca na realização de seus esforços.
Beneficiário	Aqueles indivíduos ou grupos que o desafiante espera que sejam afetados positivamente pelas mudanças que ele busca.
ESFORÇOS DO ATIVISMO	
Tipo	Descrição
Ação individual	Ativismo em que um indivíduo age sozinho
Ativismo tático coletivo	Ativismo em que um grupo de indivíduos age em conjunto
Ativismo de campanha	Ativismo em que um grupo de táticas é realizado em conjunto
Movimento social	Ativismo em que grupos de campanhas são realizados em conjunto
DIMENSÕES DO ATIVISMO	
Tipo	Descrição
Participantes	Quem está engajado no ativismo?
Causas	Qual o motivo daquele ativismo em particular?
Táticas	Como os ativistas estão agindo?
Ferramentas	Quais ferramentas os participantes estão utilizando?

Fonte: Adaptado de Joyce (2014).

Nessa perspectiva, como a terminologia ativismo passa a não estar mais atrelada exclusivamente ao movimento social, ela ressurgue dando maior enfoque ao *sujeito* e suas ações. Reiterando, Mansbridge e Flaster (2007) argumentam que atualmente o ativismo não se caracteriza apenas em nível das ações coletivas organizadas, mas também em nível individual. Para esses autores, as últimas décadas ficaram conhecidas como a “virada cultural” dos movimentos sociais, visto que muitos desses são compostos “não apenas por ativistas organizados, mas também por indivíduos que nunca assumiram uma posição pública de apoio a esse movimento” (Mansbridge; Flaster, 2007, p. 628 – tradução nossa). Essa perspectiva amplia a noção de engajamento político, permitindo incluir formas de

resistência e participação que se expressam fora das estruturas tradicionais dos movimentos.

No entanto, apesar dessa ampliação conceitual, a maior parte das pesquisas sobre movimentos sociais ainda se concentraram nas ações coletivas visíveis articuladas por instituições formais e ativistas organizados, tradicionalmente consideradas como principais motores para o êxito dos movimentos (Diani, 2003ab; Mansbridge; Flaster, 2007; Carlos, 2009). No Brasil, essa mesma limitação é apontada por Ruskowski *et al.* (2020, p. 55), que observam que “os estudos sobre movimentos sociais e ativismo no Brasil, mesmo no contexto das novas tecnologias, têm nas organizações (entidades, grupos, coletivos) o objeto empírico principal das análises”. Diante disso, os próprios, Mansbridge e Flaster (2007) chamam atenção para uma importante lacuna teórica: a tendência dessas abordagens a negligenciar ou subestimar formas de ativismo que se manifestam no cotidiano, de maneira descentralizada e fora dos marcos institucionais convencionais. Tais práticas, muitas vezes invisibilizadas pelas teorias clássicas dos movimentos sociais, envolvem ações dispersas, não coordenadas, mas politicamente significativas, que operam no plano das relações interpessoais e dos contextos mais íntimos, como o lar, o trabalho ou os círculos informais de sociabilidade.

Nesse mesmo campo de reflexão, Pruchniewska (2019) deu sua contribuição ao destacar que, embora haja crescente reconhecimento da chamada “quarta onda” do feminismo e do uso estratégico das mídias sociais por mulheres feministas, ainda persiste uma lacuna teórica e empírica sobre como essas tecnologias digitais se entrelaçam com práticas feministas cotidianas. Essa autora também aponta que sua pesquisa baseada em *sujeitos* majoritariamente brancas, cisgêneros, heterossexuais e de classe média tem limitações em termos de análise interseccional. Por isso, defende que investigações futuras devem se voltar a grupos sub-representados, como mulheres negras, trans e queer, analisando como esses *sujeitos* ressignificam o ativismo cotidiano em contextos atravessados por múltiplas opressões.

Além disso, enfatiza também a necessidade de expandir o foco empírico para além do Norte Global, contemplando experiências transnacionais em contextos culturais diversos. Assim, é nesse contexto que se insere a contribuição teórica e empírica desta tese, ao direcionar o olhar para o ativismo cotidiano de mulheres negras brasileiras a partir das práticas de acesso de conteúdos sobre gênero e raça nas redes sociais digitais. Por meio de uma abordagem interseccional e situada, busca-se compreender como *sujeitos* historicamente subalternizados, atravessados por marcadores de raça, gênero e classe,

constroem formas de resistência, elaboração subjetiva e afirmação identitária no cotidiano mesmo fora dos marcos da militância formal.

Ao fazê-lo, esta tese contribui para preencher lacunas teóricas e metodológicas ainda pouco exploradas por autores do Norte e do Sul Global, oferecendo olhar enraizado na realidade brasileira e atento à pluralidade de experiências que compõem o campo do ativismo contemporâneo. Nesse sentido, torna-se fundamental aprofundar o conceito de ativismo cotidiano, tal como formulado por Mansbridge e Flaster (2007, p. 628 – tradução nossa), que reconhecem que as ações individualizadas do *sujeito* são chamadas de ativismo cotidiano, em que atores (as) promovem o “movimento social tanto por meio de seus atos cognitivos de seleção quanto por meio de suas críticas culturais selecionadas em micronegociações com seus chefes, maridos e amigos”.

Melhor explicando, atualmente, devido à pluralidade dos movimentos sociais, muitas dessas ações não são compostos apenas por ativistas organizados com objetivos diretamente políticos, mas também por indivíduos que buscam mudanças na vida cotidiana. Esses ativistas cotidianos passam a interagir “entre os diversos produtos culturais criados por ativistas organizados”, e a partir disso vivenciam um processo de reelaboração, redefinição e negociação de valores, crenças e identidade, o que os leva a tomar consciência da sua própria realidade, que muitas vezes não haviam considerado e, assim, redefinir suas interpretações sobre o curso de suas ações (Mansbridge; Flaster, 2007, p. 628 – tradução nossa; Gravante, 2012). Mansbridge (2013, p. 1 – tradução nossa) traz o conceito de ativismo cotidiano, que pode ser definido como:

Conversa e ação na vida cotidiana que não é coordenada conscientemente com as ações dos outros, mas é (1) até certo ponto causado (inspirado, encorajado) por um movimento social e (2) conscientemente destinado a mudar as ideias dos outros ou comportamento nas direções preconizadas pelo movimento.

Reforçando essa perspectiva, Blais e Dupuis-Déri (2021) argumentam que o ativismo cotidiano não se limita à fala, mas também se concretiza em práticas, sendo movido pelos valores e objetivos dos movimentos sociais organizados. Assim, no âmbito dessa pesquisa, há evidências empíricas que sustentam essa afirmação. As entrevistadas relatam práticas concretas que extrapolam a dimensão discursiva, como a criação de espaços de compartilhamento e produção de conteúdo (a exemplo do *blog* educacional e do canal no *YouTube* iniciado por Dandara com foco em educação antirracista), bem como mudanças corporais e estéticas politicamente situadas, como a decisão de Zuri de

assumir o cabelo natural após anos de alisamento motivado por pressões raciais e de gênero. Tais ações configuram práticas de resistência que dão materialidade ao ativismo cotidiano descrito por Blais e Dupuis-Déri (2021).

Trata-se, portanto, de uma forma de ação política consciente, ainda que descentralizada, orientada tanto para a transformação do comportamento próprio quanto para a influência sobre o comportamento de outros *sujeitos* no contexto das interações diárias. Essa definição desloca o entendimento tradicional de ativismo, geralmente associado a práticas organizadas, coletivas e institucionalizadas, para o campo da vida ordinária, em que gestos aparentemente banais, escolhas individuais e conversas cotidianas podem se constituir como práticas políticas com potencial transformador. Assim, o ativismo cotidiano emerge, portanto, na dimensão micropolítica da experiência social, nos espaços em que o político se entrelaça com o pessoal, revelando a potência de ações não institucionalizadas, mas carregadas de intencionalidade política.

E, embora não se constitua a partir de uma coordenação consciente e estruturada entre *sujeitos*, essa forma de ativismo é mobilizada, ainda que de forma difusa, pelas referências simbólicas e ético-políticas oriundas de movimentos sociais. Trata-se, assim, de práticas descentralizadas, mas que mantêm uma ancoragem ideológica e afetiva nos marcos de lutas coletivas. Não se pode, portanto, confundir essa descentralização com despolitização. Ao contrário, sua força reside justamente na capilaridade com que essas práticas se disseminam, tornando-se formas de resistência que tensionam normas sociais e estruturas de poder, ainda que fora dos espaços tradicionais de militância. Nesse sentido, por exemplo, quando uma mulher negra decide assumir seu cabelo natural, ela pode não estar diretamente vinculada a uma organização ou movimento formal.

No entanto, sua ação está imbricada em disputas simbólicas e políticas mais amplas, que contestam padrões racistas e sexistas historicamente impostos. Tal gesto, embora aparentemente individual, revela-se como forma de engajamento político alinhado às pautas do movimento de mulheres negras, reforçando a ideia de que o ativismo cotidiano é um território onde o *sujeito* político se constitui e atua, muitas vezes, a partir da intimidade de sua própria existência, mas que se inscreve em dinâmicas coletivas de resistência e transformação social. Complementando essa discussão, aqui é importante considerar, ainda, que Mansbridge e Flaster (2007), ao diferenciarem dois tipos de engajamento (o ativismo organizado e o ativismo comum ou cotidiano), destacam que esses tipos se distinguem, sobretudo, pelo grau de consciência oposicional.

Enquanto os ativistas organizados tendem a desenvolver uma compreensão mais sistemática e moralmente estruturada das injustiças, como a noção de patriarcado ou racismo estrutural, os ativistas comuns, mais desprotegidos em seus contextos cotidianos, operam com um nível mínimo de consciência oposicional. Assim, preferem termos como “machista” em vez de “sexista” ou “patriarcado”, pois esses conceitos mais amplos implicam identificar um sistema de dominação, o que exige a elaboração política mais densa. Tal distinção é crucial para entender como os *sujeitos* incorporam pautas dos movimentos sociais em suas práticas diárias, mesmo sem participação formal ou total clareza ideológica. O cotidiano, nesse sentido, não é neutro, mas um espaço fértil para práticas contra-hegemônicas que desafiam normas instituídas e produzem rupturas simbólicas e comportamentais.

Um exemplo emblemático, apresentado por Mansbridge (2013), ilustra com clareza essa concepção de “novo ativismo”, que é quando uma mulher deixa de servir o marido em uma reunião familiar e a partir daí “liberta” várias outras mulheres da mesma família, que também passaram a não servir mais seus maridos. Assim, a ação dessas mulheres, embora não tenha sido uma ação coordenada conscientemente com outras pessoas ou ações, ou seja, apesar de suas ações não estarem diretamente ligadas a um movimento feminista organizado, seu ativismo cotidiano pode influenciar outras mulheres a fazerem o mesmo, mudando seu comportamento e consciência. Nesse contexto, Martin, Hanson e Fontaine (2007) argumentam que, ao se olhar para o dia a dia dos indivíduos, mesmo que essas ações não se direcionem diretamente aos alvos tradicionais dos movimentos sociais, é possível identificar uma série de atividades voltadas para a mudança social.

Isso amplia a esfera pública ao incluir as relações familiares e sociais. Para melhor compreender esse fenômeno, Achin e Naudier (2013), em seu estudo, analisaram trajetórias de mulheres consideradas “comuns”, socializadas em contextos familiares atravessados pela divisão sexual tradicional do trabalho na França das décadas de 1940 e 1950. A pesquisa demonstrou que, diante da dominação masculina naturalizada no cotidiano, essas mulheres elaboraram formas sutis, porém significativas, de microrresistência, como esconder dinheiro ou reinterpretar ordens. Tais práticas, ainda que silenciosas e desvinculadas de movimentos formais, podem ser compreendidas como expressões de um ativismo cotidiano, à medida que tensionam as normas de gênero hegemônicas e apontam para estratégias de emancipação possíveis mesmo em contextos baseados na lógica patriarcal dominante.

Reiterando essa perspectiva, Portwood-Stacer (2018, p. 130 *apud* Blais; Dupuis-Déri, 2021, p. 278 – tradução nossa) argumenta que a discussão sobre a “política de estilo de vida”, ou “micropolítica”, “acontece no nível interpessoal, em que ideologias de dominação de fato se materializam nas experiências imediatas dos indivíduos”. Nesse sentido, trazer a luta contra a dominação para todas as esferas da vida, inclusive as mais íntimas, é reconhecer que o enfrentamento ao poder não se limita às grandes ações públicas ou coletivas, mas se estende às decisões cotidianas, às relações familiares, aos gestos de negação ou reinvenção da norma. Essa leitura reforça a compreensão de que o ativismo cotidiano se inscreve em práticas aparentemente banais, mas politicamente significativas, por meio das quais se articulam os processos de resistência, de subjetivação e de construção da identidade coletiva.

Trata-se de um ativismo que, mesmo sem nomear-se como tal, contribui para o tornar-se *sujeito* político a partir das experiências vividas e compartilhadas, revelando a potência transformadora do cotidiano. Essa compreensão do cotidiano como espaço estratégico de resistência simbólica se aprofunda ainda mais quando se considera o papel da linguagem como instrumento de enfrentamento à dominação. Nesse sentido, o artigo “*The Cultural Politics of Everyday Discourse: The Case of ‘Male Chauvinist’*”, de autoria de Mansbridge e Flaster (2007), oferece importante contribuição ao demonstrar como o ativismo cotidiano também se concretiza na circulação e apropriação de termos e conceitos que reconfiguram as formas de nomear, interpretar e enfrentar as opressões.

Ao analisar a trajetória do termo “machista”, por exemplo, Mansbridge e Flaster (2007) demonstram que as práticas discursivas do cotidiano operam como ferramentas políticas capazes de deslocar sentidos hegemônicos e ampliar o alcance das pautas formuladas por movimentos sociais organizados. Segundo eles:

Nas entrevistas aprofundadas que formam a base deste estudo, todos os indivíduos que relataram ter usado o termo, mesmo em tom de brincadeira, levaram a sério a crítica às normas vigentes que ele incorporava e, exceto em um caso, usaram-no para descrever a suposição de superioridade masculina, com seus ataques, muitas vezes acompanhados, à autonomia das mulheres e suas reivindicações de igual respeito. Nossos entrevistados usaram o termo de duas maneiras: primeiro, para descrever o comportamento de um homem de forma pejorativa, reforçando assim as normas novas e revigoradas que condenavam seu comportamento e, segundo, em muitos casos, para tentar mudar esse comportamento. Elas realizaram essas duas ações no contexto de um movimento social em andamento e em apoio às metas que o movimento defendia - usando, para fins analíticos, um produto identificável do movimento feminista. Com base na origem do termo e em seu uso em nossas entrevistas, classificamos como ativista cotidiano todos os que usaram o termo “machista” dessa forma. [...] Muitos atos do ativista cotidiano, como chamar o chefe de

machista, podem beneficiar o ator individual, além de promover os objetivos do movimento (Mansbridge; Flaster, 2007, p. 629-631 – tradução nossa).

Assim, ao selecionar e utilizar conceitos produzidos por movimentos sociais, como é o caso do termo “machista”, esses *sujeitos* não apenas absorvem ideologias, mas ressignificam e incorporam tais elementos em suas práticas e interações diárias. E, mesmo que essas pessoas não participassem diretamente de movimentos feministas organizados, suas atitudes estavam ligadas aos objetivos do feminismo, porque usavam um conceito criado dentro do movimento para criticar situações do cotidiano. Por isso, Mansbridge e Flaster (2007) consideram que essas pessoas praticam ativismo cotidiano, um tipo de ativismo que acontece na vida de todo dia, em pequenas atitudes, falas e escolhas que ajudam a combater injustiças e a espalhar ideias transformadoras.

Dessa forma, Mansbridge e Flaster (2007, p. 629 – tradução nossa), por sua vez, definem um ativista cotidiano em um “movimento social como qualquer pessoa que age em sua própria vida para reparar uma injustiça percebida e realiza essa ação no contexto e na mesma direção geral desse movimento social”. Essa perspectiva é particularmente relevante para compreender como práticas discursivas contemporâneas, mediadas pelas redes sociais digitais, também podem operar como formas de ativismo cotidiano. No contexto dessa pesquisa, observam-se que mulheres negras, ao acessar conteúdos sobre racismo, sexismo, autoestima e ancestralidade, pode incorporar termos, ideias e narrativas oriundas do movimento de mulheres negras e do pensamento antirracista, ressignificando-os em suas vivências.

Nesse sentido, o uso reiterado de certos termos e expressões oriundas dos movimentos sociais, como “machista”, “lugar de fala”, “empoderamento”, “interseccionalidade”, “solidão da mulher negra”, “ancestralidade”, “autocuidado” ou “afeto”, atuam como catalisador de uma linguagem comum entre *sujeitos*, permitindo que se reconheçam mutuamente como parte de uma coletividade política. Trata-se, portanto, da constituição de um vocabulário movimentalista compartilhado, que, ao circular na esfera cotidiana, contribui para consolidar tanto a identidade coletiva quanto a internalização de pautas e valores do movimento em contextos não institucionalizados.

Assim como no caso do termo “machista” analisado por Mansbridge e Flaster (2007), essas mulheres não precisam estar formalmente ligadas a organizações para produzir ações politicamente significativas. Ao usar, reproduzir e reinterpretar essas expressões no dia a dia, seja em uma postagem, em uma conversa ou, mesmo, em

processos internos de reflexão, elas participam ativamente da luta por justiça social e pela reconstrução de si enquanto *sujeito* político. Trata-se, portanto, de uma política do cotidiano que se materializa na linguagem, nos afetos e nas escolhas, ampliando o alcance e a potência das pautas do movimento de mulheres negras e antirracistas no mundo social.

Diante desse contexto, parte-se da premissa de que o ambiente digital, especialmente as redes sociais digitais, ao proporcionar acesso a uma variedade de vozes e narrativas anteriormente marginalizadas, permite que as mulheres negras se conectem com discursos que refletem suas experiências e desafios, fortalecendo a consciência crítica e a autoafirmação. Através do acesso a conteúdos que abordam o movimento de mulheres negras, elas podem se reconhecerem em histórias e análises que ressoam com suas próprias vivências. Esse processo, ainda que situado na esfera cotidiana e individual, pode funcionar como dispositivo de validação da experiência vivida e, ao mesmo tempo, como ferramentas teóricas e práticas para entenderem melhor suas identidades, experiências e trajetórias, reconfigurando, assim, suas agências cotidianas tanto *on-line* quanto *off-line*.

Nessa esfera, é importante ressaltar que tanto as ativistas organizadas quanto as do cotidiano possuem, em menor ou maior grau, algum “poder e recursos persuasivos sob seu comando, incluindo seus vínculos relacionais com outros ativistas cotidianos como elas” (Mansbridge; Flaster, 2007, p. 631 – tradução nossa). Por isso, elas conseguem influenciar a ação individual de seus pares e também ser influenciadas por elas, tendo, assim, uma relação dialética que é modificada pelo meio, ao passo que o meio também se modifica devido à sua ação (Mansbridge; Flaster, 2007, p. 631 – tradução nossa). Além disso, para Mansbridge e Flaster (2007) é importante destacar que nessa nova forma de ativismo:

Ao contrário dos ativistas organizados, os ativistas cotidianos, embora haja coletivamente, eles não agem em conjunto. Seus atos individuais não são coordenados, pois em grande parte da política cultural, eles interagem entre si e com os outros por meio de processos sutis de influência mútua que são sinérgicos, interdependentes e muito mais do que apenas a soma das ações individuais (Mansbridge; Flaster, 2007, p. 631 – tradução nossa).

Trata-se, portanto, de um ativismo que se realiza no entrelaçamento das experiências individuais com os repertórios coletivos de resistência, em que o cotidiano se constitui como território estratégico de disputa política e simbólica. Nesse contexto, a agência das ativistas cotidianas não se expressa necessariamente em grandes

mobilizações ou protestos públicos, mas em escolhas, gestos e narrativas que desestabilizam normas hegemônicas e produzem sentidos contra-hegemônicos. É nesse plano micropolítico que se inscreve, por exemplo, o acesso de conteúdos sobre raça e gênero nas redes sociais digitais, práticas que, embora aparentemente banais, operam como ferramentas de elaboração subjetiva, reconhecimento coletivo e engajamento político.

Ao se conectarem a discursos produzidos por movimentos sociais e ativistas organizadas, essas mulheres podem incorporar e ressignificar tais conteúdos, gerando efeitos performativos que contribuem para o fortalecimento de identidades políticas, o questionamento das opressões vividas e a construção de novas formas de resistência. Para Tompkins (2011), os ativistas cotidianos são *sujeitos* comuns que exploram as ideias geradas pelos ativistas organizados ou não e selecionam aquelas que se encaixam melhor em suas realidades. Tal agência se aplica como forma de resistir à dominação em suas próprias vidas, tornando-as mais habitáveis. Mansbridge e Flaster (2007, p. 628 – tradução nossa) reiteram que, para avaliar de modo absoluto “os efeitos do ativismo cotidiano, devemos incluir entre os objetivos dos movimentos sociais não apenas os resultados das políticas, mas também os “resultados do dia a dia – mudanças na esfera da vida cotidiana”.

Esses resultados cotidianos incluem transformações nas relações interpessoais, deslocamentos nos modos de percepção de si e do outro, bem como reconfigurações simbólicas que afetam diretamente a forma como mulheres negras interpretam e vivenciam as estruturas de poder que as atravessam. Trata-se de dinâmicas que, embora não se traduzam imediatamente em mudanças institucionais, operam de forma capilar e cumulativa na constituição de uma consciência crítica e na expansão do campo político. Ademais, vale-se ressaltar também que, apesar da prática do ativismo cotidiano não interagir diretamente com o mundo formal da política, ela age na vida das pessoas com o intuito de “reparar as injustiças que um movimento social contemporâneo tornou proeminente” (Mansbridge; Flaster, 2007, p. 627 – tradução nossa).

Diante disso, Joyce (2014) afirma que o *sujeito* é a unidade fundamental do ativismo, agindo sozinho ou não, uma vez que os demais esforços (como táticas coletivas, campanhas e movimentos sociais) são formados pelas ações desses indivíduos. Nessa perspectiva, Mansbridge e Flaster (2007) e Mansbridge (2013) chamam atenção para o fato de que até mesmo os chamados “ativistas organizados” também podem ser considerados ativistas cotidianos, uma vez que sua atuação não se restringe à militância

coordenada, mas também se desdobra em práticas diárias de resistência em seus contextos pessoais. Trata-se, portanto, de uma sobreposição entre o engajamento institucionalizado e o ativismo que emerge na vida comum.

Essa interseção é fundamental para compreender como se forma a identidade coletiva: não como algo dado ou exclusivamente produzido por organizações, mas como um processo em construção, forjado por meio das micropolíticas do cotidiano, das interações sociais e das narrativas compartilhadas. Assim, o ativismo cotidiano, ao tensionar normas, expressar dissensos e produzir sentidos contra-hegemônicos no plano individual, também opera como um dos alicerces da identidade coletiva – ao conectar *sujeitos* entre si por experiências, afetos e compromissos comuns com a transformação social. Nesse sentido, embora a identidade coletiva continue sendo elemento central na Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS), especialmente por sua dimensão simbólica e por sua capacidade de mobilizar *sujeitos* em torno de significados compartilhados, ela não depende exclusivamente da mediação dos movimentos sociais organizados (Nunes, 2018).

Embora não estejam ancoradas em estruturas formais ou em estratégias coordenadas, essas práticas cotidianas produzem efeitos políticos relevantes ao fomentar reflexões, disputas simbólicas e ressignificações identitárias no âmbito da vida comum. Nesse contexto, as redes sociais digitais podem funcionar como importantes catalisadores desses processos, ao disseminarem discursos e narrativas que atravessam as experiências individuais, promovendo o reconhecimento mútuo entre *sujeitos* e oferecendo novas lentes para interpretar o mundo. Assim, essas interações cotidianas contribuem para a produção de sentidos compartilhados e para a adoção de práticas que, mesmo fragmentadas, alimentam a construção de coletividades politicamente situadas.

Logo, infere-se que o aspecto simbólico e cultural inerente a esta “nova” forma de ativismo estabelece um terreno fértil para produzir significados compartilhados dentro da rede de relacionamento das ativistas, produzindo, assim, maior sensação de pertencimento a uma coletividade, o que faz que nasça uma identidade coletiva e, assim, oriente sua ação, (re)elaborando suas referências identitárias (Melucci, 1989a; Gerbaudo, 2014). Feitas essas considerações, torna-se relevante mencionar que essa relação entre ativismo e identidade coletiva, de acordo com Sarmiento (2021), concretiza-se com mais intensidade no contexto contemporâneo com o uso das novas tecnologias digitais. Nas palavras de Gerbaudo e Treré (2015, p. 865 – tradução nossa), “as plataformas de mídia

social têm desempenhado um papel central no processo de construção de identidade coletiva”.

Tais redes sociais digitais, mais do que simples ferramentas de comunicação, têm funcionado como espaços de mediação simbólica nos quais os processos de construção identitária e sentimento de pertencimento entre os *sujeitos* se intensificam (Gerbaudo; Treré, 2015). Contudo, a articulação entre ativismo, em especial o cotidiano e identidade coletivos, potencializada pelas novas tecnologias digitais, demanda um olhar atento não apenas às ações visíveis de militância, mas também às práticas cotidianas de recepção, interpretação e ressignificação de conteúdos. Nesse contexto, o que se pretende aqui é evidenciar uma forma específica de ativismo que emerge da apropriação subjetiva de conteúdos digitais por mulheres negras, um ativismo que não se estrutura pela visibilidade nem pela produção discursiva pública, mas que se constrói nas margens, no cotidiano, a partir da incorporação sensível e experiencial de narrativas, imagens e discursos circulantes nas redes sociais.

A seção seguinte dedica-se, portanto, a discutir essa dimensão do acesso digital como parte do ativismo cotidiano de mulheres negras, observando como tal apropriação reverbera em suas experiências, subjetividades e formas de se posicionar no mundo.

3.3 Acessar é Resistir? O Lugar do Movimento de Mulheres Negras nas Práticas Cotidianas de Mulheres Negras brasileiras

Formar uma mente já conflitante. Para que ela seja mais consciente. E não se torne um assaltante. Mas não oferecem nada decente. É revoltante e alarmante. Como eu me sinto impotente. E ainda me acho importante. Eu só quero ser decente, ser relevante. Ser o bastante para mostrar pra nossa gente (Tássia Reis – Da Lama/Afrontamento (part. Stefanie).

De acordo com Lima (2019, p. 5), as novas tecnologias digitais se consolidaram como “ferramentas estratégicas e fundamentais para atuação dos ‘novos feminismos’”, caracterizados pela horizontalidade dos discursos, pela pluralidade de práticas e pela heterogeneidade de *sujeitos*. Tais características indicam a reconfiguração das formas tradicionais de organização feminista, marcando o deslocamento do eixo centralizado de militância para práticas mais dispersas, informais e interconectadas, processo que pode ser compreendido à luz da noção de *sidestreaming*, de acordo com Alvarez (2014). As TDs, nesse sentido, têm sido essenciais na articulação de diversos setores da sociedade civil, especialmente ao potencializar vozes historicamente marginalizadas. Segundo Lima

(2019, p. 11), “na última década, os feminismos em atuação na *internet* deram novo fôlego à interseccionalidade como política emancipatória, aspecto ainda pouco explorado entre teóricos que discutem interseccionalidade”.

Essa afirmação destaca a centralidade que o ambiente digital assumiu na ressignificação das lutas feministas interseccionais, especialmente entre mulheres negras. Nessa mesma linha de raciocínio, Rodrigues e Pereira (2023, p. 4) mapeiam três momentos do ativismo negro brasileiro entre 1990 e 2010. Na década de 1990, esse movimento concentrou-se em “estratégias de *advocacy* institucional e no fortalecimento de redes transnacionais antirracismo”. Já nos anos de 2000 o foco desloca-se para “os repertórios de interação com o Estado, em particular por via da participação institucionalizada em espaços chancelados pelo Estado e pela ocupação de cargos na burocracia”. A partir de 2010, observa-se uma inflexão significativa com o surgimento do ativismo digital protagonizado por mulheres negras jovens, em que os diálogos eram direcionados “com o Estado e que contam primordialmente com repertórios forjados na *internet*” (Rodrigues; Pereira, 2023, p. 4).

Esse deslocamento para o ciberespaço coincide com “a expansão e popularização dos feminismos, a ampliação da inserção de estudantes negros no ensino superior e a expansão da *internet* no Brasil a partir dos anos de 2000”, criando, segundo Lima (2020, p. 12), condições propícias para a ampliação das vozes e narrativas das mulheres negras. Nesse novo contexto, não apenas se fortalece a circulação de discursos dissidentes, mas também, como dito anteriormente, se introduz no cotidiano dessas mulheres um novo vocabulário político e afetivo composto por termos como “empoderamento”, “interseccionalidade”, “lugar de fala”, “transição capilar”, “movimento de mulheres negras”, “feminismo negro” e, mais recentemente, “mulherismo africana”, que, embora esse último já conte com cerca de quatro décadas de história no Brasil, ainda hoje é pouco difundido mesmo entre mulheres feministas (Lima, 2020, p. 19; Rodrigues; Pereira, 2023).

Diante desse cenário, o ativismo protagonizado por mulheres negras, especialmente no contexto universitário e nas redes sociais, configura-se, conforme apontam Rodrigues e Freitas (2021) e Rodrigues e Pereira (2023, p. 4), como parte “dessa configuração inovadora de ação coletiva, forjada através ou com o apoio das tecnologias da informação e comunicação (TICs), as quais, por sua vez, ampliaram sobremaneira o alcance de diversas formas de ativismo.”, cuja visibilidade tem crescido significativamente nas últimas décadas. Trata-se de um ativismo que se estrutura nas

redes como extensão da vida cotidiana, em que os processos de subjetivação, reconhecimento e mobilização ganham contornos novos e potentes.

Santos, Souza e Niederle (2022, p. 290) reforçam essa ideia ao afirmar que “a proximidade digital criada pelas mídias sociais funciona como mecanismo de apoio mútuo e segurança ontológica aos indivíduos, conferindo a confiança que muitos necessitam para aderir a novos estilos de vida”. As redes sociais digitais, portanto, configuram-se como espaços de trocas simbólicas, afetivas e políticas, que atravessam e influenciam as práticas cotidianas, decisões pessoais e as formas de ser e estar no mundo. Assim, ao se integrarem à vida diária dos indivíduos, tornam-se extensões de seus cotidianos, funcionando como territórios de disputas, mas também de trocas, negociações e (re)construção de sentidos.

Dentro desse contexto, essas redes constituem espaços fundamentais para a apropriação de pertencimento, reafirmação identitária e produção de subjetividades negras, impactando diretamente os processos de escolha, posicionamento e resistência. Autores como Lima (2019), Nóbrega (2020) e Rodrigues (2020) ressaltam que o ativismo digital, enquanto nova linguagem do ativismo contemporâneo, embora não o seja por si só, suficiente para provocar transformações estruturais, deve ser compreendido como linguagem híbrida do ativismo contemporâneo, com potencial para gerar mudanças significativas nas estratégias de resistência e nas formas de mobilização política. Pensando nisso, Ortiz (2012) e Oliveira (2014) aduzem que as RSD também operam como espaços privilegiados de mediação simbólica, onde os *sujeitos* constroem sentidos, produzem narrativas sobre si e sobre o mundo e desenvolvem formas de participação social e política.

Assim, no contexto da cultura digital, o acesso de conteúdos nas redes digitais, muitas vezes, precede ou até mesmo substitui o contato com os meios tradicionais de informação e aprendizagem. Melhor dizendo, páginas digitais, vídeos curtos, *podcasts* e influenciadores também podem tornar-se ferramentas potentes para o debate e formação crítica dos *sujeitos*. Reiterando esse assunto, Lemos (2009) afirma que as tecnologias digitais podem fornecer maior possibilidade para ampliar a criação de narrativas que vão ao oposto dos discursos dominantes, permitindo, assim, o surgimento de múltiplas subjetividades. Da mesma forma, Gravante (2012, p. 52 – tradução nossa) destaca que:

Utilizar e apropriar-se da tecnologia implica um processo não só em relação à ferramenta em si, mas também ao contexto em que a tecnologia é

desenvolvida. Dessa forma, a ferramenta tecnológica torna-se um objeto relacional e uma ressignificação das práticas cotidianas dos *sujeitos*.

Rossini (2014, p. 303) complementa, observando que “as redes e mídias sociais da *internet* disponibilizam ferramentas que facilitam o engajamento em diferentes níveis, com custos reduzidos para participação, compartilhamento e circulação de conteúdos”. Ademais, segundo Clark-Parsons (2019), engajados em uma política de visibilidade, o movimento feminista frequentemente se envolve com as RSD, com o intuito de tornar o aspecto “político, pessoal”⁴⁵. Melhor explicando, tal movimento social vê nessas ferramentas a oportunidade de chamar a atenção da sociedade para suas pautas que normalmente não seriam ouvidas nas mídias tradicionais, o que faz que a *internet* vire um “braço” dos movimentos sociais que se estende e se concentra nas RSD, como forma de continuar uma luta (Bell *et al.*, 2019).

Assim, pensando nas mulheres, em especial as negras, que consomem conteúdos digitais relacionados a gênero e raça, muitas vezes produzidos por outras mulheres negras, parte-se da premissa, já mencionada, de que o ambiente digital, especialmente as redes sociais digitais, ao ampliar o acesso a vozes e narrativas historicamente marginalizadas, possibilita que essas mulheres se conectem com discursos que ressoam com suas vivências e desafios. Tal conexão contribui significativamente para o fortalecimento da consciência crítica, da autoafirmação e da elaboração de posicionamentos políticos no cotidiano. Nessa direção, parte-se da hipótese de que o ato de acessar não se limita a um gesto passivo. Ao contrário, constitui-se como prática ativa de reconhecimento, afirmação subjetiva e construção de consciência crítica, marcada por escolhas simbólicas que expressam formas de resistência e pertencimento.

Nessa linha de raciocínio, o acesso a discursos que desconstróem padrões eurocentrados de beleza, questionam a branquitude, expõem o racismo institucional ou promovem saberes ancestrais pode permitir às mulheres negras reelaborarem suas vivências e se reconhecerem como parte de uma coletividade historicamente silenciada, mas politicamente potente (Asante, 2009; Almeida, 2019; Mohanty, 2020; Bento, 2022). Kilomba (2019), nesse sentido, alerta para o fato de que a produção do *sujeito* negro no

⁴⁵ A expressão “o pessoal é político” surgiu como *slogan* da segunda onda do feminismo na década de 1960, que significava que as questões pessoais que as mulheres tinham naquela época desaguavam também dentro das políticas do país, ou seja, uma afetava diretamente o outro. No entanto, é importante ressaltar que esse *slogan* não significa sobreposição “de uma dimensão sobre a outra, mas, sim, a compreensão de que o pessoal pode constituir-se em ponto de partida para a conexão entre politização e transformação da consciência” (Bairros, 1995, p. 462).

Ocidente está marcada por um sistema epistemológico que deslegitima suas experiências e narrativas. Assim, o ato de tomar a palavra, de escrever e de narrar a si mesma, ainda que em práticas cotidianas, constitui um gesto radical de agência, uma vez que desafia a colonialidade do saber e rompe com a lógica que define quem tem direito de falar, de ser ouvido e de ser reconhecido como *sujeito* político.

Nesse caso, o acesso torna-se prática pedagógica e política, que contribui para a constituição de um *sujeito* crítico, situado e ativo na luta contra as múltiplas opressões (Gomes, 2016; Kilomba, 2019; Collins, 2019). Contudo, é importante reconhecer que o uso das RSD como prática pedagógica, embora relevante, não explica, por si só, o surgimento da agência política das mulheres negras (Rios; Maciel, 2018). O potencial mobilizador e/ou transformador das RSD deve ser tomado com cautela, uma vez que sua eficácia como instrumento de resistência e formação política ainda é objeto de intenso debate na literatura científica. Assim, parte das análises tende a polarizar o discurso entre visões excessivamente entusiásticas (os tecno-otimistas), que enxergam nas RSD um campo ilimitado de emancipação, e leituras céticas (os tecno-pessimistas), que enfatizam suas limitações estruturais.

Em contraponto, trata-se uma vertente mais crítica e matizada (os tecno-realistas) que propõe compreender essa forma de ativismo como prática híbrida, situada em meio a contradições e tensões, mas que pode, em certos contextos, ampliar repertórios de ação e fortalecer processos de subjetivação política (Clark-Parsons, 2019). No campo dos tecno-otimistas, destacam-se autores como Yochai Benkler, Clay Shirky e Manuel Castells, que argumentam que a *internet* e, sobretudo, as RSD influenciam positivamente as lutas dos movimentos sociais e, em especial, o tornar-se *sujeito* político. Tais ferramentas são consideradas um veículo de envolvimento cívico e de debate político que faz que ocorram mudanças reais no mundo concreto dos indivíduos (Clark-Parsons, 2019). Melhor dizendo, sob essa perspectiva, as RSD não apenas funcionam como plataformas de democratização da informação, como também potencializam a mobilização, seja coletiva, seja individual (Ribeiro; Borba; Hansen, 2019).

Corroborando essa visão, Keller (2012) argumenta que, mesmo inseridas em um contexto dominado por plataformas mercantilistas, as redes sociais digitais podem operar como espaços de engajamento significativo. Nessa linha, autores como Dey (2019) destacam que uma simples *hashtag* pode não apenas iniciar uma conversa, mas também orientar a formação da opinião pública e afetar a agência, seja coletiva, seja individual, produzindo efeitos reais acerca de um “maior empoderamento” sobre os *sujeitos*.

Ademais, ainda nessa direção, Steele (2017) argumenta que mesmo as conversas que, à primeira vista, parecem ser apolíticas ou possuem pouco significado político óbvio, envolvendo relacionamentos, cultura popular, trabalho, relacionamentos ou estética negra, têm implicações profundas na construção da identidade coletiva.

A exemplo disso, os debates em torno do cabelo “natural” *versus* cabelos quimicamente tratados ou “alisados” se tornam arenas, onde as mulheres negras constroem sentidos sobre si, reafirmam sua identidade e produzem formas de resistência cotidiana. Por outro lado, os tecno-pessimistas, como Malcolm Gladwell e Evgeny Morozov, apresentam críticas contundentes a essa forma de ativismo, apontando suas fragilidades e contradições. Para esses autores, as práticas nas redes configuram um “ativismo de sofá”/“*slacktivism*”, caracterizado por baixo envolvimento e impacto limitado na vida real dos *sujeitos* (Christensen, 2011; Clark-Parsons, 2019; Wang; Zhou, 2021). Em outras palavras, para eles não existe ativismo real por parte dos indivíduos, apenas a sensação de dever cumprido, que dá satisfação pessoal, mas com pouco impacto na vida real.

Assim, ainda que haja engajamento *on-line* significativo, isso frequentemente não se traduz em ações concretas no mundo *off-line*, funcionando mais como uma forma de alívio da consciência do que uma transformação política efetiva. Gladwell (2010) e Joia e Soares (2018) reforçam essa crítica ao destacar que as interações nas RSD, como “*likes*”, “*tweets*”, “*hashtag*” e “*retweets*”, exigem pouco esforço e geram laços sociais frágeis. Para esses autores, tais ações não têm força para impulsionar mudanças estruturais e não são capazes, por si só, de promover o reconhecimento e construção da identidade coletiva. Melhor dizendo, tal vertente contrapõe à anterior na afirmação de que o fenômeno do ativismo digital não seria capaz de influenciar o reconhecimento como mulher negra e, por consequência, a formação de identidade coletiva.

Além disso, estudiosos como Clark-Parsons (2019), Ganster (2019) e Silva (2020) apontam que, embora o uso das *hashtags* no *Twitter*, por exemplo, prometa acessibilidade e praticidade, elas continuam a reproduzir lógicas de exclusão. E, no caso das mulheres negras, é preciso considerar o não lugar que elas ocupam na cadeia tecnológica, “devido à política colonial que ainda impera nesses espaços, produzindo uma exclusão sociorracial” (Conceição, 2022, p. 16). Heger e Hoffmann (2021) também demonstram que, apesar da promessa de igualdade, a participação política por meio RSD permanece ainda tão estratificada quanto sua contraparte *off-line*. Para esses autores, gênero, raça, renda e escolaridade continuam interligados, sendo determinantes no grau de

engajamento dos indivíduos, o que limita o alcance real dessas plataformas como espaços de transformação democrática (Ribeiro; Borba; Hansen, 2019; Heger; Hoffmann, 2021).

Corroborando esses autores, Schradie (2018), Slavina e Brym (2019) e Dey (2019) argumentam que, em vez de a *internet* democratizar o acesso à participação política, ela tende a reproduzir e aprofundar desigualdades, configurando uma nova forma de desigualdade. A participação *on-line*, segundo esses estudos, permanece fortemente condicionada por marcadores sociais de diferença, ou seja, o acesso e o engajamento nas redes sociais ainda são determinados por privilégios determinados estruturalmente. Tal fato exige que a interseccionalidade, enquanto teoria crítica em construção, seja levada em consideração para compreender os múltiplos eixos de desigualdade que incidem sobre a experiência das mulheres negras. Outro ponto relevante é o risco de cooptação das lutas por meio da mercantilização.

O exemplo da valorização dos cabelos naturais⁴⁶ ilustra esse dilema, em que, embora haja discurso de empoderamento, a indústria de cosméticos se apropria dessa pauta para manter as mulheres negras dentro de um mercado que, na prática, não rompe com as desigualdades de poder (Cornwall, 2018). Nessa lógica, Morozov (2011) e Junior e Rocha (2013) afirmam que os algoritmos dos meios de comunicação podem ser vigiados e controlados pelas grandes empresas de *software*, limitando o conteúdo que será exibido na tela do computador, o que pode restringir o potencial de mobilização da *internet*. Assim, o termo “empoderamento”⁴⁷ se esvazia de seu potencial crítico e emancipador, tornando-se mais uma estratégia de *marketing* do que de libertação (Baquero, 2012; Sardenberg, 2018).

Esse tipo de apropriação enfraquece a tensão crítica que deveria estar presente na tomada de consciência da condição social das mulheres negras e nas estratégias de enfrentamento às opressões interseccionais que atravessam suas vidas. Nesse cenário, a vertente tecno-realista oferece uma leitura mais crítica e equilibrada das potencialidades e limites dessa forma de ativismo. Essa perspectiva reconhece que, embora as RSD possam funcionar como ferramentas relevantes para visibilidade e engajamento político,

⁴⁶ De acordo com Lima (2019, p. 16), a “Marcha do Empoderamento Crespo foi realizada em várias cidades brasileiras, cuja mobilização foi toda articulada via redes sociais”.

⁴⁷ Acerca dessa temática, Cornwall (2018, p. 3; 6) traz o conceito de empoderamento *light*, em que, segundo essa autora, à medida que o neoliberalismo tomou para si conceitos feministas como “agência” (*agency*) e “escolha”, a “palavra ‘empoderamento’ foi destituída de qualquer confrontação com as relações sociais e de poder subjacentes que produzem iniquidades sociais e materiais”, ou seja, essa forma de empoderar as mulheres soa como irreal, só se preocupando com a dimensão econômica enquanto a “nova panaceia do desenvolvimento”.

elas não têm o poder de gerar envolvimento político de forma autônoma, pois esse é socialmente determinado (Joia; Soares, 2018). Em outras palavras, a capacidade de agir concretamente continua condicionada por fatores estruturais, como renda, escolaridade, território e inserção social, entre outras determinações históricas, que ultrapassam a lógica do acesso técnico.

Assim, o acesso de conteúdos críticos pode coexistir com práticas cotidianas que não necessariamente refletem transformação política ou engajamento ativo. Isso ocorre, sobretudo, quando não há mediações socioculturais e pedagógicas que possibilitem apropriação crítica e situada desses saberes. Slavina e Brym (2019) e Ribeiro, Borba e Hansen (2019) corroboram essa análise ao afirmarem que o fato de existir conexão digital global não implica, necessariamente, maior disposição para participação política. No entanto, reconhecem que as redes sociais digitais têm possibilitado novas formas de difundir o conhecimento e propagar ideais que possuem novos padrões de engajamento. Autores como Aouragh e Alexander (2011), Comunello e Anzera (2012) e Joia e Soares (2018) corroboram esse enunciado, ao reconhecerem a existência de relação dialética entre as ações *off-line* e *on-line*, apontando vantagens e desvantagens na utilização das RSD como ferramenta para a promoção de maior empoderamento. Rios e Maciel (2018, p. 12), por exemplo, ressaltam que:

Se por um lado, as redes digitais têm sido espaço de experimentação do novo ativismo, que disputa e rejeita estereótipos tradicionais e busca formas mais diversificadas de representação de si, por outro, encontram maiores dificuldades para gerar formas organizacionais mais sólidas ou redes de solidariedade social mais cristalizadas institucionalmente.

Nesse contexto, o acesso de conteúdos nas redes sociais digitais deve ser compreendido como parte de dinâmica mais ampla de construção de subjetividades políticas, ainda que marcado por ambivalências. Ao mesmo tempo que esses espaços oferecem referências simbólicas que rompem com os estereótipos tradicionais e ampliam o repertório de identificação das mulheres negras, também se apresentam como arenas de disputas, sujeitas a lógicas algorítmicas, mercantilização e fluxos de desinformação. Diante disso, Lima (2019, p. 49) observa que “o feminismo negro na era dos ativismos digitais” vem buscando não apenas espaço de compartilhamento e troca, mas, principalmente, formas de participação e intervenção nas agendas políticas da sociedade. Um exemplo recente se baseia na mudança na vinheta da Globeleza, que anteriormente

sexualizava e objetificava o corpo da mulher negra, apresentando-a como a “mulata do carnaval”.

Essa representação reforçava estereótipos herdados do período escravocrata, nos quais o corpo da mulher negra era apropriado e explorado como objeto de entretenimento e desejo masculino branco (Ribeiro, 2018; Pedrotti, 2021). Contudo, por meio da pressão crítica das redes protagonizadas pelas feministas e, em especial, as negras, por meio da *internet*, podem-se observar algumas mudanças, em que trouxeram uma mulher mais “coberta” e com vários dançarinos, tirando finalmente o foco no corpo da mulher negra. Ao se reconhecerem nos discursos, imagens e narrativas que circulam nas redes, essas mulheres encontram caminhos para elaborar suas vivências e construir outros sentidos para sua existência, contribuindo para a consolidação de uma identidade política marcada pela resistência às múltiplas opressões.

Nesse sentido, colocando o determinismo tecnológico de lado, Mageste (2018), Clark-Parsons (2019), Lima (2019), Rodrigues (2020) e Nunes (2020) reiteram que o uso de *hashtags*, por exemplo, quando não cooptado pela mercantilização, pode possibilitar uma conexão entre indivíduos, com o intuito de promoção de maior empoderamento político. Diante desse contexto, autores como Juris (2012), Nielsen (2013) e Joia e Soares (2018) argumentam, portanto, que o debate entre os tecno-otimistas e os tecno-pessimistas deve ceder espaço para uma análise mais equilibrada, que reconheça as contradições, ambivalências e potências do ambiente digital. Isso porque o intuito aqui não é apenas medir os “impactos” do *on-line* no *off-line*, mas entender como o acesso de conteúdos digitais relacionados a gênero e raça contribui para a construção de identidades e para o reconhecimento de si como *sujeito* político. Até porque tais conteúdos, além de estarem cada vez mais horizontais com multiplicidade de campos de atuação, como afirma Alvarez (2014), ao serem apropriados pelas mulheres negras, funcionam como ferramentas de resistência simbólica e política.

4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Nesta seção são apresentados os procedimentos metodológicos adotados para a realização deste estudo, abrangendo sua caracterização, os sujeitos participantes da pesquisa e os procedimentos para coleta e análise dos dados, bem como os critérios de seleção das participantes e os aspectos éticos envolvidos. O objetivo foi explicitar o caminho percorrido para a construção do *corpus* empírico e a sustentação teórica da análise desenvolvida.

4.1 Caracterização do estudo

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, do tipo compreensiva-interpretativa. De acordo com Goldenberg (2004), a abordagem qualitativa permite compreender determinado fenômeno social de forma profunda, visto que se leva em consideração o aspecto subjetivo da ação social. Minayo (2002, p. 21), por sua vez, afirma que a pesquisa qualitativa “trabalha com o universo de significados, dos motivos, das aspirações, das crenças dos valores e das atitudes”, ou seja, tal abordagem se aprofunda no mundo dos significados, permitindo analisar em profundidade os dados da pesquisa.

Autores como Bogdan e Biklen (1994, p. 47-50) trazem cinco conceitos diferentes para se referirem à pesquisa qualitativa. A saber: (1) O ambiente natural é a principal fonte para a coleta de dados, sendo o trabalho de campo o principal instrumento do pesquisador; (2) Os dados que obtidos no decorrer da pesquisa são de natureza prevalentemente descritiva; (3) A atenção do pesquisador está mais voltada para o processo do que para o produto final; (4) A significação atribuída pelos *sujeitos* às coisas e à vida é levada em consideração com maior atenção pelo pesquisador; (5) Os dados analisados têm a tendência de se pautar por um processo indutivo.

Assim, a opção por tal ótica se justifica devido ao fato de que as pesquisas qualitativas procuram entender o processo pelo qual as pessoas constroem e descrevem significados, motivos, valores e aspirações que compõem o contexto em pauta (Minayo, 2002). No que se refere ao caráter compreensivo-interpretativo da pesquisa, Minayo (2002, p. 23) afirma que esse se coloca enquanto tarefa muito importante dentro das Ciências Sociais, visto que esse tipo de metodologia proporciona a “compreensão da realidade humana vivida socialmente”. Destarte, diante da centralidade da subjetividade, da experiência vivida e da produção de sentido no cotidiano das mulheres negras, torna-

se indispensável um enfoque que permita acessar os significados atribuídos por elas às suas práticas e vivências.

Este estudo teve como objetivo compreender como o acesso de conteúdos relacionados a temas de gênero e raça via *internet* se configura como estratégia de resistência, influenciando a formação de identidade da mulher negra brasileira no que tange a tornar-se *sujeito* político, bem como a hipótese de que tal acesso representa uma forma ativa de resistência, afirmação subjetiva e construção de consciência crítica, buscando interpretar as múltiplas camadas de sentido que perpassam essas experiências. Assim, o paradigma qualitativo, em sua vertente compreensiva e interpretativa, revela-se fundamental para acessar os sentidos atribuídos pelas interlocutoras à sua relação com os conteúdos digitais e às práticas políticas que emergem dessas interações.

Como destaca Minayo (2002, p. 24), essa linha da pesquisa tem a preocupação não somente de explicar, mas também de interpretar e compreender as “relações, valores, atitudes crenças, hábitos e representações a partir desse conjunto de fenômenos humanos gerados socialmente” (Minayo, 2002, p. 24). Em outras palavras, trata-se de investigar não apenas o que as mulheres negras consomem nas redes sociais digitais, mas como esse acesso é experienciado, interpretado e mobilizado subjetivamente em suas trajetórias de afirmação, pertencimento e resistência.

4.2 Sujeitos Participantes da Pesquisa

Com o intuito de compreender como o acesso de conteúdos relacionados a temas de gênero e raça via *internet* se configura como estratégia de resistência, influenciando a formação de identidade da mulher negra brasileira, no que tange a tornar-se *sujeito* político, foram selecionadas como participantes da pesquisa seis estudantes universitárias⁴⁸, que se autodeclararam pretas ou pardas⁴⁹, que consomem conteúdo

⁴⁸ É importante ressaltar que um dos possíveis vieses de se estudar essa população seria a questão geracional, uma vez que a maioria das estudantes se enquadram como jovens, além do fato de elas possivelmente terem mais facilidade em lidar com a *internet* e maior nível educacional, estando, assim, mais propícias a mudanças sociais e podendo ter problemas mais específicos que as mulheres negras em geral da população brasileira. Corroborando essa narrativa, Ahmad, Alvi e Ittefaq (2019, p. 1 – tradução nossa) afirmam que a geração *millenials*, “os nascidos entre 1980 e 1990, que cresceu na era tecnológica aprendendo a lidar com esses aparelhos desde crianças” (Conceição; Bifano, 2019, p. 325), “são os usuários mais ativos das mídias sociais”. Aqui, torna-se necessário ressaltar que, apesar de esse não ser um grupo representativo em termos estatísticos, estudá-lo, de acordo com Rios e Maciel (2018, p. 1), pode contribuir para entender o fenômeno das “três gerações de ativistas que coexistem na esfera pública atual, a saber: o movimento de mulheres negras; as negras jovens feministas e o feminismo interseccional”.

⁴⁹ Classificação utilizada pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

acerca do movimento de mulheres negras via *internet*, seja pelo *Twitter*, *Instagram*, *Facebook*, *Google* ou alguma outra plataforma digital, com idade a partir de 18 anos, com plena capacidade civil⁵⁰, autonomia, não sendo tuteladas e tendo concordado em participar da pesquisa.

Para atingir tal propósito, o procedimento adotado para seleção das entrevistadas foi de amostragem intencional não probabilística, a “bola de neve” (*snowball*). De acordo com Dewes (2013), essa seleção não probabilística por bola de neve faz uso de uma rede de relacionamento dos membros na população selecionada. Segundo Carlomagno (2018, p. 49), a seleção intencional de entrevistadas e *snowball* estão intimamente ligadas, visto que:

A amostra intencional (*purposeful sampling*) “envolve identificar e selecionar indivíduos ou grupos de indivíduos que possuam especial conhecimento ou experiência no fenômeno de interesse” (Palinkas *et al.*, 2015, p. 534). Ou seja, como o próprio termo indica, a amostra deixa de ser aleatória e passa a ser direcionada por algum objetivo. Dentro da amostra intencional há diversas técnicas, mas uma das mais utilizadas é a chamada *snowball*. Trata-se da técnica em que o/a pesquisador (a) pede que o entrevistado indique outros respondentes, que se encaixariam no perfil de interesse, e assim sucessivamente, ampliando a amostra inicial.

Dessa forma, a pesquisadora partiu de sua rede de contatos pessoais, solicitando indicações de estudantes universitárias que atendessem aos critérios previamente estabelecidos. Importa destacar que nenhuma das participantes entrevistadas era conhecida previamente pela pesquisadora. A rede pessoal atuou apenas como intermediária, indicando potenciais colaboradoras para a pesquisa. As potenciais entrevistadas foram previamente convidadas a participar da pesquisa por *WhatsApp*, oportunidade na qual todas suas dúvidas foram devidamente esclarecidas. Em seguida, as entrevistas foram agendadas de acordo com a disponibilidade de cada entrevistada, com a opção de ser conduzida presencialmente ou por meio eletrônico, utilizando a plataforma de videoconferência (*Google Meet*). O conteúdo foi gravado (em formato de áudio e/ou vídeo) com o consentimento prévio das participantes, por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE⁵¹ (Apêndice 1).

⁵⁰ Tal termo se refere ao estado em que uma pessoa é considerada legalmente capaz de exercer todos os direitos e assumir todas as responsabilidades previstas pela lei. É frequentemente utilizado para indicar que uma pessoa não está sujeita a restrições legais que possam limitar sua autonomia ou capacidade de agir plenamente dentro do quadro legal.

⁵¹ Foi enviado o TCLE na forma eletrônica para as entrevistadas que aceitarem participar da pesquisa de forma remota, para que, assim, pudessem assinar por meio da assinatura eletrônica.

Diante da adoção dessa técnica (*snowball*), é importante refletir criticamente sobre os limites e implicações dessa escolha metodológica, em que, como destaca Vinuto (2014, p. 207), uma das limitações no uso da amostragem em bola de neve seria o “possível inconveniente de acessar apenas argumentações semelhantes, já que os indivíduos necessariamente indicarão pessoas de sua rede pessoal, o que pode limitar a variabilidade de narrativas possíveis”. No entanto, tal entrave pode ser reduzido ao selecionar pessoas oriundas de redes diversas, “aumentando a possibilidade de acessar redes diferentes e, conseqüentemente, narrativas mais plurais” (Vinuto, 2014, p. 207). Ademais, apesar dos potenciais vieses relacionados à estratégia de seleção de entrevistadas, pesquisadoras como Kilomba (2019, p. 50,51) têm afirmado que pesquisas centradas em *sujeitos*, chamadas de *study up*, se caracterizam por:

Pesquisadoras/es que investigam membros de seu próprio grupo social, ou pessoas de *status* similares, como forma de retificar a reprodução constante do *status quo* dentro da produção de conhecimento (Essed, 1991; Mama, 1995). [...] tem sido fortemente encorajado por feministas, por representar as condições ideais para relações não hierárquicas entre pesquisadoras/es e informantes, ou seja, onde há experiências compartilhadas, igualdade social e envolvimento com a problemática.

Para Kilomba (2019), estudos realizados por pesquisadoras(es) que têm vivência similar às dos entrevistados podem criar condições mais favoráveis para o diálogo, permitindo que os participantes expressem suas experiências sem recorrer a mecanismos de defesa ou autocensura. No contexto dessa pesquisa, tal estratégia se revelou fundamental não apenas para garantir um espaço de escuta acolhedor e sensível à subjetividade das entrevistadas, mas também para reconhecer e integrar a minha própria subjetividade enquanto mulher negra pesquisadora. Nesse processo, identifiquei-me como parte da própria trama investigativa, à medida que encontrei paralelos entre minhas vivências pessoais e as narrativas trazidas pelas participantes.

Crescida em um contexto de classe popular, tendo ingressado no ensino superior por meio de políticas de ações afirmativas e construído minha trajetória acadêmica em diálogo com o movimento de mulheres negras, carrego uma experiência marcada por enfrentamentos cotidianos ao racismo, ao sexismo e à invisibilidade social. Essas experiências não apenas favoreceram uma escuta sensível e politicamente comprometida, mas também permitiram compreender com mais profundidade as dimensões que atravessam o acesso de conteúdos digitais por mulheres negras, como forma de resistência e afirmação identitária. Assim, conduzir esta pesquisa como mulher preta brasileira não

apenas me aproximou das participantes, mas também potencializou minha capacidade de interpretar os sentidos atribuídos por elas às suas práticas e trajetórias.

Nesse contexto, é importante esclarecer que a objetividade, tal como entendida nas abordagens críticas e feministas, não está na neutralidade do pesquisador, mas na transparência, reflexividade e rigor analítico com que ele conduz a investigação (Harding, 1998; Cardoso, 2012). Em vez de comprometer a objetividade da pesquisa, essa implicação consciente contribuiu para produzir um conhecimento situado, crítico e eticamente comprometido com a realidade das mulheres negras. Além disso, a noção de “conhecimento situado” parte do princípio de que todo saber é produzido a partir de uma localização social e política, e reconhecer essa posição não compromete a validade do conhecimento – ao contrário, fortalece sua integridade epistêmica ao torná-lo mais consciente de seus próprios limites e implicações (Haraway, 1995; Collins, 2019). Assim, a objetividade nesta pesquisa está ancorada na explicitação dos caminhos metodológicos, no compromisso ético com as participantes e na coerência entre teoria, método e análise, mais do que na pretensão de distanciamento absoluto.

Ressalta-se que essa técnica foi escolhida por dois motivos: primeiro devido à dificuldade de quantificar previamente a população de estudantes universitárias negras acima de 18 anos de idade que consomem conteúdos do movimento de mulheres negras via *internet* e, em, segundo, pelo fato de essa técnica permitir identificar as redes de ativistas, mapeando suas relações estabelecidas no processo de formação de identidade coletiva. Melhor explicando, a indicação de potenciais respondentes também é um dado importante para a pesquisa, uma vez que, por meio deles, se podem mapear as redes e relações sociais que as entrevistadas estabelecem como parte da mesma unidade social.

4.3 Procedimentos para coleta de dados

Para o atendimento dos objetivos propostos, como técnica de coleta de dados foi utilizada a entrevista semiestruturada (Apêndice 2). De acordo com Poupart (2012), a entrevista apresenta três abordagens que justificam seu emprego, a saber: (1) A de ordem epistemológica, visto que ela permite realizar estudo em profundidade no que diz respeito à visão dos *sujeitos*, obtendo, assim, melhor compreensão das condutas sociais; (2) De ordem ética e política, pois tal método possibilita conhecer os dilemas internos e as situações enfrentadas pelos *sujeitos* e não somente compreendê-las; e (3) De ordem metodológica, uma vez que se apresenta como capaz de esclarecer as realidades sociais.

Bogdan e Biklen (1994) acrescentam também que, através de tal instrumento, é possível coletar dados descritivos representativos da linguagem dos *sujeitos* da pesquisa, ou seja, ao se sentir à vontade, é provável que as entrevistadas permitam à pesquisadora aprender algumas características sobre a maneira como interpretam aspectos de seu mundo cotidiano.

Rocha (2021, p. 8-11) elenca, em sua pesquisa, seis etapas para a realização de uma entrevista semiestruturada: (1) Teoria, em que, de acordo com essa autora, “o primeiro passo para realizar uma entrevista semiestruturada deve ser o desenvolvimento de um referencial teórico ou conceitual, cujo conteúdo vai nortear a análise”, ou seja, conceitos e temas centrais da pesquisa devem ser previamente elencados, assim como o objeto de estudo deve ser definido a partir de uma problematização ou pergunta de pesquisa; (2) Tópicos-Guia, ou roteiro, que se referem ao que perguntar durante a entrevista. O roteiro-guia a pesquisadora, permitindo alcançar os objetivos propostos pela investigação; deve ser “ancorado nas questões centrais da pesquisa e em suas teorias e hipóteses”; (3) Seleção de entrevistadas, que deve ser baseada no fato de que os representantes escolhidos tenham “todos os pontos de vista relevantes para a pesquisa” e “possam trazer maior riqueza de informações para a análise”.

Na quarta etapa, Comitê de ética em pesquisa⁵², consiste em apresentar seu estudo, junto com os devidos documentos, as instituições responsáveis pela aprovação de uma pesquisa; 5) Aplicação de entrevistas. Nesta etapa “a entrevistadora deve ser bem treinada para aplicar a técnica de pesquisa”, visto que “a qualidade das informações coletadas depende sobremaneira de quem entrevista”; e por fim, 6) Compilação e análise dos dados, que também deve ter respaldo da teoria, devem ser realizada de forma detalhada e com qualidade (Rocha, 2021, p. 14).

No que se refere ao roteiro semiestruturado, Gaskell (2003) afirma que tem como principal objetivo explorar diversas perspectivas e pontos de vista sobre determinado tema, visando compreender a realidade dos(as) entrevistados(as). Reiterando, Minayo (2002) argumenta que, com essa técnica, a pesquisadora possui certa liberdade ao abordar o tema proposto, visto que ela se encontra no meio termo entre entrevista estruturada e não estruturada. Entretanto, ressalta-se a importância da entrevistadora não se desviar totalmente do roteiro preestabelecido, tendo em mãos as perguntas que foram selecionadas na etapa anterior ao campo de pesquisa.

⁵² O número do parecer consubstanciado deste trabalho no CEP UFV é 6.054.898.

Goldenberg (2004, p. 85) ressalta que, ao trabalhar com a técnica da entrevista, a investigadora precisa se ater aos vieses que se manifestam, uma vez que “lidamos com o que o indivíduo deseja revelar, o que deseja ocultar e a imagem que quer projetar de si mesmo e de outros”. Além disso, é importante considerar a interpretação da pesquisadora às respostas obtidas, que podem ser influenciadas tanto pela teoria quanto pelo contexto e percepção da pesquisadora (Rocha, 2021). Em outras palavras, uma limitação dessa técnica é que não se pode controlar todas as variáveis, em especial as subjetivas, que são inerentes no desenrolar da entrevista. E uma possível forma de superar tal limitação será por meio da saturação dos dados (além dos referenciais teóricos e analíticos). Segundo Nascimento *et al.* (2018), essa é uma técnica que permite estabelecer validação dentro da pesquisa qualitativa, visto que a coleta se dará até que nenhum novo elemento apareça nas entrevistas.

Entretanto, Minayo (2017) afirma que esse conceito de saturação é bem controverso, visto que não existe certo ponto de corte para a seleção de entrevistadas, pois, quanto mais informações sobre determinada temática se obtém, outras perguntas podem aparecer, o que levaria à necessidade de mais entrevistas. Nesse contexto, Rocha (2021, p. 13) declara que “o fator essencial é que este número seja justificado com base no seu objeto de pesquisa – em sua complexidade e extensão, mas também apoiado em referências teóricas caras à pesquisa”. No caso desta tese, a definição de um total de seis entrevistas foi pautada por dois critérios principais: (1) A profundidade analítica das narrativas, que permitiram alcançar os principais objetivos do estudo; e (2) A coerência com a perspectiva qualitativa interpretativa, segundo a qual o foco está na densidade dos dados e na riqueza das experiências relatadas e não na representatividade estatística.

Para testar a eficácia do roteiro de entrevistas e sua adequação aos objetivos da pesquisa, foram realizadas três entrevistas-piloto com mulheres que atendiam aos critérios do estudo. Dessas, apenas uma integrou o grupo final de participantes, e as demais entrevistadas não foram incluídas na análise final por apresentarem limitações quanto à profundidade das narrativas e à articulação entre o objeto da pesquisa. A entrevista da participante incluída, por sua vez, demonstrou maior coerência discursiva em relação aos eixos temáticos do estudo, permitindo que sua entrevista contribuisse, de forma significativa, para a compreensão das categorias analíticas propostas. Essas entrevistas preliminares tiveram como propósito identificar possíveis ambiguidades, lacunas ou inadequações nas perguntas formuladas.

Durante esse processo, observou-se que algumas questões estavam excessivamente amplas, o que dificultava a articulação direta com os eixos centrais da investigação, especialmente no que se refere à relação entre acesso de conteúdos digitais e a construção da identidade política e o ativismo cotidiano. Com base nas observações e nas respostas das entrevistas-piloto, o roteiro foi reformulado. As reformulações incluíram: o redimensionamento de perguntas muito genéricas, a substituição de termos pouco claros e a inserção de novas questões que possibilitassem maior profundidade na compreensão das práticas cotidianas de resistência das participantes. Após esse aprimoramento, foram realizadas mais cinco entrevistas com mulheres negras universitárias, selecionadas conforme os critérios metodológicos estabelecidos.

A condução das entrevistas foi orientada pela lógica do método biográfico (Kilomba, 2019), cujo objetivo central é a reconstrução das trajetórias de vida dos *sujeitos* a partir de suas próprias perspectivas, permitindo apreender como experiências singulares se articulam com processos sociais mais amplos. Nesse sentido, os dados foram produzidos a partir da escuta das trajetórias individuais das participantes, entendendo cada narrativa como um ponto de entrada privilegiado para a compreensão de processos que, embora vividos de forma pessoal, são estruturalmente compartilhados. No entanto, o método biográfico, por si só, acessa predominantemente aquilo que os *sujeitos* conseguem narrar conscientemente sobre si mesmos, a camada visível do discurso.

É precisamente aí que a Análise Crítica do Discurso, a partir das contribuições de Van Dijk, entra como procedimento analítico complementar: ao examinar as estruturas linguísticas, os modelos mentais e os padrões discursivos que emergem das falas das entrevistadas, a ACD permite identificar o que está submerso, os sentidos compartilhados, os repertórios coletivos e as formações discursivas que perpassam trajetórias individuais distintas, revelando que aquilo que cada mulher viveu como experiência pessoal é, na verdade, expressão de um processo coletivo. Nessa articulação metodológica, a biografia fornece o material empírico e a ACD fornece a chave analítica para decifrar sua profundidade.

Ademais, importa esclarecer ainda que esta pesquisa não se configura como um estudo de recepção em sentido clássico. Estudos de recepção tradicionais expõem os *sujeitos* a conteúdos específicos e analisam os efeitos produzidos por essa exposição controlada. O que se faz aqui é distinto: trabalha-se com a memória narrativa do acesso digital, isto é, com o que as entrevistadas relatam ter acessado e com os sentidos que atribuem retrospectivamente a esse acesso ao longo de suas trajetórias. Os conteúdos

digitais em si não foram objeto de análise; o que se analisa é a fala que as participantes produzem sobre esses conteúdos, como os nomeiam, como os situam em suas histórias de vida, como articulam esse acesso a processos de reconhecimento, ruptura e reposicionamento identitário.

Essa distinção é metodologicamente relevante, pois ela situa a pesquisa no cruzamento entre o método biográfico e a análise crítica do discurso, e não no campo dos estudos de mídia ou de audiência. O que os dados revelam não é o que as mulheres consomem, mas como elas narram esse consumo, e é nessa narração que se torna possível identificar os processos coletivos de subjetivação política que esta tese se propõe a compreender.

4.4 Procedimentos para apresentação e análise dos dados

A análise dos dados foi de caráter compreensivo e analítico, tendo como base a abordagem teórico-metodológica da Análise Crítica do Discurso (ACD)⁵³, a partir das contribuições de Teun. A. Van Dijk. Tal autor é considerado precursor quanto às formações discursivas que mais especificamente estão ligadas ao racismo e poder, possibilitando, assim, a compreensão das formas discursivas utilizadas pelas e para as mulheres negras, ao se debaterem com as opressões cruzadas. Ademais, ele afirma que a ACD “não é um método nem uma teoria que pode ser aplicada isoladamente a problemas sociais”. Ela “centra-se em problemas sociais, especialmente no papel do discurso na produção e reprodução do abuso de poder ou da dominação” (Van Dijk, 2017, p. 35- 36), bem como está voltada também para a busca de soluções para esses problemas sociais.

Isso significa que “o discurso terá sentido a partir das relações que se estabelecem com as estruturas extralinguísticas e sociais, a partir de uma abordagem interdisciplinar” (Guimarães; Paula, 2022, p. 165). Para Van Dijk (2021), o discurso é uma atividade humana muito complexa e mais sofisticada que a linguagem; ele atua como a engrenagem dos signos e símbolos, a fim de compreender como a produção de sentido influencia a prática social (os *modus operandi*). Ademais, ele também “expressa e comunica estruturas mentais complexas, incluindo intenções, objetivos, conhecimentos, opiniões, atitudes, normas, valores e ideologias”, influenciando a subjetividade do indivíduo e suas ações

⁵³ É importante ressaltar que o autor, por vezes, prefira a nomenclatura “Estudos Críticos do Discurso”, devido ao fato de que ele não está interessado apenas na análise em si, mas “também na teoria, aplicações e outros aspectos da abordagem crítica ao discurso” (Van Dijk, 2017, p. 14).

tanto em nível individual quanto grupal, por meio da identidade coletiva (Van Dijk, 2021, p. 13).

Portanto, o discurso não é somente um conjunto de enunciados isolados. A materialidade dele, além de não se dissociar da sociedade, também não se caracteriza apenas por mensagens codificadas e decodificadas de forma neutra e objetiva, mas está inserido em um contexto social e histórico contendo um nível de significância. Para tanto, o autor adota a metáfora do *iceberg*, em que

Os discursos são como icebergs dos quais geralmente apenas a nova informação é “visível” e explicitamente expressa, mas as vastas quantidades de informações conhecidas ou inferidas permanecem em grande parte “invisíveis” ou implícitas (Van Dijk, 2014, p. 4 – tradução nossa).

Melhor dizendo, o discurso seria a parte da superfície a que se tem acesso, podendo associá-lo concretamente, e a parte submersa do *iceberg* seria a representação subjetiva de um evento que nos permite compreender os modelos mentais⁵⁴ dos *sujeitos* e suas práticas sociais. Isso posto, Van Dijk (2009) também traz à tona que o racismo não é algo inato ao ser humano, mas, sim, aprendido por diversos meios ou processos de aquisição ideológica e prática. Em outras palavras, a sociedade aprende a ser racista e machista com as relações sociais que se constroem por meio dos meios midiáticos e da interação com as sociedades multiétnicas. Van Dijk (2015a, p. 35) afirma que:

Precisamos de uma análise do discurso sofisticada para mostrar como essas práticas institucionais estão fundadas em crenças racistas subjacentes, ou para explicar como discurso das elites podem ter efeitos perniciosos sobre a opinião pública.

De acordo com esse autor, o discurso racista segue um padrão ideológico, que é caracterizado pela polarização entre o Nós e o Eles (Quadro 2 – Polarização Ideológica), em que o Nós se apresenta por uma auto-apresentação positiva e o Eles, por uma apresentação negativa, em todos os níveis da fala e da escrita (Van Dijk, 2017). Essa apresentação é reforçada quando participantes de um mesmo grupo ressaltam suas características positivas e omitem as negativas, ao mesmo passo que ressaltam as negativas de um grupo diferente e omitem as positivas do referido grupo (Van Dijk, 2021).

⁵⁴ De acordo com Van Dijk (2014, p. 7 – tradução nossa), modelos mentais são representações subjetivas de um evento envolvidas na produção e compreensão do discurso.

Quadro 2 – Polarização Ideológica

Nós	Enfatizar aspectos positivos e/ou (Des)enfatizar aspectos negativos
Eles	Enfatizar aspectos negativos e/ou (Des)enfatizar aspectos positivos

Fonte: Adaptado Van Dijk (2017; 2021).

Nesse contexto, ao pensar nessa polarização ideológica, Kilomba (2019) faz analogia com a máscara do silenciamento da escravizada Anastácia⁵⁵, afirmando que esta foi uma tática brutal de silenciar o (a) “*outro/a*”, definindo quem e quando pode falar, sobre qual assunto e o que acontece quando a pessoa negra fala, além de simbolizar o *sujeito* negro enquanto aquilo com que o branco não quer ser relacionado. Em outras palavras, coloca-o como o/a “*outro/a*”. Um exemplo é que a mulher negra sempre é colocada enquanto antagonista do “eu” (*self* – *sujeito* branco). Dito de outra forma, a negritude se torna a representação mental daquilo que a branquitude não quer parecer, isto é, a negritude vem como forma de construção de alteridade pela qual a branquitude é construída.

Aqui, para essa autora, a máscara simboliza mais do que apenas uma ferramenta de tortura física; representa a tentativa contínua de silenciar vozes negras e manter o poder discursivo nas mãos da hegemonia branca. Assim, usar a voz é essencial para iniciar o processo de descolonização. Remover essa máscara que simboliza a mudez e infantilização impostas a todos nós, é fundamental tanto para a construção de um pensamento crítico quanto para a busca pela plena liberdade. Nesse sentido, para Van Dijk (2021) o antirracismo, que é um tipo de movimento social histórico e global, também não é algo inato. Melhor explicando, o ser humano aprende essa prática por meio de duas dimensões fundamentais: a prática social de resistência (como o sistema de cognição, as ocupações e os protestos, por exemplo) e a prática da solidariedade.

Esse fenômeno está intimamente ligado à identidade coletiva, pois, como defende Melucci (1989a), a solidariedade pode ser entendida como a habilidade de um *sujeito* se

⁵⁵ Anastácia foi uma mulher negra escravizada “forçada a usar um colar de ferro muito pesado, além da máscara facial que a impedia de falar. As razões dadas para esse castigo variam: alguns relatam seu ativismo político no auxílio em fugas de “outras/os” escravizadas/os; outros dizem que ela havia resistido às investidas sexuais do “senhor” branco. Outra versão ainda transfere a culpa para o ciúme de uma sinhá que temia a beleza de Anastácia” (Kilomba, 2019, p. 30).

reconhecer e ser reconhecido dentro de uma unidade social, fazendo que se tenha espaço para afirmar e compartilhar suas narrativas e fortalecer laços que os levam a terem agência valorizadas por todos eles. A “oposição por si só não basta”; é preciso criar papéis fora dessa ordem colonial (Kilomba, 2019, p. 20). Em outras palavras:

Não se pode simplesmente se opor ao racismo, já que no espaço vazio, após alguém ter se oposto e resistido, “ainda há a necessidade de tornar-se – de fazer-se (de) novo” (hooks, 1990, p. 15). Assim, ainda há a necessidade de tornarmos *sujeitos* (apud Kilomba, 2019, p. 20).

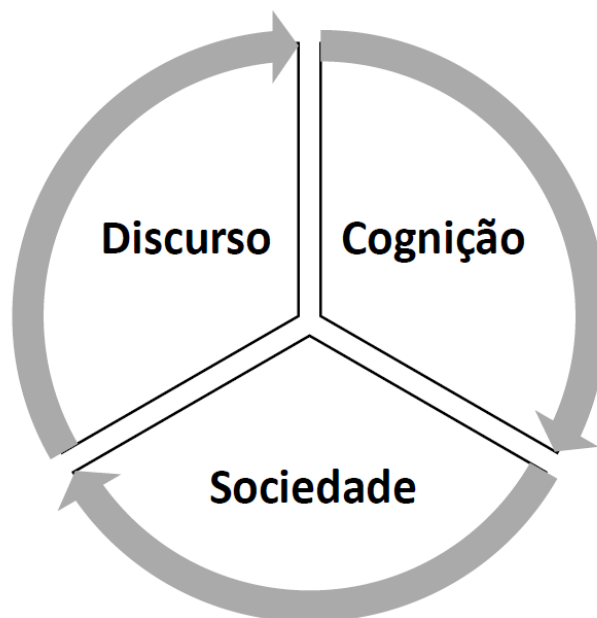
Nesse contexto, Kilomba (2019) traz a alteridade como um conceito fundamental na construção da identidade coletiva, especialmente no caso de *sujeitos* historicamente subalternizados, como as mulheres negras. Para essa autora, o processo de construção de identidade não ocorre de forma isolada, mas se dá sempre em relação ao outro, ou seja, é na confrontação com o olhar externo, com a norma dominante e com as estruturas de opressão (racismo, sexismo, colonialismo) que os *sujeitos* tomam consciência de si e de sua posição no mundo. A alteridade, nesse sentido, é constitutiva da subjetividade. Reconhecer esse lugar imposto é o primeiro passo para reivindicar uma identidade própria, afirmativa e coletiva, rompendo com a interiorização da violência simbólica.

Assim, no contexto desta pesquisa, que buscou compreender como o acesso de conteúdos digitais relacionados a gênero e raça se configura como estratégia de resistência, influenciando a formação de identidade da mulher negra brasileira no que tange a tornar-se *sujeito* político. Parte-se da hipótese de que a alteridade se revela como papel central nesse processo, pois é por meio do contato com discursos produzidos por outras mulheres negras, em contraposição às representações dominantes, que muitas participantes conseguem se ver, se reconhecer e se afirmar como *sujeitas* políticas. A seguir, apresenta-se, em linhas gerais, a orientação de como foi feita a análise crítica do discurso. Entretanto, é importante ressaltar que, de acordo com Van Dijk (2017, p. 35), isso não significa necessariamente que ele oferece um “método à Van Dijk”, uma vez que não existe tal método pronto a ser aplicado de modo geral.

A ACD foi realizada separadamente com o objetivo de evidenciar as repetições, rupturas, contradições e descontinuidades, entre outros nas falas das entrevistadas, por meio da análise do discurso sociocognitivo. Esse processo se dá através da triangulação

entre discurso-cognição-sociedade⁵⁶ (Figura 01), em que se percebe o *sujeito* na “integralidade do ser considerando as influências das diferentes dimensões da vida social” (Conceição, 2022, p. 13).

Figura 01 – O Círculo Discurso-Cognição-Sociedade



Fonte: Elaboração do autor a partir de Van Dijk (2015b).

Na percepção de Van Dijk (2015b; 2017), o discurso se coloca em um sentido amplo, sendo considerado qualquer forma de comunicação dentro da sociedade; a cognição diz respeito aos instrumentos cognitivos que são mobilizados na formação das crenças e dos valores do indivíduo; e, por fim, a sociedade que se refere ao fato de todo discurso (comunicação) se inserir em um contexto macro (sócio-histórico, político e cultural) e micro (nas relações interpessoais). No entanto, tal análise, além de não ter uma dimensão hierárquica, “não se deve limitar apenas à análise social ou cognitiva, ou algum tipo de combinação dessas dimensões” (Van Dijk, 2017, p. 37). Nas palavras do autor, os problemas complexos do mundo concreto abordados por essa técnica “também precisam de uma abordagem histórica, cultural, socioeconômica, filosófica, lógica ou neurológica” (Van Dijk, 2017, p. 37), uma vez que, de acordo com Conceição (2022, p. 13):

⁵⁶ Para Van Dijk (2017, p. 37), aqui o discurso é entendido no sentido mais amplo de “evento comunicativo”, incluindo interação conversacional, textos escritos, bem como gestos. A cognição envolve tanto a cognição pessoal quanto a social, as crenças e finalidades, bem como qualquer outra estrutura “mental ou da memória”. E, por fim, a sociedade é usada para incluir tanto as microestruturas locais das interações situadas face a face quanto as estruturas mais globais, societárias e políticas.

O *sujeito* do discurso evoca na fala sua posição político-social, portanto ideológica, que pode ser tanto a ideologia do grupo hegemônico, quanto uma ideologia contra-hegemônica, determinada pelos condicionantes históricos do seu processo formativo.

Dito de outra forma, pode-se afirmar que toda a análise do discurso traz também uma análise importante do componente social, tendo por base o reconhecimento do abuso de poder de grupos dominantes ou da resistência de grupos dominados (Van Dijk, 2015b). Ademais, observa-se que a ACD se constitui em analisar não apenas o que está sendo dito pelo enunciador, mas também como tal fala está sendo emitida e qual a repercussão sobre os atores sociais. Posto isso, sabe-se que, embora não exista um roteiro previamente estabelecido a ser seguido, a teoria dispõe pistas acerca dos elementos a serem considerados. A seguir, para a análise do discurso e sua operacionalização, a partir das construções teóricas de Teun A. Van Dijk, foram esquematizadas algumas perguntas utilizadas para orientar a análise dos dados, relacionando-as com algumas dimensões de análise do ativismo⁵⁷ (Joyce, 2014).

Quadro 3 – Perguntas direcionadas para orientar a análise dos dados linguístico-discursivos
(Continua)

<i>Categoria Da Análise</i>	<i>Variáveis (Elementos da Análise)</i>	<i>Perguntas</i>	<i>Categoria da Análise</i>	<i>Dimensão da análise do ativismo mobilizada</i>
<i>Discurso</i>	Subjetividade	Quem é a enunciadora? De onde ela vem? (seu “lugar de fala”); Como suas falas afetam o comportamento? E quais as crenças/valores são expressas pela enunciadora?	<i>Atores do ativismo</i>	Os quatro tipos de atores de ativismo entendem-se aqui como o “desafiador” que se caracteriza como um indivíduo ou grupo que age sozinho ou procura mobilizar outros para ação.
	Uso Linguístico	Quais os recursos linguísticos utilizados? (entonação, estrutura sintáticas, estruturas proporcionais, figuras retóricas, metáforas e ainda muitas propriedades da fala espontânea, como mudança de voz, correções, pausas, hesitações e outras)		

⁵⁷ Quadro mencionado anteriormente na página 36.

	Finalidade	Qual a intenção da fala da entrevistada? (Quais os objetivos)		
	Estratégia	A enunciativa utiliza alguma estratégia de convencimento? (Polarização)		
Cognição	Modelos mentais	Quais conhecimentos a enunciativa tem sobre o mundo? (seja pessoal, de grupo ou cultural – Tanto em relação ao feminismo negro, quanto ao mulherismo africano, relações raciais, movimentos sociais, direitos)	<i>Esforços do ativismo</i>	Em relação aos esforços do ativismo entende-se a ação individual como um ativismo cotidiano, que pode ser motivado pela construção da identidade coletiva através do ativismo de campanha.
Sociedade	Discurso e sociedade	De que forma a fala reforça a posição do <i>sujeito</i> na sociedade? (grupos dominantes ou da resistência de grupos dominados)	<i>Dimensões do ativismo</i>	Por fim, em relação às quatro dimensões do ativismo (participantes, causas, táticas e ferramentas) se relacionam com a categoria do discurso ao tentar se responder às seguintes perguntas: Quem está engajado no ativismo? Qual o motivo daquele ativismo em particular? Como as ativistas estão agindo? E quais ferramentas os participantes estão utilizando?
	Discurso e cognição	De que forma a fala reforça ou resiste aos abusos de poder praticados no tempo-espço sociais da fala?		

Fonte: elaboração própria, 2023.

É importante salientar que, na Análise do Discurso, a analista não deve se limitar ao conteúdo literal do que é dito, mas buscar, no material analisado, os sentidos que emergem tanto a partir do texto quanto de seus exteriores constitutivos, como na metáfora do *iceberg*, em que a maior parte do sentido está submersa. Isso implica considerar quem enuncia, o lugar social que essa enunciativa ocupa, as condições de produção da fala e o tecido discursivo mais amplo no qual essa fala se inscreve. Melhor dizendo, a análise precisa levar em conta as formações discursivas que atravessam a enunciada, bem como as vozes e discursos anteriores que a perpassam, pois todo dizer é sempre atravessado por uma rede de sentidos já ditos e disputados historicamente.

5 ANÁLISE DOS DADOS

Nesta seção, são apresentados e discutidos os resultados da pesquisa, construídos a partir da análise e interpretação das entrevistas das participantes à luz do referencial teórico.

5.1 Quem são as entrevistadas?

No Quadro 4 se encontra uma síntese do perfil das entrevistadas. A descrição do *sujeito* discursivo permite compreender como suas escolhas linguísticas refletem suas opiniões e valores em relação ao tema abordado. Ademais, compreender o *sujeito* auxilia na identificação da intenção comunicativa por trás do texto. Salienta-se que, para identificação das entrevistadas, optou-se por utilizar nomes africanos, a fim de garantir o anonimato, o que converge também com o tema e objetivo da pesquisa. Tal posicionamento busca enaltecer a ancestralidade e se opor ao apagamento e silenciamento das origens étnicas e territoriais, resultantes do sistema escravocrata e da epistemologia eurocêntrica

Quadro 4 – Perfil sociodemográfico das entrevistadas

(Continua)

Nº	Nome	Idade	Cor/ Etnia	Estado civil	Filhos	Orientação sexual	Identificação de gênero	Religião	Renda	Residência atual	Cursos	Pessoas/ páginas seguidas ⁵⁸
1	Dandara	56	Preta	Casada	Sim	Heterossex ual	Mulher Cisgênero	Espírita/ Kardecista	3 a 4 S.M.	Cataguases	Mestrado em Educação e Docência (UFMG)	Valeria Dias, Nilma Lino Gomes, Conceição Evaristo, Rosa Margarida Rocha, Iris Amâncio, Kabengele Munanga, Nei Lopes, Frantz Fanon e Neusa Santos Souza
2	Zuri	19	Negra	Solteira	Não	Heterossex ual	Mulher Cisgênero	Evangélica	2 a 3 S.M.	Ubá	Pedagogia (UEMG)	Negros por cor, negritudes e Pelé

⁵⁸ A natureza e o tipo de conteúdo dos perfis — sejam de pessoas ou de páginas — mencionados pelas entrevistadas serão sistematizados e detalhados nos apêndices deste trabalho, com o objetivo de explicitar seus sentidos e contribuir para maior clareza e aprofundamento da análise.

3	Aisha	57	Preta	União estável	Não	Heterossexual	Mulher Cisgênero	Católica	4 a 5 S. M.	Ubá	Pedagogia (UEMG)	Negras do ziriguidum, Djamila Ribeiro, Viola Davis, Lazaro Ramos, Tais Araújo, Benedita da Silva e Cris Fux Vieira
4	Amina	27	Preta	Solteira	Sim	Heterossexual	Mulher Cisgênero	Católica (Não praticante)	2 a 3 S. M.	Ubá	Ciências Biológicas (UEMG)	bell hooks
5	Nzinga	26	Preta	Solteira	Não	Bissexual	Mulher Cisgênero	Espírita/ Kardecista	Até 1 salário mínimo	Viçosa	Serviço Social (UFV)	Érica Hilton, Negras do ziriguidum, Carla Akotirene, Angela Davis, Lelia Gonzalez e Michelle Obama

6	Ayana	32	Preta	Solteira	Não	Heterossexual	Mulher Cisgênero	Vinculada à religião afro-brasileira	2 a 3 S.M.	Viçosa	Mestrado em Agroecologia (UFV)	Djamila Ribeiro, Sueli Carneiro, Stephanie Ribeiro, Niuraci, Katiuscia Ribeiro, Aza Njeri e senhorita Bira
---	-------	----	-------	----------	-----	---------------	------------------	--------------------------------------	------------	--------	--------------------------------	--

Fonte: Elaboração própria, 2025.

Com relação ao perfil das entrevistadas, verificou-se que elas têm idade entre 19 e 57 anos, com média de 36. Isso é uma surpresa devido ao fato de que um dos possíveis vieses de se estudar a população universitária seria a questão geracional, uma vez que a maioria das estudantes se enquadraria como pessoas mais jovens que a média de idade encontrada. Uma explicação para a presença significativa de mulheres nascidas entre 1980 e 1990 é o fato de que, embora não tenham crescido plenamente na era digital, muitas aprenderam a lidar com as tecnologias, especialmente a partir dos anos de 2000 (Conceição; Bifano, 2019; Ahmad; Alvi; Ittefaq, 2019), uma vez que, como já mencionado anteriormente, houve vasta proliferação de atores, “abarcando todas as pluralidades, contradições e conflitos que caracterizam o campo feminista mais amplo”, com construções mais horizontalizadas e com uma multiplicidade de campos de atuação, mais conhecido como *sidestreaming* (Alvarez, 2014, p. 41), incluindo aqui o uso da *internet* por diferentes gerações de ativistas.

As entrevistadas em sua totalidade informaram que se identificavam como mulher cisgênero, e a maioria indicou possuir orientação heterossexual; apenas uma se identificou como bissexual. Sobre sua raça/cor, as voluntárias responderam, em sua maioria, que são mulheres pretas, tendo somente uma utilizado a terminologia negra.⁵⁹ Isso posto, observa-se que a escolha dos termos “preta” e “negra” por essas mulheres reflete nuances importantes na construção da identidade racial e na autoidentificação. Tais terminologias, embora muitas vezes usadas como sinônimos, podem carregar diferentes conotações culturais, políticas e subjetivas, dependendo do contexto e da vivência de cada pessoa. No tocante ao estado civil, quatro responderam ser solteiras, uma casada e uma em união estável.

Em relação à parentalidade, apenas duas declararam ter filhos. Duas entrevistadas revelaram que residem com a família de origem (pai e mãe), duas com o marido/companheiro e duas na modalidade de república estudantil. Acerca da religião, duas foram criadas na tradição católica e duas na religião do espiritismo/kardecismo, e as outras duas, uma foi ensinada dentro dos preceitos da tradição cristã (evangélica) e a outra vinculada às religiões afro-brasileiras. Elas também ressaltaram possuir algum tipo de renda (sendo trabalho formal, bolsa de estágio remunerado ou outro tipo de auxílio). Os cursos relatados foram: ciências biológicas, serviço social, mestrado em educação e docência, mestrado em Agroecologia e Pedagogia, aparecendo duas vezes. No tocante às

⁵⁹ Tal terminologia é utilizada nos censos demográficos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para identificar pessoas classificadas como pretas e pardas.

políticas de cotas e políticas de assistência estudantil, duas tiveram acesso a tais políticas e as outras duas não.

Em relação às perguntas voltadas ao acesso e às formas de interações na *internet*, todas responderam que acessam com frequência, sendo a maioria em locais diversos, como na universidade, em casa e no trabalho. As participantes acessam, em sua maioria, a rede prioritariamente pelo celular/*smartphone* e/ou computador/notebook. Quando indagadas sobre o que acessam com mais frequência, todas responderam que acessam as redes sociais digitais (*Instagram* e *Whatsapp*) e *e-mail* com maior frequência. Com relação à motivação para acesso a tais redes, todas declararam que ocorre pelo interesse em se informar sobre assuntos diversos, seguido de se comunicar com amigos e familiares.

Tais dados corroboram o panorama apresentado pela pesquisa “TIC⁶⁰ em domicílios”, que estimou que 84% dos indivíduos com 10 anos ou mais de idade, eram usuários da *internet*, o que corresponde a cerca de 159 milhões de pessoas. Entre esses usuários, 96% acessavam a internet todos os dias ou quase todos os dias, evidenciando o caráter contínuo e cotidiano do uso dessas tecnologias. Além disso, o relatório aponta que as redes sociais digitais figuram entre as atividades mais recorrentes, sendo utilizadas por 81% dos usuários (Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2025). Esses indicadores ajudam a situar o fenômeno investigado nesta tese em um contexto mais amplo marcado pela hiperconectividade⁶¹ evidenciada na sociedade brasileira, ainda que não descrevam diretamente as participantes deste estudo.

Além disso, aqui é importante ressaltar que, embora esta tese trabalhe com abordagem qualitativa e, portanto, com uma “microamostra”, o perfil das entrevistadas corresponde exatamente aos critérios preestabelecidos para a pesquisa: mulheres negras (pretas ou pardas), universitárias, que consomem algum tipo de conteúdo relacionado ao ativismo de mulheres negras via *internet*, com idade a partir de 18 anos de idade, plenamente capazes civilmente e autônomas, não tuteladas. Quando indagadas se nos últimos seis meses teriam se deparado com algum conteúdo de mulheres negras por intermédio da *internet*, todas responderam de maneira afirmativa.

Quando questionadas se seguem algum(a) influenciador(a) digital/página e/ou teórico(a) que tenha relação com a temática, alguns nomes citados foram: Djamilia

⁶⁰ Tecnologia de informação e Comunicação.

⁶¹ Hiperconectividade refere-se à condição em que as pessoas estão constantemente conectadas à *internet* e a uma variedade de dispositivos eletrônicos, como *smartphones*, *tablets*, computadores, entre outros.

Ribeiro, Stephanie Ribeiro, Sueli Carneiro, Niuraci, Katiuscia Ribeiro, Aza Njeri, senhorita Bira, Valeria Dias, Nilma Lino Gomes, Conceição Evaristo, Rosa Margarida Rocha, Iris Amâncio, Pelé, Lazaro Ramos, Kabengele Munanga, Nei Lopes, Frantz Fanon, Neusa Santos Souza, Carla Akotirene, Angela Davis, Lelia Gonzalez, Michelle Obama, Erica Hilton, Cris Fux Vieira, Benedita da Silva, Viola Davis, Tais Araujo, bell hooks, as Negas do Ziriguindum, Negros por Cor e Negritudes.⁶² Ao perguntar as entrevistadas se nos últimos seis meses haviam tido contato com conteúdo sobre feminismo na *internet*, todas as participantes responderam afirmativamente.

5.2 Matriz discursiva do ativismo de mulheres negras

O Brasil foi “inventado” de cima para baixo, autoritariamente. Precisamos reinventá-lo em outros termos.

(Paulo Freire, 1989, p. 22).

A seguir são expostos os principais elementos discursivos identificados a partir da análise das falas das entrevistadas, sendo eles: identidade coletiva, ativismo cotidiano e estratégia de resistência.

5.2.1 Na encruzilhada da identidade coletiva: a narrativa silenciada e a estratégia de resistência no ativismo cotidiano das mulheres negras brasileiras

Desde do início do meu envolvimento com o movimento de mulheres fiquei incomodada pela insistência das mulheres brancas liberacionistas que a raça e o sexo eram duas questões separadas. A minha experiência de vida mostrou-me que as duas questões são inseparáveis, que no momento do meu nascimento, dois fatores determinaram o meu destino, ter nascido negra e ter nascido mulher (hooks, 2014, p. 12).

Ao longo da história, o Hemisfério Norte, composto pela América do Norte e Europa, decorrente da sua relação de poder com o chamado “Terceiro Mundo”, tem exercido uma hegemonia significativa, moldando as percepções e influenciando os discursos sobre a posição das mulheres negras nas sociedades. Observa-se que nos imaginários coletivos o Norte global é frequentemente visto como detentor do poder para

⁶² Os três últimos são páginas. A saber: (1) <https://www.instagram.com/asnegasdoziriguindumoficial>, (2) Link não encontrado e (3) Link não encontrado.

definir e interpretar as realidades sociais, desempenhando papel crucial na interpretação de padrões e parâmetros relacionados aos estereótipos, inclusive no âmbito acadêmico (Spivak, 2010; Ballestrin, 2017; Ferreira, 2020; Gonzalez, 2020; Mohanty, 2020; Conceição, 2022).

Nesse ínterim, as autoras sugerem que o conhecimento do Norte global, marcado pelo que Bento (2022) chama de branquitude, além das nuances patriarcais, classistas e heterossexuais, é predominantemente legitimado em detrimento de qualquer outra perspectiva, independentemente do tema apresentado. Assim, no contexto dessas ideias, a noção de “perigo da história única”, discutida por Adichie (2009) e retomada por Oyěwùmí (2021), evidencia como as narrativas produzidas pela comunidade negra são sistematicamente silenciadas. Em seu lugar, prevalecem teorias ocidentais que se apresentam como únicas formas legítimas de produção de conhecimento. Essa dinâmica revela a força da perspectiva eurocêntrica que, ao mesmo tempo em que afirma discutir desigualdades raciais, patriarcais e coloniais, o faz a partir de categorias que não dão conta de compreender a experiência negra.

Destarte, responder a esses questionamentos, isto é, como produzir conhecimento legítimo sobre populações historicamente subalternizadas sem reproduzir as lógicas coloniais, por meio do olhar eurocêntrico, seria contraditório e ineficaz, uma vez que os discursos hegemônicos são cuidadosamente elaborados para manter a supremacia histórica, social, econômica e cultural do Norte global sobre o “Terceiro Mundo”, incluindo o Brasil. Ademais, problematizando a tomada da categoria “mulher” como universal por parte do feminismo branco, o ativismo de mulheres negras em suas várias perspectivas tece críticas a esse feminismo dominante. Assim sendo, é por meio da materialidade do discurso das mulheres negras que se pode inferir a posição social atribuída a essas mulheres ao longo dos séculos, além também de trazer a confrontação da normatização da exclusão e do silenciamento, buscando, assim, a visibilidade social.

Dessa forma, quando perguntado às entrevistadas quem eram, como se identificavam, quais suas agências e estratégias de resistências, elas prontamente compartilharam suas ideias, como será demonstrado a seguir. A fim de dar ênfase à fala das entrevistadas, suas colocações serão apresentadas de forma padronizadas ao longo do texto, sem segmentá-las por categorias. Isso se deve ao fundamento desse trabalho, que tem em compreender de forma ampla e contextualizada a lógica que guia a atuação dessas mulheres, levando em consideração suas diversas experiências e perspectivas. A análise crítica do discurso, que compreende o discurso como prática social e, portanto,

inseparável das condições históricas, ideológicas e de poder em que é produzido (Van Dijk, 2017) será utilizada para evidenciar não apenas o conteúdo literal das falas das entrevistadas, mas também os sentidos subjacentes, as relações de poder e os processos de resistência expressos linguisticamente.

5.2.1.1 Entrevistada 1: Dandara

Como mencionado anteriormente, Dandara é uma mulher cisgênero preta de 56 anos de idade, casada, heterossexual e de religião espírita/kardecista. Ela é estudante da pós-graduação em educação e docência pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e tem o perfil de ativista cotidiana, mantendo-se presente nas leituras e discussões acerca do ativismo de mulheres negras. Devido ao seu mestrado, ela possui um *blog* educacional e um canal no *Youtube*, com intuito de “ser mais uma referência por uma educação antirracista”. Quando perguntada quem era e como se identificava, essa ideia é muito bem explanada:

A Dandara é uma mulher preta, mãe, casada, professora, atualmente universitária quase saindo. [...] Ser mulher preta pra mim é muito bom. Mas assim, na adolescência, na época de criança até chegar a adolescência, eu tinha muitas interrogações, muitas indagações, muitas frustrações de acordo que foram vindo as vivências que eu fui aprendendo, que eu fui adquirindo conhecimento [...] (Dandara, 2023).

Dandara começa sua fala afirmando acerca das características interseccionais que perpassam o seu viver. Tais marcadores sociais destacam sua complexidade como *sujeito* e apontam para discussões de como essa multiplicidade de papéis sociais pode se sobrepor e impactar a discriminação que a mulher negra tem ao habitar entre esses cruzamentos (Crenshaw, 1991). A fala da entrevistada traz de forma esclarecedora como a mulher negra na sociedade brasileira enfrenta dificuldades em relação aos aspectos socioculturais, econômicos e políticos no que se refere à forma de pensar sobre sua identidade e à sua relação com o poder. Contudo, é importante ressaltar que não se deve interpretar essa interseccionalidade como um simples somatório de opressões, mas, sim, como uma ferramenta de práxis social, que não apenas fundamenta a compreensão teórica, mas também tem implicações práticas na transformação da sociedade e, por conseguinte, dos indivíduos.

Tal prática possibilita uma análise da realidade social que reconhece a experiência dessas mulheres, não devendo ser reduzida a um único marcador social, mas, sim, ser

consideradas em sua totalidade, levando em conta como elas produzem um efeito único na vida dos *sujeitos*, pois somos atravessadas por várias “avenidas identitárias”. Collins e Bilge (2020, p. 211), nesse sentido, contribuem para entender que “para muitos indivíduos esse foco na construção social de identidades interseccionais que podem se realizar diferentemente de um cenário para outro tem servido como espaço de empoderamento individual”. No percurso de Dandara, sua identidade como mulher preta foi tensionada e ressignificada em múltiplos cenários: nas interdições vividas na infância e adolescência, no racismo estrutural enfrentado no ambiente de trabalho, mas também na busca por conhecimento, na atuação como professora e na produção e circulação de conteúdos digitais.

Cada um desses espaços, presencial ou virtual, funciona como palco de negociação de significados, em que Dandara transforma vivências de silenciamento em narrativas de autonomia e voz própria. Essa multiplicidade de espaços, como sugerem Collins e Bilge, revela como a identidade interseccional não é estática: a cada interação, a cada rede social seguida, a cada postagem compartilhada, Dandara (re)elabora o que significa ser mulher preta, reafirmando-se como *sujeito* político que se constitui na e pela ação. Ademais, tal ferramenta (de interseccionalidade), além de ajudar na compreensão das opressões que contribuem para a produção da subordinação (Crenshaw, 2002), também pode contribuir para a formação de laços que, por consequência, estimulam a identidade coletiva e, assim, geram agência, mesmo que de maneira individual no cotidiano das mulheres (Collins, 2012).

Cardoso (2012, p. 52) corrobora tal perspectiva ao afirmar que “os marcadores sociais são resultantes de processos de dominação e opressão, mas também são construtores de identidades”, e isso se materializa quando Dandara ressignifica as experiências de discriminação vividas na infância e na vida profissional como motivação para buscar conhecimento, engajar-se em ações coletivas e (re)afirmar sua identidade como mulher preta. Esse movimento aparece com clareza em sua fala:

[...] a gente acaba fazendo pesquisas e entrando nessas pesquisas, pesquisando mais, [fazendo] autoavaliação e [buscando] autoconhecimento. [...] aí vêm os livros; tem autores, né, que a gente vai lendo, vai avaliando e vai refletindo, falando: ‘ah, é verdade, a gente precisa dar um *up*’. [...] Eu [sigo] alguns canais no *Instagram* que são diários, e eles estão sempre falando sobre os movimentos de mulheres, essa organização, essa estruturação, essa evolução. Com o advento das lutas e tudo mais, tem melhorado muito, tem tido uma visibilidade melhor. Mas a gente ainda precisa de mais; ainda precisamos mesmo nos afirmar. E, para a gente se afirmar, precisamos andar de mãos dadas, né? [A] professora Iris Amâncio não tem muito tempo que eu acompanho, mas já tenho

alguns livros dela e a [sigo] por conta das redes, pelo fato de ela ser especialista e ter suas ações voltadas para a literatura afro e para a literatura brasileira, que é o meu foco maior, que é o que gosto de trabalhar em sala de aula. [Gosto] de unir as literaturas ao currículo do dia a dia, fazer [essa] junção e trabalhar matemática, português, história e geografia dentro desse context (Dandara, 2023).

Ao acessar e compartilhar conteúdos relacionados ao movimento de mulheres negras, Dandara aciona esses marcadores em situações de empoderamento, seja ao se posicionar como professora negra, seja ao criar narrativas literárias que dialogam com a realidade de crianças pretas na escola. Assim, como destaca Cardoso (2012, p. 52), tais marcadores são também instrumentos para o “questionamento das estruturas de opressão”, funcionando como eixos que articulam sua resistência cotidiana e seu processo de tornar-se *sujeito* político. No excerto:

[...] porque a questão de ser preta sempre foi muito bem posta pra mim, principalmente pela minha mãe: "Oh isso você não pode fazer porque a gente que é preto não pode fazer essas coisas não, isso não é pra gente não, a gente tem que saber até onde vai". [...] Essa concepção ela já vem comigo desde sempre mesmo, porque a trajetória da vida nos lembra disso a todo momento (Dandara, 2023).

Há generalização e internalização do lugar social que a pessoa negra ocupa na sociedade. Tal relato explicita, de forma cristalina, a força das imagens de controle, conceito elaborado por Collins (2019). Ao relembrar o que ouvia de sua mãe, “A gente que é preto não pode fazer essas coisas não, isso não é pra gente não, a gente tem que saber até onde vai”, Dandara evidencia como o racismo, o sexismo e o classismo se entrelaçam para moldar expectativas e limitar possibilidades para mulheres negras. Como Collins (2019) aponta, tais processos afetam a subjetividade, ao mesmo tempo que criam estigmas que precisam ser constantemente confrontados.

O entendimento de Dandara sobre consciência racial também traz à luz aportes teóricos do mulherismo africana, ao evidenciar que, apesar das diferenças de gênero, a experiência histórica de opressão racial cria entre mulheres negras e homens negros uma proximidade política maior do que aquela que poderia existir entre mulheres negras e mulheres brancas. Isso aparece quando Dandara afirma que:

[Na vida] tem os desafios cotidianos e diários que a gente passa todos os dias e todas as horas, e a gente ouve muito que as nossas dores são vitimismos, mas não são, e a gente sabe muito bem disso. [...] A trajetória da vida não nos deixa esquecer disso. Então, assim, é fato: quando você é preta e tem as conjunturas, tem a sociedade, você tem que se adaptar. [...] Passo esse pensamento para os

meus filhos, porque a gente sabe que não é fácil, né? Então eu já tenho comigo as realidades e transmito essas realidades para eles. Mas eu gosto; é muito bom ser mulher preta. [Então] eu falo assim: “Nossa, gente, será que não tem uma história que eu possa achar com protagonismo negro, com crianças negras, com crianças pretas? É tudo branco, branco, branco, branco”. As pessoas precisam se ver [...] precisam olhar assim: “Ah, então ali eu posso entrar. [...] É a história recontada por nós e através de nós” (Dandara, 2023).

Isso reforça a ideia de que, para as mulheres negras, a opressão racial se apresenta de forma tão ou mais contundente do que a opressão sexista, afetando primeiramente suas condições de existência e de identidade. Assim, como propõe Collins (2019), categorias como autodefinição e autodeterminação emergem como práticas de resistência, permitindo que mulheres como Dandara elaborem identidades positivas e desafiem os estigmas impostos, inclusive por meio do acesso crítico de conteúdos digitais que ampliam sua consciência interseccional. Dandara ressignifica essa narrativa limitante quando investe no conhecimento, na docência e no ativismo cotidiano, presencial e digital, para reconstruir sua identidade de forma positiva. Assim, o acesso de conteúdos digitais e a atuação na escola tornam-se espaços de empoderamento interseccional, pois possibilitam a elaboração de sentidos contra-hegemônicos, desafiando os estigmas impostos.

Essa ressignificação, contudo, não se dá sem tensões. A própria noção de “adaptar-se” revelada por Dandara amplia essa compreensão, ao explicitar como a subjetividade negra é forjada na constante negociação entre submissão e resistência. Nesse contexto, adaptar-se não significa apenas ajustar-se passivamente às condições impostas, mas evidencia uma prática ambígua de sobrevivência estratégica em uma sociedade estruturada pelo racismo. Como destaca Collins (2019), as imagens de controle naturalizam papéis subordinados para as mulheres negras, mas são justamente elas que mobilizam táticas de autodefinição para desafiar tais estigmas. Essa adaptação, portanto, se aproxima do que Kilomba (2019) denomina de lugar de uma fronteira entre estar à margem e reinventar-se, em que a negociação constante da identidade se torna ato político.

É um deslocamento discursivo que, na perspectiva de Van Dijk (2017), opera na microescala de práticas cotidianas que, ainda que pareçam simples concessões, rearticulam relações de poder e produzem significados contra-hegemônicos. Assim, para Dandara, adaptar-se é simultaneamente garantir sua existência em espaços excludentes e

tensionar os limites impostos, revelando que a resiliência estratégica⁶³ não deve ser entendida como mera acomodação, mas como forma de resistência sutil que articula o individual ao coletivo, o silêncio à palavra, o ser objeto à condição de *sujeito* político em processo. Essa dimensão se materializa em situações cotidianas que ilustram como as imagens de controle se reproduzem e moldam as interações sociais, como pode ser observado a seguir:

Eu tinha muitas interrogações, muitas incertezas, entendeu? Porque a gente, principalmente quando mora em cidade do interior, então assim, você é muito limitado para certas coisas, tem determinadas coisas que a sociedade te limita. Então, para eu chegar nesse entendimento, eu acabei tendo que passar por situações reais, até que passei bem por elas. É parte de discriminação, lugares que você não pode entrar por causa da cor da pele, são clubes, são situações diversas que a pessoa passa por você e olha para você e fala assim: “Ah, você conhece alguma babá”, sabe? A questão do cabelo, do alisamento do cabelo, do relaxamento do cabelo. Hoje em dia, não, hoje em dia tá... hoje em dia ele está crespinho, bonitinho, é branco e vai ser assim. Então, hoje em dia a minha identidade está melhor formada e formulada. A parte profissional também, eu passei por diversas coisas, principalmente quando eu comecei a lecionar, que eu comecei a lecionar em uma escola particular, e eu era professora da sala de educação infantil, e nessa sala eu tinha uma ajudante. A minha ajudante era uma pessoa não negra e aí sempre que as visitas chegavam na sala e se reportavam, achavam que ela era a tia Dandara e não eu, entendeu? Então, assim, passei por diversas coisas, inclusive a escola que eu trabalhei teve uma época que perdeu quatro matrículas, porque a professora do maternal era eu (Dandara, 2023).

Nessa formulação linguística, o interdiscurso nos permite compreender como as normas sociais e as expectativas são internalizadas desde cedo, moldando a visão de mundo das pessoas racializadas, como Dandara. Essas instruções moldaram suas perspectivas, que foram fundamentais na sua compreensão do seu lugar na sociedade, indicando, assim, uma conscientização sobre estereótipos e preconceitos associados à experiência de ser uma mulher preta no Brasil. Na frase “[...] são situações diversas que a pessoa passa por você e olha para você e fala assim: – “Ah, você conhece alguma babá”, sabe?”, é possível observar um exemplo concreto de como estereótipos históricos de serviço e subserviência ainda determinam a forma como a mulher negra é percebida. Essa associação imediata entre mulher negra e papéis de cuidado reflete o que Collins (2019) e Gonzalez (2020) descrevem como controle simbólico de mecanismos que naturalizam

⁶³ A noção de “resiliência estratégica”, tal como utilizo aqui, aproxima-se das discussões de hooks (1995; 2015) e Collins (2019) sobre as formas sutis e cotidianas de resistência elaboradas por mulheres negras em contextos opressivos. Em perspectiva semelhante, Gonzalez (1984) e Akotirene (2019) mostram que a adaptação não deve ser lida como passividade, mas como tática política de sobrevivência, afirmação e enfrentamento às desigualdades.

fronteiras de classe, raça e gênero, posicionando as mulheres negras em lugares subalternizados.

Kilomba (2019) aprofunda essa leitura ao argumentar que o corpo negro continua sendo reinscrito em narrativas coloniais que o definem como naturalmente servil. Para essa autora, o racismo opera precisamente nesse gesto de deslocar pessoas negras para posições de obediência e cuidado, independentemente de sua formação, competência ou lugar social. Assim, a pergunta dirigida a Dandara não é apenas um equívoco isolado, mas a expressão de um imaginário racial que insiste em enquadrar mulheres negras em funções historicamente associadas à servidão. Esse olhar que busca identificar mulheres negras como participantes diretas no trabalho doméstico reflete um controle simbólico que perpetua a ideia de que seu lugar na sociedade está ligado a atividades manuais e de cuidado em detrimento de outros papéis que poderiam desempenhar.

Kilomba (2019) também enfatiza ainda como essas memórias não são individuais, mas parte de uma narrativa coletiva de silenciamento, que precisa ser constantemente confrontada. Além disso, quando Dandara afirma que em relação ao seu cabelo atualmente ele está sem relaxamento e branco e por isso sua identidade “está melhor formada e formulada”, ela expressa a centralidade da estética negra no processo de afirmação identitária. A decisão de abandonar o alisamento e assumir o cabelo crespo funciona, aqui, como marcador simbólico de autodefinição, indicando um distanciamento das normas brancocentradas de beleza e a adoção consciente de elementos culturais associados à negritude.

Esse movimento, interpretado como prática de resistência por autoras como Giacomini (2006), hooks (2015), Gomes (2019) e Collins (2019), revela que a mudança estética não é apenas corporal, mas representa um reposicionamento subjetivo: ao assumir sua aparência natural, Dandara afirma sua identidade racial e rompe com expectativas coloniais que historicamente desvalorizam o corpo negro feminino. Diante desse quadro, Dandara, com seu autoconhecimento, influenciou a si mesma no que tange tornar-se *sujeito* e na sua forma de se posicionar no mundo.

[...] Eu fui adquirindo conhecimento. [...] A gente acaba fazendo pesquisas e entrando nas pesquisas, pesquisando mais, e a autoavaliação e o autoconhecimento também. É essa questão de saber que eu posso, que não é só o outro que pode. Para mim vai ser um pouco mais difícil, mas eu posso. [...] Então assim, é algo que eu já tenho na minha mente. Ah, vai demorar? Vai demorar, vai ser agora? Não vai ser agora, porque o nosso percurso, a nossa trajetória, a gente não parte do mesmo ponto. Então são trajetórias diferentes, mas eu consigo. [...] Eu tenho referências midiáticas e teóricas. É Nilma Lino

Gomes, Conceição Evaristo, Rosa Margarida Rocha. [...] Tem a professora Iris Amâncio, tem o Kabengele Munanga, no caso, mais teórico porque a parte midiática dele é mais reservada. Tem Nei Lopes, [...] eu tenho duas leituras de Frantz Fanon. [...] Tem a Neusa Souza, né, que já não está entre nós, mas as referências teóricas delas são assim. É Conceição Evaristo, eu sigo pelo Instagram. A professora Nilma, eu sigo pelo Instagram, mas ela também faz parte do nosso grupo pedagógico Sankofa, então assim, de certa forma, a gente está sempre por dentro ali. A professora Rosa Margarida também é, eu sigo por causa do Sankofa do grupo, então assim, todas as reuniões, as lives, todos os processos de construções, a gente tá sempre mais atualizado (Dandara, 2023).

[...] A Dandara de antes não teria sofrido tanto. Ela teria tirado as coisas mais de letra, teria tido mais agilidade, mais respostas na ponta da língua, mais nariz em pé, mais, sabe? Mais peito aberto, tipo assim, mais é, como se diz, mais consciência da pessoa que eu sou. Então, é, é então assim, a Dandara de antes perdeu bastante; a de agora está bem melhor (Dandara, 2023).

O excerto anterior nos faz perceber que a trajetória de Dandara não se limita a uma mudança interna individual, mas se conecta a uma prática de resistência cotidiana, mobilizada pelo conhecimento e pela troca de saberes em espaços digitais e coletivos *off-line*. Como ela própria destaca, sua trajetória de autoconhecimento se fortaleceu a partir de pesquisas, leituras e referências teóricas e midiáticas, como Nilma Lino Gomes, Conceição Evaristo, Rosa Margarida Rocha, Kabengele Munanga, Frantz Fanon, entre outros. Ao buscar essas vozes, acompanhar perfis e participar de grupos como o Sankofa, Dandara reafirma o que Gomes (2017) aponta sobre o movimento negro como agente educador, que, mais do que lutar por direitos, sistematiza e difunde saberes para a emancipação da população negra.

Ao mesmo tempo, sua experiência também materializa o que Mansbridge e Flaster (2007) denominam ativismo cotidiano, entendido como práticas de resistência que emergem na vida privada e se expressam nas ações diárias, muitas vezes desvinculadas de organizações formais, mas alimentadas pelas narrativas e pautas de movimentos sociais. O ponto central aqui não é o simples ato de seguir perfis, mas como o conteúdo consumido no ambiente digital atravessa o cotidiano e reconfigura práticas *off-line*. No caso de Dandara, por exemplo, o acesso de conteúdos digitais sobre mulheres negras reorganiza sua percepção, seu repertório e suas escolhas diárias, influenciando desde a relação com o próprio corpo, como a decisão de abandonar o alisamento e assumir o cabelo crespo, até a compreensão de suas desigualdades raciais e sua atuação pedagógica.

Desse modo, o acesso de conteúdos digitais funciona como gatilho para microrresistências em sua vida diária, alinhando-se ao processo descrito por Collins (2019), que opera no nível micro da organização social por meio de ações diárias que

podem tanto reproduzir quanto tensionar a matriz de dominação. É precisamente nessa articulação entre *on-line* e *off-line* que se inscreve o ativismo cotidiano não em grandes ações públicas, mas em pequenas deslocações diárias que desconstróem normas, tensionam estereótipos e afirmam identidades. Assim, sua trajetória confirma que o acesso crítico de conteúdos digitais relacionados a gênero e raça não é apenas um ato passivo, mas uma ferramenta de autodefinição e autoafirmação que impulsiona a formação de uma identidade coletiva.

Como defendem Ortiz (2012) e Oliveira (2014), mesmo ações individuais, como selecionar o que ler, quem seguir e o que compartilhar, configuram uma política do cotidiano, articulada aos marcos simbólicos dos movimentos sociais, operando como alicerce para a transformação social. Esse entendimento também encontra respaldo em Weems (2018) e Collins (2019), que destacam a importância da autodefinição e autodeterminação das mulheres negras diante das opressões interseccionais, evidenciando o conhecimento como forma de empoderamento, à medida que o potencial para a resistência (agência) é, justamente, a constituição da identidade. No tocante à transformação pessoal da entrevistada, a oposição entre “a Dandara de antes” e “a de agora” evidencia um processo de autoconhecimento e aceitação da própria identidade, sinalizando um deslocamento identitário e um reposicionamento subjetivo.

Um elemento relevante nessa análise é que essa mudança subjetiva está ancorada em um processo de reconhecimento social e político, alimentado por referências intelectuais e midiáticas negras, coletivos e espaços de troca de saberes. Isso confirma que a identidade negra não se constrói de forma isolada, mas se fortalece no diálogo com narrativas compartilhadas e na construção de um repertório cultural e político que fortalece a subjetividade. Ao afirmar “[...] nosso percurso, nossa trajetória, a gente não parte do mesmo ponto” (Dandara, 2023), ela demonstra consciência crítica das desigualdades raciais e de gênero, alinhada à teoria interseccional. Assim, sua narrativa evidencia não apenas um amadurecimento pessoal, mas também a força da agência coletiva na reconfiguração de identidades negras em contextos adversos.

Nessa esfera, considerando a triangulação entre discurso, cognição e sociedade, presentes na fala de Dandara, percebe-se que certas escolhas lexicais como “nossas dores”, “a gente” e “a trajetória de vida nos lembra” não são apenas palavras, mas elementos que contribuem para a construção de significados e práticas sociais. Tais escolhas lexicais, conforme aponta Ruskowski (2018, p. 47), evidenciam “como os processos de identificação entre indivíduos e causas ocorrem e quando e como eles geram

vinculação a uma organização de movimento social”, influenciando, assim, modelos mentais e práticas sociais. Nesse sentido, ao trazer à tona expressões como “a gente” e “nossas dores”, Dandara demarca uma identidade coletiva que se conecta com o discurso, a cognição e ação, contrapondo-se à negação do racismo; “as nossas dores são vitimismos”.

Diante disso, para Kilomba (2019, p. 48), esse “desrespeito, ou melhor, essa omissão”, reflete a persistente “desimportância dos negros enquanto *sujeitos* políticos, sociais e individuais”. Pois, como essa autora ressalta, muitas vezes a visibilidade negra é construída não a partir da autopercepção e autodeterminação, mas mediada pela percepção da cultura nacional branca dominante. Essa fala de Dandara também ilustra o padrão ideológico do discurso racista analisado por Van Dijk (2017; 2021), baseado na polarização entre o “Nós” e o “Eles”: enquanto o “Nós” branco se autoapresenta positivamente, o “Eles” negro é reiteradamente deslegitimado, o que se manifesta, por exemplo, na tentativa de reduzir suas experiências de dor e opressão a simples “vitimismo”.

Assim, ao afirmar que “a Dandara de antes perdeu bastante; a de agora está bem melhor” (Dandara, 2023), ela rompe com essa lógica, tornando-se narradora de si, como propõe Kilomba (2019), e reposicionando-se como *sujeito* político que recusa o lugar de objeto e reivindica sua própria voz. A reconstrução da identidade de Dandara, expressa nessa contraposição entre passado e presente, pode ser analisada sob a perspectiva do *tornar-se sujeito* de Kilomba (2019), que discute como a identidade negra é constantemente atravessada pelas estruturas coloniais de poder, pela memória coletiva e pelas narrativas hegemônicas que posicionam as mulheres negras como “outros”. Assumir a condição de narradora, para Kilomba, é um ato político de autodeterminação: a mulher negra recusa o lugar de objeto e se coloca enquanto *sujeito* que denuncia, questiona e ressignifica.

Esse gesto de se fazer *sujeito*, ancorado no acesso crítico de conteúdos, especialmente digitais, e na elaboração de contra-narrativas, articula-se ao que Joyce (2014) intitula de “se tornarem agentes desafiadoras, que se caracteriza por um indivíduo ou grupo que age sozinho ou procura mobilizar outros para ação”. Tal prática se conecta, ainda, com o conceito de ativismo cotidiano, descrito por Mansbridge e Flaster (2007) e Mansbridge (2013) como um conjunto de práticas de resistência que emergem de ações individuais na vida diária, mas que se ancoram em valores e pautas dos movimentos sociais. Assim, mesmo quando não estão formalmente ligadas a organizações formais,

mulheres negras como Dandara engajam-se em microações de enfrentamento, desafiam discursos dominantes e disputam significados por meio de estratégias discursivas criativas e disruptivas.

Nesse contexto, o percurso de Dandara ilustra como o ativismo cotidiano se enraíza na micropolítica do discurso: ao nomear suas dores, reposicionar-se enquanto narradora de si e reorganizar suas práticas diárias, ela tensiona a ordem social no interior de sua vida privada. Essa dinâmica faz da linguagem e do conhecimento instrumentos de resistência e reforça não apenas a diversidade de abordagens dentro do ativismo de mulheres negras, mas também sua resiliência e capacidade de criar brechas para a transformação social no cotidiano. Nesse sentido, ao relacionar as dimensões de análise do ativismo com a análise do discurso, observa-se que as mulheres entrevistadas estão envolvidas em um tipo de ativismo de ação individual/ativismo cotidiano, uma vez que suas práticas se manifestam por meio de microrresistência, reposicionamentos subjetivos, escolhas estéticas, reorganização da prática profissional e acesso crítico de conteúdos digitais (Joyce, 2014).

Esse ativismo, embora possa ser impulsionado por pautas coletivas na *internet*, muitas vezes é conduzido de forma individual. Isso demonstra a capacidade das mulheres negras de agirem tanto de forma autônoma quanto colaborativa na busca por mudança e empoderamento que desafiam os discursos dominantes, contestam narrativas hegemônicas e buscam redefinir significados e valores por meio de estratégias discursivas criativas e disruptivas. Essa dinâmica reflete não apenas a diversidade de abordagens dentro do ativismo de mulheres negras, mas também sua resiliência e adaptabilidade diante dos desafios contemporâneos. O uso de expressões populares, como “mais nariz em pé” e “mais peito aberto”, por exemplo, adiciona uma dimensão metafórica, contribuindo para a construção de imagens mentais de orgulho, autodefinição e fortalecimento identitário. Para Dandara, o ponto de virada ocorre justamente quando ela passa a acessar conteúdos relacionados a essas temáticas. Como a própria entrevistada afirma:

A cada fala que a pessoa faz, você vai refletir sobre aquilo. Você se concentra naquilo, você vai refletir. Muitas vezes eu falei assim, oh, estou fazendo errado então, uai, não é isso, eu tenho que mudar. Tipo assim, eu tenho que modificar, eu tenho que organizar, como diz, eu tenho que rever meus conceitos. Então é muda, muda muito, muda muito. Não tem como não mudar a pessoa que fala assim: “Ah, não, eu assisto [algo], eu fico do mesmo jeito”, então você não entendeu o contexto.

Tal fala mostra que essa mudança não decorre de um vídeo ou conteúdo isolado, mas do contato contínuo com diferentes materiais digitais sobre identidade negra, racismo e educação antirracista. Dandara menciona que segue influenciadoras e autoras como Nilma Lino Gomes, Conceição Evaristo, Rosa Margarida e Iris Amâncio, além de perfis como o de Valéria Dias, o do Mundo Negro e da revista *Ébano*, bem como *podcasts* e debates que tratam de pautas contemporâneas do movimento de mulheres negras, como as ações de Anielle Franco. Esses conteúdos funcionam para ela como “gatilhos de reflexão”, levando-a a rever conceitos, reorganizar valores e reposicionar sua identidade racial e profissional. Assim, quando afirma “eu assisto e reflito, vejo que estou fazendo errado e mudo”, ela se refere ao efeito cumulativo desse repertório digital, que a provoca a reavaliar suas práticas cotidianas.

E essa tendência é recíproca, pois, à medida que Dandara se transforma pelo contato com narrativas, ela também se torna referência para outras pessoas. Mansbridge e Flaster (2007) e Mansbridge (2013), nessa linha de raciocínio, destacam que, à medida que o termo “ativismo” não está mais exclusivamente atrelado ao movimento social formal, emergem práticas individualizadas e situadas na vida cotidiana, definidas por elas como ativismo cotidiano. Além disso, embora Diani (2003a; 2003b) e Alvarez (2014) não tratem diretamente dessa categoria, discutem a difusão, a ressignificação e a circulação ampliada de repertórios de ação coletiva. Tal fato permite compreender como práticas menos formalizadas, como as desempenhadas por Dandara, se conectam a pautas de movimentos sociais mais amplos, ainda que sem participação direta em organizações.

Assim, pode-se compreender que a ação de Dandara, ainda que não diretamente ligada a um movimento social de mulheres negras, mobiliza microtransformações cotidianas que inspiram outras mulheres negras a reconfigurarem suas identidades e modos de estar no mundo. Um aspecto que evidencia isso é quando Dandara menciona sobre sua produção de conhecimento e sua atuação prática na transformação social por meio do *blog* educacional e do canal no *YouTube*. Sua trajetória demonstra que a apropriação do ativismo digital pode se traduzir em práticas pedagógicas e organizacionais que beneficiam a coletividade, criando espaços para que novas gerações tenham acesso a narrativas antirracistas desde cedo. Assim, para Velasco (2012), essa perspectiva se relaciona com a “teoria do ponto de vista” que enfatiza que a subjetividade de cada mulher negra se reflete em sua agência, gerando tensão produtiva entre mudanças individuais e coletivas.

É nesse ponto que Dandara, ao narrar sua trajetória, rompe o silenciamento histórico e se torna *sujeito* político. Sua prática pedagógica antirracista com o *blog* e o canal no *YouTube* são exemplos de como o ativismo cotidiano se traduz em microtransformações que fortalecem laços coletivos e alimentam processos de resistência simbólica. Essa perspectiva também se manifesta em gestos corporais e cotidianos, nos quais Dandara reivindica sua identidade e confronta normas impostas pela branquitude. Ao assumir seus cabelos naturais, Dandara não apenas reivindica sua negritude, mas também desafia os padrões sociais eurocêtricos historicamente impostos. Como destacam Giacomini (2006) e Gomes (2019), a estética negra, especialmente em escolhas como o cabelo crespo natural, funciona como uma forma de resistência simbólica e política, já que o corpo se torna território de disputa por reconhecimento, autoestima e representação positiva.

Assim, ao reinterpretar e reconstruir significados por meio da linguagem e da materialidade de seu corpo, Dandara se engaja em uma ação de autodeterminação, reafirmando o discurso como prática de resistência cotidiana. Ao estar ciente de que seus marcadores sociais (etnicidade, gênero, classe, idade, entre outros) são tanto influenciados quanto influenciam o discurso e a cognição dos indivíduos, a linguagem constrói inter-relação dinâmica entre linguagem, pensamento e estrutura social que permite compreender a linguagem não apenas como ferramenta de comunicação, mas também um meio de expressão, resistência e transformação social. Por fim, a trajetória de Dandara confirma que o acesso de conteúdos, seja *on-line* ou *off-line*, sobre o movimento de mulheres negras não apenas fortalece a consciência individual, mas também se consolida como estratégia cotidiana de resistência, deslocando o *sujeito* negro do lugar de objeto do discurso dominante para o de narradora de si, como propõem Kilomba (2019) e Collins (2019).

Esse processo revela que a micropolítica do discurso, materializada em gestos, narrativas e escolhas estéticas, tensiona estigmas e desafia a matriz de dominação, evidenciando a potência do ativismo cotidiano na vida de mulheres negras brasileiras. Assim, fica evidente que essa prática não é passiva, mas uma ferramenta emancipatória que impulsiona estratégias de enfrentamento às opressões estruturais. Ao acessar e ressignificar continuamente narrativas e saberes relacionados a gênero e raça, Dandara rompe estereótipos internalizados e contesta a imposição de um lugar social subalternizado, tornando-se exemplo vivo de como o ativismo cotidiano e a linguagem se articulam na construção de uma identidade coletiva.

5.2.1.2 Entrevistada 2: Zuri

Zuri, jovem mulher cisgênero preta de 19 anos, solteira, heterossexual e de religião evangélica, é estudante de graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Ao ser questionada sobre quem é e como se identifica, Zuri (2023) responde:

Eu me chamo Zuri, me identifico como mulher, feminina, cisgênero e falando um pouquinho da minha história, eu sempre fui assim, sempre me identifiquei como mulher negra, só que demandou muito tempo por conta de padrões sociais né. Ainda mais na educação infantil, eu meio que me privei, sabe? De muita coisa, principalmente que eu comecei a alisar o meu cabelo quando eu tinha 8 anos, porque eu fui pressionada ao dizer que, se você não alisar o seu cabelo, você não vai ter amigas. Assim, eu tinha que me encaixar nesse padrão social, onde que é uma mulher branca de cabelo liso, né? Que é o que a sociedade exige, eu tinha que me enquadrar para poder fazer amizades, então assim, desde 2019, foi quando eu decidi assumir meu cabelo do jeito que ele é, e ter o fim mais feliz (risos).

[...] Eu quero só dividir uma coisa com você, que foi até no mês passado, estava conversando com um garoto, né? Eu estou solteira recentemente. Eu namorava um homem branco e eu passei por coisas bem complicadas com ele também, essa questão racial, mas não vem ao caso. Aí eu estava conhecendo o rapaz, tudo bem, ele me conheceu eu estava de trança, usando jumbo.

Nesse trecho, Zuri (2023) menciona que “sempre se identificou como mulher negra”, mas ressalta que esse reconhecimento pleno de sua identidade foi um processo longo, marcado pela pressão social e pela necessidade de se encaixar em um padrão branco de feminilidade. Sua experiência reflete o que Fanon (2008) descreve em “Pele Negra, Máscaras Brancas” de como o impacto psicológico do racismo atua na construção da subjetividade dos indivíduos negros, levando-os a uma internalização de normas que os afastam de sua identidade original. Esse processo ocorre porque, desde a infância, pessoas negras são ensinadas a enxergar sua própria imagem a partir de um olhar colonizador, que define o que é socialmente aceitável e o que deve ser reprimido.

Van Dijk (2017; 2021) reforça essa dinâmica ao destacar que os discursos racistas seguem um padrão ideológico estruturado pela polarização ideológica entre o Nós e o Eles, em que o grupo dominante, associado a branquitude, produz autorrepresentação positiva (“nós somos civilizados, corretos, modernos”), enquanto constrói o grupo racializado como Eles, marcado por uma apresentação negativa e estereotipada. Essa oposição simbólica organiza as práticas discursivas, em todos os níveis (da fala e da escrita), e institui hierarquias que definem quem é legitimado socialmente e quem é desvalorizado. Nesse sentido, a experiência de Zuri, assim como a de Dandara, evidencia

como esse mecanismo opera na vida cotidiana, uma vez que, ao internalizar expectativas impostas pelo grupo dominante e ao ser avaliada segundo padrões raciais que não correspondem à sua identidade, ela vivencia a polarização discursiva apontada por Van Dijk.

Suas trajetórias mostra como esses discursos moldam expectativas sobre aparência, comportamento e feminilidade, reforçando a lógica de subalternização do “Eles” racializado. Além disso, a fala de Zuri pode ser aprofundada ao relacionarmos sua trajetória com o conceito de “máscara do silenciamento”, discutido por Kilomba (2019), em que essa autora analisa como o racismo estrutural impõe um processo de silenciamento às pessoas negras, negando-lhes o direito à autodeterminação e à enunciação da própria identidade. Esse silenciamento se manifesta de diferentes formas, incluindo a imposição de normas estéticas eurocêntricas e a repressão da subjetividade negra, o que se alinha diretamente com o relato das entrevistadas sobre sua relação com sua identidade negra e com seu cabelo.

Nesse contexto, fica evidente como os marcadores sociais, que de acordo com Cardoso (2012, p. 52), “são resultantes de processos de dominação e opressão, mas também são construtores de identidades”, atuam na trajetória de Zuri. Sua experiência mostra como esses marcadores não apenas delimitam seu lugar social, mas também podem ser acionados como instrumentos de agenciamento e empoderamento para o questionamento das estruturas de opressão. Isso fica claro, por exemplo, quando ela decide romper com o padrão estético eurocêntrico e assumir seu cabelo natural como forma de resistência. Conforme aponta Van Dijk (2021), a produção de sentido, nesse contexto, desempenha papel central na formação dos *modus operandi* sociais, reforçando estruturas de poder que determinam quais identidades são legitimadas e quais são marginalizadas.

Na reprodução de “padrões sociais”, como elucidado por Zuri, tem-se a interpretação das normas implícitas impostas pela sociedade que determinam o que é aceitável ou prejudicial, especialmente em relação ao corpo e à aparência das mulheres negras. Dito de outra forma, tal fala se refere à repetição e perpetuação de significados no tecido social. Essa memória é formada por características coletivas, ou seja, por discursos que circulam amplamente e influenciam comportamentos, valores e práticas de grupos sociais. No caso de Zuri e Dandara, essas engrenagens discursivas refletem a opressão histórica e estrutural, mas também revelam caminhos de resistência e autonomia que

desafiam e transformam sua práxis (Crenshaw, 1989; 1991; Crenshaw, 2015; Collins; Bilge, 2020).

Dessa forma, mudar o cabelo para alinhar-se aos padrões brancos pode simbolizar a internalização de um sentimento de inferioridade, em que o indivíduo aceita os padrões e tenta se adequar a eles para buscar validação social. Kilomba (2019), sob esse mesmo ponto de vista, traz em seu trabalho sobre o racismo cotidiano e sua internalização por parte, principalmente, das mulheres negras, atrelada ao discurso capilar, em que, historicamente, o cabelo crespo das pessoas negras sempre foi utilizado para demarcar a negritude e usado para subjugar-las. Nas palavras de Kilomba (2019, p. 84-85), “mais do que a cor de pele, o cabelo tornou-se a mais poderosa marca de servidão durante o período de escravização, [...] tornando-se um símbolo ‘de primitividade’, desordem, inferioridade e não civilização”.

Assim, as mulheres negras eram pressionadas a alisarem seus “cabelos ruins” com o intuito de apagamento dos chamados “sinais repulsivos” da negritude e como forma de exercer controle sobre seus corpos. No entanto, por outro lado, o processo de resignificação e resistência pessoal, exemplificado pela decisão da entrevistada de assumir o cabelo natural (crespo), está cada vez mais em voga, representando não apenas uma exposição às imposições estéticas da sociedade, mas também um ato político de autoaceitação e de fortalecimento de sua identidade como mulher negra. O uso do termo “assumir”, pela participante, sugere um ato consciente de rejeitar normas sociais, indicando um momento de reconfiguração identitária e aceitação de sua aparência. Gomes (2019, p. 3), nessa mesma linha de raciocínio, afirma em seu trabalho que:

O cabelo negro, visto como “ruim”, é expressão do racismo e da desigualdade racial que recai sobre esse *sujeito*. Ver o cabelo do negro como “ruim” e do branco como “bom” expressa um conflito. Por isso, mudar o cabelo pode significar a tentativa do negro de sair do lugar da inferioridade ou a introjeção deste. Pode ainda representar um sentimento de autonomia, expresso nas formas ousadas e criativas de usar o cabelo.

Nesse sentido, o cabelo é mais do que uma questão estética; ele se insere em um contexto de luta por igualdade, afirmação identitária e desconstrução de estruturas racistas. Giacomini (2006, p. 203) corrobora essa narrativa, ao afirmar que:

O cabelo também é visto como marca ou sinal que melhor e mais decididamente que qualquer outro, expressariam – ou negariam – o orgulho negro. Trata-se de um ato de politização do cabelo, a generalização de uma leitura política do penteado: o penteado transformado em manifesto. [...] Dessa

forma, instaura-se o sentimento de pertencimento a uma comunidade mais ampla: os negros da diáspora.

Destarte, o fato de assumir os cabelos naturais torna-se importante instrumento de consciência política entre os negros e negras da diáspora, “dreadlocks, rasta, cabelos crespos ou “black” e penteados africanos transmitem uma mensagem política de fortalecimento racial e um protesto contra a opressão racial” (Kilomba, 2019, p. 85). Dito de outra forma, o estilo de cabelo assumido por Zuri entre outras mulheres negras revela como tais mulheres negociam as políticas de identidade e racismo em seu cotidiano. Aqui podemos observar como o ativismo cotidiano, segundo Mansbridge e Flaster (2007) e Mansbridge (2013), estão conectados com a agência das entrevistadas, uma vez que assumir os cabelos crespos não é uma decisão isolada ou neutra; é uma resposta consciente às pressões racistas que historicamente associam o cabelo negro a algo “ruim” ou indesejável.

Essa escolha cotidiana de desafiar os padrões eurocêntricos de beleza é uma forma de resistência que se manifesta em espaços comuns, transformando práticas individuais em ações coletivas de fortalecimento racial. É uma forma de “ocupação” simbólica que transforma corpos, estilos e presenças em atos de protesto contra a opressão racial, reforçando o pertencimento e, por consequência, a identidade coletiva e subjetiva. Em paralelo a isso, Butler (2018) argumenta que a mera presença no espaço público de corpos que não se conformam às normas hegemônicas (como pessoas trans ou negras que rompem com padrões eurocêntricos) é, em si, um ato político. A experiência de Zuri ilustra, de maneira concreta, como essa presença política se materializa no cotidiano e como corpos negros, ao ocuparem espaços marcados pela branquitude, são imediatamente lidos e avaliados a partir de marcadores raciais.

Ao narrar um episódio em que teve sua competência e seu lugar questionados durante uma entrevista de emprego, a entrevistada descreveu:

Essa chavinha virou quando eu fui fazer uma entrevista de emprego, quando eu cheguei no local de trabalho e só havia pessoas brancas. Eu era a única mulher negra a ser entrevistada. Então ali eu já falei: não vou ter lugar aqui não, e assim, pela minha dedicatória, pelo meu currículo, a moça né, que era a gerente no caso, ela de olho, já havia batido, não era uma mulher negra, ela era branca, eu vi que ela, é preconceituosa em alguns sentidos, [...] só que na época eu usava cabelo liso (Zuri, 2023).

Tal narrativa expõe como a branquitude (Bento, 2022) ainda é percebida como norma em espaços institucionais e profissionais e como a presença de uma mulher negra

nesses ambientes pode ser lida como uma intrusão ou inadequação, independentemente de suas qualificações. Nessa esteira, Gonzalez (1984; 2020) discute como o racismo estrutural e a hierarquia racial e de gênero no Brasil afetam diretamente as oportunidades e as experiências da mulher negra no mercado de trabalho. Essa autora argumenta que, historicamente, as mulheres negras foram relegadas a espaços de subalternidade, sendo vistas como mão de obra exclusivamente voltada para o serviço doméstico ou para funções que não envolvem prestígio e ascensão social.

Dessa forma, a frase de Zuri (2023) “não vou ter lugar aqui não” simboliza não apenas uma percepção individual, mas a experiência coletiva de exclusão que acompanha a trajetória de mulheres negras em diversos âmbitos da sociedade. Esse sentimento de não pertencimento reflete a maneira como o racismo opera de forma silenciosa, mas sistemática, regulando o acesso a determinados espaços e posições sociais. Gonzalez (1984; 2020) denomina essa dinâmica de “lugar predeterminado”, isto é, a imposição de um espaço social fixo para a mulher negra, normalmente vinculado a funções de serviço, cuidado e submissão. Ao se deparar com um ambiente predominantemente branco, Zuri não apenas reconhece sua própria exclusão, mas também percebe a estrutura racial que determina quem pode ou não ocupar determinados postos.

Silva (2016, p. 6), nessa mesma linha de raciocínio, argumenta que “o racismo continua sendo um potente atravessador na produção de subjetividade do povo brasileiro”. Santos e Carvalho (2019), por sua vez, aduzem que a construção da identidade da população negra é profundamente influenciada por vivências cotidianas, seja em forma de discriminação, desigualdade social, invisibilização ou do entendimento de quem “nós somos” no contexto social. Aqui, o vínculo entre identidade e reconhecimento se torna central, uma vez que a identidade negra é construída em um campo de disputa simbólica, em que o reconhecimento social é frequentemente negado ou condicionado a estereótipos e imagens de controle (Collins, 2019).

Essa construção identitária, como dito anteriormente, não ocorre de forma isolada, mas, sim, em interação constante com as normas e expectativas impostas pela sociedade, que frequentemente limitam a possibilidade de afirmação plena da subjetividade negra. Nesse sentido, os conceitos de autodefinição e autodeterminação, discutidos por Weems (2018) e Collins (2019), emergem como estratégias fundamentais na luta contra a opressão racial e de gênero. A capacidade de nomear a si mesma e de construir uma identidade fora dos moldes impostos pela branquitude (Bento, 2022) configura-se como um ato político que desafia as estruturas de dominação. Esse processo possibilita que

mulheres negras, como Zuri e Dandara, ressignifiquem suas experiências, rompendo com discursos que limitam suas possibilidades de atuação na sociedade.

Além disso, pode-se inferir que relatos como as dessas entrevistadas não são apenas testemunhos da exclusão racial e de gênero, mas também expressões de resistência e transformação. São narrativas que evidenciam a luta cotidiana das mulheres negras para romper com a lógica da subalternidade e reivindicar sua presença nos espaços que historicamente lhes foram negados. Mais do que relatar desafios, essas experiências reafirmam a agência dessas mulheres na construção de novos referenciais identitários, fortalecendo não apenas suas trajetórias individuais, mas também a coletividade negra como um todo.

Diante disso, quando perguntado a Zuri (2023) se ela, a partir desse reconhecimento, poderia ressaltar algum exemplo de dificuldade na vida profissional ou pessoal que ela passou por ser mulher negra, ela aduziu que:

Então, ontem inclusive eu passei por uma situação não muito agradável, nós estamos estagiando junto com outros colegas da turma em uma determinada escola e estávamos estagiando de uma maneira errada. Não foi como a demanda do Estado havia passado, então a gente teve aquele planejamento, tudo direitinho, tudo novamente e eu passei por uma situação não muito agradável, que era, nem foi comigo, mas eu senti como se fosse, eu me via naquela situação, em que a professora, a nossa supervisora, usou um termo com uma outra professora, vamos supor, ela quer me colocar para trabalhar e essa colega é uma mulher branca, sabe? Bate no peito, defende as pessoas negras, só que ela não agiu como uma pessoa de defesa, ela simplesmente, após a fala da minha supervisora, que era: pode escravizar tá, por minha conta. ou seja, pode passar trabalho, ela, essa colega respondeu, mas eu nem sou negra, eu nem sou preta para poder ser escravizada. Aquilo ali acabou comigo ontem, acabou comigo ontem, eu até comentei com minha mãe, eu falei com ela que eu ia fazer a entrevista com você e eu não sei se eu iria conseguir contar, porque ontem quando eu recebi essa notícia da minha supervisora, eu só chorava, o baque foi tão grande na hora que eu só sabia chorar, sabe? Porque eu me vi naquela situação, eu me identifiquei como um, você entendeu? E eu, assim, sei quanto é difícil para mim as vezes quando eu estou num ponto de ônibus, onde só tem pessoas brancas, as pessoas, a primeira coisa que elas olham é o jeito que você é, o seu cabelo. Já começam a julgar por ali, você entendeu? Então assim, essa situação ontem ela me deu outra chave, entendeu? Para que eu possa olhar com outros olhos, independente daquilo que o outro pensa ou deixa de pensar ao meu respeito.

[...] Ele simplesmente virou para mim, falou assim, eu só fico com você de novo se você alisar o seu cabelo. Falei com ele que você já pode cancelar a partir de agora, porque agora quem não quer sou eu. Não me rebaixei, aí eu soltei os cachorros, né? Porque antes mesmo dele levantar essa palavra para mim, ele tem que ver o peso dela, porque não está falando com qualquer pessoa. Ele não sabe da minha história. Ele não sabe o quê que eu passei para chegar até aqui. E assim depois ele vem se desculpando, falando que não era isso. Eu falei isso, não era isso que, o quê que você queria dar entender? Ele virou para mim, disse assim, porque eu queria dar a entender que eu tinha poder

sobre você. Eu falei, ah, agora que você não tem, acabou, já não quero mais nada.

Os dois trechos expõem dois momentos distintos de violência simbólica e racismo estrutural vividos por Zuri que, embora ocorram em contexto diferentes, compartilham o mesmo cerne: a atuação do poder racial por meio de imagens de controle que buscam subordinar a mulher negra, especialmente aquela associada historicamente à servilidade e à obediência. Essa tentativa de subjugação se expressa através da linguagem, da estética e das relações afetivas. No primeiro trecho, a fala da supervisora “pode escravizar, tá? Por minha conta” carrega um peso histórico e simbólico que remete à escravização como referência para definir relações de poder e trabalho entre pessoas brancas e pessoas negras. Esse tipo de fala, ainda que tenha sido dita sob um tom de “brincadeira” ou ironia, não pode ser dissociada do passado colonial do Brasil, quando a exploração de corpos negros era institucionalizada e vista como um dado natural da sociedade (Souza, 1983; Gonzalez, 1984; 2020; Guimarães, 2003; Theodoro, 2014). Tal linguagem contribui para a naturalização do racismo, transformando a opressão em elemento banal da comunicação cotidiana.

A resposta da colega branca “mas eu nem sou negra, nem sou preta para poder ser escravizada”, evidencia como o racismo não se restringe a ações explícitas, mas também se infiltra nos discursos e microagressões que perpetuam a exclusão e a desumanização da população negra. Esse comportamento reflete o que Almeida (2019) define como racismo estrutural, um fenômeno que não depende exclusivamente da intenção individual dos agentes, mas se perpetua de maneira sistemática e institucionalizada, por meio das normas, valores e práticas que regem as relações sociais. Dessa forma, a fala da colega branca não apenas reafirma hierarquias raciais, mas também escancara como a branquitude (Bento, 2022) se posiciona como norma universal, relegando as pessoas negras à marginalização e à subalternidade dentro das estruturas sociais.

Nesse contexto, autores como Pontes (2017), Kilomba (2019), Mohanty (2020) e Gonzalez (2020) nos ajudam a entender que a escravização e o colonialismo não pertencem apenas ao passado, mas estruturam as relações sociais contemporâneas, inclusive nas formas como a linguagem e os discursos são reproduzidos. Nessa mesma direção, Van Dijk (2009) afirma que as formas como a linguagem é usada não são neutras, mas, sim, um reflexo das relações de poder e de dominação presentes na sociedade. O discurso exemplificado por meio das falas “Pode escravizar, tá?” e “mas eu nem sou negra, nem sou preta para poder ser escravizada”, revelam a parte submersa do *iceberg* que seria

a representação subjetiva de como o racismo pode ser internalizado e como as pessoas brancas, ao não se verem diretamente como alvo da opressão racial, podem minimizar ou até desconsiderar a profundidade do sofrimento causado por essas expressões.

O impacto emocional que esse episódio teve sobre Zuri, levando-a às lágrimas, reforça o que Kilomba (2019) conceitua como “o trauma colonial”, ou seja, a perpetuação da violência histórica contra a população negra, que não se limita a um evento do passado, mas continua a se manifestar de maneira estrutural no presente, por meio de microagressões, exclusões simbólicas e práticas institucionais discriminatórias (Almeida, 2019). Como ressalta essa autora, “o passado colonial foi ‘memorizado’ no sentido em que ‘não foi esquecido’” (Kilomba, 2019, p. 127). Essa memória da colonização não apenas persiste nos discursos e nas relações sociais contemporâneas, mas também estrutura a maneira como corpos negros são percebidos e posicionados na sociedade, evidenciando que o racismo não é um fenômeno episódico, mas um sistema enraizado no cotidiano da ordem social.

No segundo trecho, a experiência de Zuri exemplifica como a estética negra continua sendo espaço de disputa nas relações raciais e de gênero. A imposição de uma mudança estética como condição para a continuidade do relacionamento revela uma dinâmica de controle baseada em relações de poder profundamente enraizadas no patriarcado e na forma de dominação racista, que perpetua ideais eurocêntricos como normas universais de beleza e aceitabilidade. A imposição estética não se limita a uma questão de preferência pessoal, mas reflete um sistema que historicamente subordina a autonomia feminina às expectativas e desejos masculinos. Como discutem hooks (2014) e Colins (2019), o patriarcado estrutura o controle sobre o corpo feminino, e, no caso específico da mulher negra, esse controle se torna ainda mais complexo, pois está atravessado pelo racismo estrutural e pela normatividade da branquitude (Almeida, 2019; Bento, 2022).

O corpo da mulher negra não apenas sofre as imposições patriarcais comuns a todas as mulheres, mas também é estigmatizado, reduzido a estereótipos e posicionado em uma lógica de subalternidade e desumanização. Esse processo reforça uma hierarquia racializada da feminilidade, na qual a mulher negra é sistematicamente deslocada para as margens da sociedade (hook, 2014; 2019). Ao mesmo tempo, sua representação oscila entre dois polos opressivos e contraditórios: ora fetichizada e objetificada, reduzida a um corpo hipersexualizado e disponível para o acesso masculino; ora enquadrada no

arquétipo da “mammy”, a figura maternal submissa, desprovida de agência e existência própria, cuja função se restringe ao cuidado dos outros (Collins, 2019).

Essa dicotomia não apenas desumaniza a mulher negra, mas também limita suas possibilidades de subjetividade e autonomia, perpetuando um modelo de dominação que atravessa o racismo e o sexismo. No entanto, a resistência estética de Zuri, ao afirmar “agora quem não quer sou eu”, simboliza um ato político de ruptura com a lógica da dominação masculina e racista, algo que dialoga com o conceito de “tornar-se *sujeito*”, de Kilomba (2019). Kilomba (2019) argumenta que a libertação da mulher negra passa pelo direito de definir a si mesma, e esse direito é um ato político de resistência contra a branquitude e o patriarcado. Assim, ao rejeitar a imposição estética, Zuri não apenas (re)afirma sua identidade, mas também desafia a estrutura opressora que busca subjugarla, recusando-se a ser moldada por padrões que a reduzem à submissão.

Seu ato de resistência transcende a questão individual, tornando-se uma contestação direta às normas racistas e patriarcais que historicamente negam às mulheres negras o direito à autodeterminação sobre seus próprios corpos. A frase “ele não sabe o que eu passei para chegar até aqui” destaca essa trajetória de resistência, que não é apenas individual, mas coletiva e histórica, remontando à luta de gerações de mulheres negras contra a opressão. Assim, ao ser questionada como lida com toda essa problemática, ela respondeu:

Eu consigo lidar, porque eu sei que não estou sozinha, a minha comunidade, a minha garra é muito grande. Eu tenho pessoas negras juntos comigo, eu tenho referências, até porque, temos leis, sanções que exercem o nosso direito como uma pessoa negra, apesar de que nem sempre serem usados, mas eu procuro ler mais, eu procuro saber mais e eu mostro para todos que independente da minha cor mesmo, eu tenho direito assim como qualquer outra pessoa. [...] E eu também sou modelo de maquiagem. Então assim que a gente viu que estava próximo ao dia 20 de novembro, né, que é o Dia da Consciência Negra, a minha maquiadora, ela me chamou, vamos fazer foto, vamos fazer, eu vou me movimentar e ela fez até uma publicação no dia com a minha foto. [...] então, nós podemos nos referenciar, a gente pode estar sempre ali em conjunto, mostrando aquilo que você sabe do seu conhecimento a respeito da negritude, né? Assim que a gente fala e levar para o outro também aquilo que a gente sabe já da nossa vivência e poder compartilhar com ele outros conceitos, né? Conhecimentos, diálogos de tudo aquilo que a gente proporciona (Zuri, 2023).

O entendimento de Zuri sobre sua comunidade negra também traz marcas dos aportes teóricos do mulherismo africana, que afirma que o fortalecimento da identidade negra se dá por meio da coletividade e da solidariedade dentro da comunidade. Essa solidariedade é central para a construção de uma identidade coletiva negra, que se

fortalece ao compartilhar vivências, saberes e experiências (Weems, 2018; 2019). Em congruência, Pontes (2017) destaca que a descolonização do pensamento é um passo essencial para a construção de uma identidade negra autêntica, uma vez que ela se articula não apenas com a luta contra a opressão, mas também com a cooperação do pensamento e das práticas que foram historicamente marginalizadas ou invisibilizadas.

Dessa forma, ao se posicionar como modelo e expressar sua negritude, Zuri não está apenas combatendo a opressão, mas fortalecendo sua autoestima e reconstruindo sua relação com sua própria história. Sua atitude evidencia como processos individuais de afirmação racial se articulam a práticas de resistência descritas pelo movimento de mulheres negras, especialmente quando o corpo se torna lugar de enunciação política. Nesse caso, a identidade coletiva surge não como experiência compartilhada explicitamente por ela, mas como referência histórica que orienta sua autoafirmação enquanto mulher negra. E isso se conecta ao conceito de “irmandade”, que, para Weems (2018) e Chabatura (2022), não se limita a um vínculo entre mulheres, mas abrange um compromisso político e coletivo pela transformação das estruturas sociais, culturais e políticas que marginalizam o povo negro.

Em seguida, ao refletir sobre sua trajetória enquanto *sujeito*, Zuri (2023), por meio de suas palavras, afirma que antes era “uma Zuri dependente da sociedade padrão” e agora é “uma Zuri que aceita ser do jeito que ela é, independente das sanções que a sociedade exige”. Essa formulação linguística expressa um giro identitário significativo, no qual o deslocamento da dependência simbólica para a autodeterminação indica um processo de ressignificação subjetiva. Tal virada é impulsionada pela incorporação de discursos que valorizam a negritude e desafiam os padrões hegemônicos de beleza, comportamento e pertencimento. Nesse contexto, o interdiscurso nos permite compreender como a identidade coletiva das mulheres negras se constroem no entrelaçamento entre discursos normativos e contra-hegemônicos, mediando tensões entre sujeição e agência.

Como destacam Collins e Bilge (2020, p. 211): “para muitos indivíduos, esse foco na construção social de identidades interseccionais que podem se realizar diferentemente de um cenário para outro tem servido como espaço de empoderamento individual”. No caso de Zuri, essa construção identitária se materializa como resistência cotidiana, alimentada por narrativas que oferecem reconhecimento, pertencimento e legitimidade. Mudança como a de Zuri ressalta a dualidade inerente à formação da identidade, evidenciando não apenas a internalização das normas excludentes, mas também a capacidade de resistir e reconfigurar esses padrões por meio do acesso de conteúdos que

valorizam a negritude que se refletem em forma de ativismo cotidiano (Mansbridge; Flaster, 2007; Mansbridge, 2013). Além disso, ela afirma ainda que:

Eu acho essencial esse movimento [movimento de mulheres negras na *internet*], porque ele mostra para outras mulheres negras, homens também, não só mulheres, e para toda a sociedade negra, que nós não estamos sozinhos, que juntos somos mais fortes entendeu? Então, nós podemos nos referenciar, estar sempre ali em conjunto, mostrando aquilo que você sabe sobre a negritude, né? Assim, a gente fala e leva para o outro aquilo que já sabemos da nossa vivência e pode compartilhar com ele outros conceitos né? Conhecimentos, diálogos, tudo aquilo que a gente proporciona. [...] Eu sigo “negros por cor,” sigo “negritudes” também, sigo a minha professora e diretora da unidade que é a Kelly. Ela é a minha referência, assim como negra, como pessoa e ela sempre busca discutir não só com a sala, porque é meio difícil falar sobre, mas comigo em particular. Eu acho isso maravilhoso, sigo 1001 páginas. [...] Sigo conteúdo onde me favorece e onde me alerta, coisas que eu tenho que ficar atenta para não passar pelo mesmo e coisas que me ajudam, entendeu? Coisas que eu tenho direito. [...] o acesso a esses conteúdos trouxe a mudança para que eu possa me sentir bem, né? Como mulher, pela minha cor, pelo meu cabelo. Até porque, para eu assumir o meu cabelo crespo, antes eu estava usando aquele cacheamento definitivo. Não sei se você já ouviu falar? Então, assim chegou uma parte, meu cabelo já não estava daquele jeito, já não estava aceitando química mais e no final do ano passado – fez um ano agora em novembro –, eu decidi cortar meu cabelo. Simplesmente saí e voltei com o cabelo curtíssimo, baixinho mesmo. E a *internet*, né? Por meio dessas vias da *internet*, descobri como cuidar do meu cabelo crespo. Nessas inferências que tem até a Patrícia Ramos, Camilla de Lucas, né? Essas mulheres aí ajudaram a cuidar do meu black e cuidar dele até hoje. [...] eu me identifico como elas, me identifico como elas. Algumas histórias, né? Algumas coisas no qual elas já enfrentaram, principalmente a Camilla de Lucas, também, a Patrícia também, que é a questão do cabelo liso.

Quando Zuri menciona que “nós não estamos sozinhos, que juntos somos mais fortes”, mesmo no âmbito digital, ela reforça a construção identitária coletiva, apontando para um processo de identificação baseado no compartilhamento de vivências no reconhecimento mútuo e na formação de laços de solidariedade (Melucci, 1989a). Esse aspecto é essencial para compreender como as redes sociais e os espaços digitais, quando não cooptados pela mercantilização, em que se vende o “empoderamento”, procesos que Cornwall (2018) denomina empoderamento *light*, funcionam como territórios de resistência, nos quais as mulheres negras podem construir narrativas que rompem com as representações hegemônicas que historicamente as invisibilizam ou distorcem suas experiências (Juris, 2012; Nielsen, 2013; Joia; Soares, 2018; Clark-Parsons, 2019; Nunes, 2020).

Ao afirmar que “o acesso a esses conteúdos trouxe a mudança para que eu possa me sentir bem, né? Como mulher, pela minha cor, pelo meu cabelo”, Zuri revela que o acesso de conteúdos digitais foi fundamental para que ela desenvolvesse um olhar mais

crítico e amoroso sobre si mesma. O reconhecimento em outras mulheres negras que enfrentaram desafios semelhantes, como Camilla de Lucas e Patrícia Ramos, proporcionou não apenas identificação, mas também repertório simbólico para resistir aos padrões normativos que outrora a aprisionavam. Assim, ao acessar conteúdos que retratam histórias semelhantes às suas, Zuri passa a se reconhecer como parte de uma coletividade maior, o que amplia sua percepção sobre sua própria identidade e sobre as dinâmicas estruturais que moldam a experiência da mulher negra na sociedade.

Nesse contexto, a *internet*, atua como um espaço de resistência e aprendizado, proporcionando às mulheres negras autonomia para se definirem por si mesmas, ao invés de serem moldadas por discursos racistas e sexistas. Esse processo está em consonância com a análise de Hall (2014), que argumenta que as identidades não são fixas ou essenciais, mas construídas histórica e socialmente a partir de processos contínuos de significação. Melhor explicando, a identidade de Zuri não é algo dado ou estático, mas é constantemente reformulada à medida que ela interage com narrativas que ressignificam sua posição no mundo. Além disso, essa construção identitária, assim como a de Dandara, está intrinsecamente ligada aos conceitos de autodefinição e autodeterminação, conforme discutido por Weems (2018) e Collins (2019), que destacam que, diante das opressões interseccionais, tais conceitos desempenham papel fundamental, pois o conhecimento se torna ferramenta essencial para o empoderamento, permitindo que indivíduos negros reivindiquem suas próprias narrativas.

A partir dessa análise, outro ponto relevante na fala de Zuri é a ênfase no uso da *internet* como ferramenta de aprendizado. Ao afirmar que “sigo conteúdo onde me favorece e onde me alerta”, a entrevistada demonstra um acesso crítico da informação, utilizando as redes sociais para fortalecer sua identidade e evitar situações de opressão ou desinformação. Aqui pode-se inferir que, da mesma forma que na fala de Dandara, essa perspectiva está alinhada com a abordagem de Gomes (2017) sobre o papel do movimento negro como um movimento educador, que não apenas produz, mas também compartilha conhecimentos historicamente negados às populações negras. Esse processo vai além da transmissão de informações; ele promove formação política e social, proporcionando ferramentas para a conscientização crítica e a luta contra as desigualdades estruturais, fortalecendo, assim, a identidade coletiva e a resistência da população negra.

Por fim, ao retomar o problema de pesquisa, observa-se que a experiência de Zuri confirma a centralidade do acesso de conteúdos digitais sobre gênero e raça na construção identitária da mulher negra brasileira e na sua constituição como *sujeito* político. Sua

trajetória evidencia como a *internet* se configura como espaço de resistência, no qual mulheres negras acessam referências, constroem narrativas próprias e fortalecem suas identidades em meio a um contexto social e estrutural que historicamente busca silenciá-las. Além disso, sua vivência demonstra que esse acesso não é passivo, mas, sim, um processo ativo de aprendizagem, empoderamento e articulação de estratégias de enfrentamento ao racismo e ao sexismo.

Assim, ao longo de sua entrevista, Zuri evidencia a articulação entre os aportes do feminismo negro e do mulherismo africana, confirmando que sua resistência e autodefinição se baseiam tanto na conscientização sobre as opressões interseccionais quanto na força da coletividade e da ancestralidade. Essa dinâmica reforça a ideia de que a identidade negra não é construída de forma isolada, mas em constante diálogo com referências, histórias e vivências compartilhadas no ambiente digital e fora dele.

5.2.1.3 Entrevistada 3: Aisha

Aisha é uma mulher cisgênero preta, de 57 anos, em união estável, heterossexual e de religião católica. Atualmente, cursa Pedagogia na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Ao ser questionada sobre sua identidade e autopercepção, Aisha (2023) responde:

Então, por onde começar (risos)? Ah eu sou uma pessoa, vamos começar lá atrás, né? Eu sou de Juiz de Fora é, antes de ser, antes de graduar em Serviço Social, eu fiz um curso de, sou técnica em enfermagem, então eu tive uma longa experiência enquanto técnica de enfermagem trabalhando em hospitais em Juiz de Fora na Santa Casa, nesse intervalo, passei no concurso da prefeitura também na área de saúde então eu trabalhava na iniciativa privada e no público e aí eu tinha períodos de plantão no hospital e plantão na unidade de saúde. Vivi nessa rotina aí 4 anos, dentro desse pacote. Eu, cursei Serviço Social não foi fácil, porque estudar para uma, para uma mulher preta não é fácil, de família pobre né? Na minha família, na realidade, eu fui a primeira a fazer graduação, depois veio uma prima, mas eu fui a primeira da federal e é um desafio estudar na federal, a gente se assusta com um mundo novo e não é fácil porque você tem que se custear lá dentro, as pessoas falam que o público é fácil, não é, não é fácil de entrar, não é fácil de ficar. [...]. Na minha sala, para começar, eu era a única mulher preta, que trabalhava de noite, estudava de dia... [...] quando eu fui aprovada no vestibular eu tive várias trocas de local de trabalho, porque eu cheguei a ser chamada na direção, né na coordenadora para ela me falar, né assim sutilmente que eu não, que era para eu abrir mão da graduação, porque eu não sabia o que que era então, se você não sabe o que é, deixa para lá depois você faz outra coisa, você vê que como que a nossa trajetória é dura. Você é chamada pela RT do hospital, porque eu solicitei mudança de horário, né (inaudível) de turno a não prosseguir, mudanças mesmo. Achei que imediata, que antes tinha uma relação de amizade, já não, já não era essa relação de amizade já passou a ficar meio que vamos cobrar mais e aí eu comecei com troca-troca de setores, cada dia eu estava para algum

lugar. Meus atrasos eram muitos mais cobrados, muito mais que qualquer outra pessoa, né, e até que chegaram ao ponto de me colocar para trabalhar de dia no horário da faculdade pra eu ter que desistir, foi bem puxado.

A trajetória de Aisha evidencia o papel central da educação na construção da identidade e na ampliação da consciência racial, revelando como as experiências da mulher negra brasileira são atravessadas por múltiplas camadas de opressão. A repetição da construção “não foi fácil” em sua fala reforça o caráter cumulativo das dificuldades, enquanto a marcação de “mulher preta” e “de família pobre” evidencia a interseccionalidade das opressões (Crenshaw, 1989, 1991, 2002, 2015; Collins; Bilge, 2020), um conceito central para compreender como raça, gênero e classe operam conjuntamente para restringir oportunidades. No contexto acadêmico, Aisha destaca a solidão racial ao afirmar que, em sua sala, era a única mulher preta, situação que, somada à dupla jornada de trabalhar à noite e estudar de dia, torna ainda mais evidente o impacto psicológico da sub-representação e as barreiras estruturais enfrentadas por mulheres negras para permanecer na universidade.

Sua fala revela que a exclusão racial no ensino superior não se limita ao acesso: ela se prolonga na permanência, por meio de desigualdades econômicas, raciais e simbólicas que exigem um esforço contínuo de resistência e superação. Esse cenário reforça a análise de Gomes (2017), que destaca como a educação se consolida como um dos principais entraves para a inserção da população negra no mercado de trabalho, e também corrobora com Santos (2021), que alega que a universidade pública, historicamente concebida para a elite branca, ainda se configura como um espaço predominantemente excludente, em que a experiência de estudantes negros é marcada pela solidão, por microagressões e por desafios financeiros. Ao mesmo tempo, os episódios que narra em seu ambiente de trabalho, como perseguições, trocas de setor, mudanças de horário e pressões explícitas para que desistisse da graduação, revelam como o racismo institucional se intensifica quando pessoas negras buscam rompimento com o lugar social da subserviência.

Esse ponto se alinha à discussão de Gonzalez (1984, 2020) sobre como o racismo e o sexismo operam simultaneamente para impedir o avanço profissional e acadêmico da mulher negra, que frequentemente é empurrada para trabalhos de cuidado e serviço. No caso de Aisha, essa dinâmica se torna ainda mais evidente, já que sua trajetória profissional está marcada justamente por ocupações historicamente associadas ao cuidado, como a enfermagem e o Serviço Social, evidenciando como a divisão racializada

do trabalho limita as possibilidades de ascensão e diversificação profissional. Dessa forma, tal processo evidencia o funcionamento das estruturas racistas de maneira sistêmica e silenciosa, perpetuando desigualdades e impondo à população negra um esforço constante de validação e resistência. Assim, seus relatos mostram que os desafios estruturais impostos às mulheres negras se expressam tanto na universidade quanto no mundo do trabalho, atravessando, de modo simultâneo, sua experiência de formação e sobrevivência. E quando perguntada como se deu esse seu reconhecimento enquanto *sujeito*, Aisha (2023) respondeu:

[...] Tem a ver com a questão da entrada na universidade, que vai sendo construída aos poucos. Você começa a se perceber sozinho na turma, enquanto o discurso branco é tão consolidado que você busca pontos para você se mostrar: “*Estou aqui, existo*”. Junto com esses processos, os discursos dentro de casa também começaram a mudar. Eu tinha uma prima, que era professora de magistério, e ela decidiu cursar Pedagogia. Depois, outra prima também ingressou na graduação, então eu vim. Não que eu me veja, hoje, fazendo a leitura delas, mas consegui discutir mais, pois éramos pessoas pretas na área cursando né uma faculdade, ela lecionando e tendo outras visões enquanto pretas da periferia e esse discurso também começou a amadurecer dentro de casa. E essa mudança veio acompanhada da decisão de parar de alisar o cabelo. Começamos a buscar outras opções, vamos manter aí só é uma soltura de cachos. E até hoje, ainda não fiz a transição, não é uma questão transitada. Mas eu brinco que sou viciada em beleza natural, vou lá e faço o cabelo, dou uma hidratada, volto me sentindo perfeita. [...] essa certeza de ser preta, pobre e periférica, né? Procuro trabalhar isso há muito tempo na minha família, com os sobrinhos, buscando, e, toda a oportunidade que tenho estou entregando um livro de presente, puxando essa discussão. Nas nossas reuniões, toda vez que dá para sentar e o assunto vai surgindo, vai pipocando, e, quando a gente vê, já estamos discutindo um pouco (Aisha, 2023).

O relato de Aisha evidencia como sua entrada na universidade e seu processo de afirmação racial transbordam para além da esfera individual, produzindo transformações no grupo familiar. Suas primas ingressam na graduação, novas discussões sobre negritude emergem dentro de casa, e debates raciais passam a ocupar as reuniões familiares. Essa reverberação coletiva ecoa o que Angela Davis afirma ao destacar que, “quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”, indicando que o deslocamento social, político e subjetivo de uma mulher negra é capaz de gerar movimentos, inquietações e mudanças ao seu redor. Além do mais, essa formulação identitária dialoga também com o que Cardoso (2012, p. 52) conceitua como marcadores sociais, compreendidos como “resultantes de processos de dominação e opressão, mas também [...] construtores de identidades”.

Tais marcadores não apenas demarcam o lugar social ocupado pela mulher negra, como também podem ser acionados como instrumentos de agenciamento e

empoderamento, especialmente em contextos de enfrentamento às estruturas de opressão. No caso de Aisha, essa marcação é evidenciada em sua afirmação sobre ser “preta, pobre e periférica”, expressando uma identidade construída politicamente a partir da conscientização sobre seu lugar no mundo. O trecho destaca um processo contínuo de construção identitária atravessado pela tomada de consciência racial e pela ressignificação da estética negra, assim como ocorreu com as outras entrevistadas, a exemplo de Dandara e Zuri.

Quando Aisha (2023) afirma “Você começa a se perceber sozinho na turma, enquanto o discurso branco é tão consolidado que você busca pontos para se mostrar: ‘*Estou aqui, existo*’”, ela explicita o esforço subjetivo e cotidiano de afirmação em espaços hegemonicamente brancos, nos quais a normatividade da branquitude silencia e apaga as presenças negras. Esse trecho se conecta com as análises de Weems (2018), Collins (2019) e Kilomba (2019), que discutem a importância da autoafirmação e da autodefinição na construção do tornar-se *sujeito*, especialmente em espaços hegemonicamente brancos. A expressão “discurso branco consolidado” pode ser compreendida como um exemplo do que Bento (2022) chama de normatividade da branquitude, ou seja, a forma como a sociedade estrutura o conhecimento, as relações de poder e as oportunidades a partir de um referencial branco, no qual as presenças negras são percebidas como “exceção” e não como regra.

Corroborando essa narrativa, Adichie (2009) e Oyěwùmí (2021) reiteram acerca do “perigo da história única”, em que o eurocentrismo tenta silenciar as narrativas da comunidade negra, tornando suas vivências e contribuições invisíveis ou secundárias no processo de construção social. Esse silenciamento reforça o colonialismo discursivo, conceito desenvolvido por Mohanty (2020), que denuncia a imposição de um conhecimento eurocentrado como único e legítimo, deslegitimando outras epistemologias, especialmente aquelas oriundas do Terceiro Mundo” ou das diásporas africanas. A crítica à hegemonia do discurso branco faz necessidade para a desconstrução de estruturas racistas que perpetuam desigualdades históricas. Dessa forma, ao ingressar na universidade, Aisha não apenas desafia a normatividade da branquitude que ainda estrutura o ensino superior (Santos, 2021; Bento, 2022), mas também contribui para a ressignificação das narrativas dentro de seu próprio círculo social.

Sua trajetória ilustra como o ativismo cotidiano (Mansbridge; Flaster, 2007; Mansbridge, 2013) ao se manifestar em pequenas ações, como a entrada no meio acadêmico, a valorização da estética negra, a troca de livros e as conversas sobre

identidade racial, torna-se um catalisador de resistência e transformação, promovendo agência em toda a sua rede de relações. Esse tipo de ativismo, que ocorre no dia a dia e, muitas vezes, fora dos grandes espaços de mobilização política, contribui para a desconstrução de estruturas racistas ao desafiar a normatividade da branquitude e ampliar o acesso ao conhecimento crítico. Através dessas práticas, Aisha não apenas reafirma sua identidade e pertencimento, como também fortalece sua comunidade, criando novas possibilidades de representação e reconhecimento para as futuras gerações.

Assim, a trajetória de Aisha exemplifica como a resistência cotidiana pode gerar impactos profundos e duradouros, transformando não apenas indivíduos, mas também as estruturas sociais que sustentam. Outro ponto relevante no relato da entrevistada é a sua relação entre identidade racial e estética, principalmente na decisão de parar de alisar o cabelo, um processo que está diretamente ligado às discussões sobre padrões de beleza eurocêntricos e a valorização da estética negra (Giacomini, 2006; Gomes, 2019). O cabelo crespo, que historicamente foi marginalizado e associado à inferioridade, torna-se um símbolo de resistência e afirmação identitária. Essa questão dialoga com o conceito de politização da estética negra, abordada por hooks (2019), ao evidenciar como a escolha de manter o cabelo natural não é apenas estética, mas também política e cultural.

A certeza de ser “preta, pobre e periférica” não aparece no relato como um peso ou um estigma, mas como uma identidade construída e fortalecida ao longo do tempo. Ao reivindicar essas categorias historicamente usadas de modo pejorativo, Aisha transforma marcas de subalternização em fonte de orgulho, pertencimento e consciência política. Esse movimento de resignificação, semelhante ao que ocorre com termos como *queer*, apropriados e positivados pelos próprios grupos, constitui um ato de ativismo cotidiano, pois desloca o sentido das palavras e desafia os significados raciais e sociais que lhes eram impostos. Esse reconhecimento da própria trajetória e da importância de discutir raça, classe e território dentro da família mostra que a luta por equidade racial e social não se limita à inserção na universidade, mas se expande para a transformação dos espaços cotidianos, promovendo um efeito multiplicador de conhecimento e consciência crítica.

Além disso, o compromisso com a disseminação do conhecimento dentro da família e da comunidade expressa um desejo ativo de compartilhar saberes e estimular a leitura entre os mais jovens, reforçando a ideia de que a educação pode ser instrumento de emancipação. Essa prática, assim como nos demais relatos, dialoga diretamente com a análise de Gomes (2017), que destaca o movimento negro como um espaço estratégico

de luta e resistência, em que a produção e difusão do conhecimento desempenham papel central na formação de *sujeitos* críticos. Nesse sentido, a experiência de Aisha demonstra que a ocupação de espaços acadêmicos por pessoas negras vai além de uma conquista individual; trata-se de um movimento coletivo que ressoa nas redes de sociabilidade, ampliando debates, ressignificando identidades e desafiando a hegemonia branca e eurocêntrica que historicamente estrutura as instituições de ensino. No excerto:

[...] eu busco sempre me qualificar mais para que, quando ela [as dificuldades] voltar em mim novamente, eu tenha o vocabulário ideal para dar uma resposta. E hoje estou assim, já com uma pequena coleção de livros da Djamila (risos). *O Pequeno Manual Antirracista é um negócio maravilhoso!* Estou buscando muito essa coisa de conhecimento. Aquele programa que passa na sexta-feira, na TV Cultura, com a Cris... Cris Fux Vieira! Um programa que é sobre o movimento negro, o mundo negro... Eu esqueci o nome (inaudível), mas adoro assistir, assisto muito. E ele [o programa] faz muita diferença também porque busca outras visões, que é de coisas que o preto faz de coisa boa, de coisa ruim, de desafio. E eu procuro sempre essa base aí, né, de dar essa resposta. E nunca deixo de botar uma roupa bem cheguei, bem abóbora, bem laranja, onde eu chego, eu chego rindo e chego colorida e não estou nem aí com o cabelo pra cima (risos) (Aisha, 2023).

[...] e hoje eu acho que a *internet* está dando uma possibilidade de mais pessoas participarem das coisas. Nesse sentido, dentro da realidade em que estou agora, o presencial poderia representar perdas, perdas no sentido que eu estou te falando, como por exemplo, a dificuldade de reunir pessoas negras e fortalecer espaços de debate. Eu acho que aqui isso ainda pode trazer muito sentido, agora, fora não fora, dependendo do tamanho da cidade da aceitação, o presencial sempre é melhor o cara a cara sempre é bom.

Aisha demonstra a consciência de que o aprendizado contínuo é fundamental para responder às adversidades. Uma referência à leitura de Djamila Ribeiro e à valorização de *O Pequeno Manual Antirracista* aponta para a construção de uma base intelectual ancorada no pensamento crítico. Nesse contexto, à medida que Aisha amplia seu repertório teórico e fortalece sua consciência racial, torna-se protagonista de sua própria narrativa, desafiando a lógica da invisibilização da intelectualidade negra. Esse movimento reflete o conceito de Kilomba (2019) sobre a necessidade de romper com as posições coloniais do saber, nas quais as pessoas negras são frequentemente colocadas em posição de objeto e não de sujeição à produção de conhecimento.

Além disso, ao destacar a importância na construção de sua identidade racial, Aisha evidencia como diferentes meios de comunicação, tanto televisivos, como o programa da TV Cultura com a apresentadora Cris Fux Vieira, quanto digitais, especialmente conteúdos acessados pela *internet*, atuam na ampliação de suas referências e no fortalecimento de sua consciência racial. Esses espaços midiáticos oferecem

narrativas que desafiam a hegemonia eurocêntrica, promovendo a valorização da intelectualidade e das experiências negras. Dessa forma, seu processo de construção identitária não se restringe à vivência acadêmica, mas se expande para a apropriação crítica das mídias, demonstrando que a circulação e visibilidade de narrativas negras, desempenha papel fundamental na afirmação e no fortalecimento da identidade racial.

A ideia de que a *internet* amplia a participação dialógica com a visão tecno-otimista de Clark-Parsons (2019), que enxerga as plataformas digitais como um meio de democratização do conhecimento e das lutas sociais. A possibilidade de engajamento *on-line* permite que indivíduos que antes não tinham acesso a determinados espaços possam se conectar, compartilhar experiências e fortalecer suas redes de apoio. Essa perspectiva é particularmente relevante para pessoas negras, que historicamente foram relegadas a espaços subalternos no que se refere a debates e formação política. Contudo, é importante ressaltar também que, embora a entrevistada reconheça os benefícios das RSD, a afirmação de que “o presencial sempre é melhor, o cara a cara sempre é bom” sugere que a interação física promove engajamento mais profundo e autêntico, essencial para consolidar sentimentos de pertencimento e resistência.

Assim, ao considerar tanto o potencial inclusivo das plataformas digitais quanto a importância do contato presencial, a fala de Aisha reflete um entendimento complexo e situado das dinâmicas sociais na contemporaneidade. A análise sugere que a relação entre *internet* e presença física não é dicotômica, embora o meio digital amplie vozes, repertórios e debates, a vivência presencial continua sendo elemento essencial para a construção de comunidades, para a formação política e para o fortalecimento das resistências coletivas. Outro ponto relevante é quando Aisha (2023) alega que sua percepção após acessar esses tipos de conteúdo muda, como trecho a seguir:

[...] eu acho que traz contribuições porque acaba me atraindo para situações que antes eu não percebia. E, sabe, eles acabam pautando... De repente, estou olhando, vejo algo que me chama atenção, e são pautas que antes passava aleatoriamente. Agora, eu consigo ver de uma forma diferente. Então, eu acho que essas questões vão trazendo novas percepções, que de acordo que você vai tendo acréscimos, né de situações de esclarecimentos, você vai internalizando isso e isso vai fazendo parte do seu dia a dia. [...] assim eu acho que a “eu” de antes não tinha essa percepção de como a nossa sociedade ainda luta para se manter enquanto sociedade branca. Porque a gente tem, o tempo todo, todo um contexto de autoafirmação do branco né? É o “mimimi”, é o “dia da consciência branca”, é o “eu até tenho...” (inaudível), né? um amigo preto, eu até tenho assessor preto (risos). Enquanto que, nos dias de hoje, a gente presta atenção nessas falas e nessas coisas e vê o preto replicando isso muitas vezes. O negro que ainda não tomou essa consciência defende esse branco que fala isso. O “preto de alma branca” ainda é muito forte, e a gente vê isso: “o

pretinho daqui”, “o neguinho” (inaudível), mas hoje a gente consegue ver com mais clareza essas colocações, né? Você tem, por exemplo, Minas Gerais como o estado que teve o maior resgate de trabalhadores em situação análoga à escravidão, nesse montante, 99% eram negros. E isso ocorre até em áreas urbanas. Aqui na nossa região, teve resgate, não sei se foi em Cataguases ou Leopoldina, né? Também teve resgate em Juiz de Fora. Então, estamos falando de algo muito próximo, de algo muito atual.

Esse depoimento apresenta uma reflexão crítica sobre a conscientização racial e a percepção das dinâmicas sociais, com ênfase na autoafirmação da branquitude, entendida como o processo pelo qual a branquitude se reafirma como norma social, moral e estética, legitimando seus valores como universais e neutralizando outras identidades (Bento, 2022). Essa dinâmica sustenta discursos que minimizam ou negam as desigualdades raciais. A partir da experiência pessoal, a fala de Aisha evolui para uma reflexão mais ampla sobre como as estruturas sociais sustentam a desigualdade racial e como, muitas vezes, pessoas negras acabam reproduzindo narrativas que deslegitimam a luta antirracista. Esse processo pode ser desenvolvido à luz de autores, como Almeida (2019), que argumentam que o racismo não é acidental, isolado ou fruto de desvios individuais, mas uma estrutura que permeia as relações sociais, políticas e econômicas.

Esse aspecto estrutural do racismo fica evidente no trecho quando Aisha menciona a necessidade de reafirmação da branquitude e na naturalização de discursos que minimizam a opressão racial, como “mimimi” ou a alegação de não privilégio (“eu até tenho um amigo preto”). Esses discursos funcionam como dispositivos de manutenção do *status quo*, impedindo que o racismo seja identificado como um problema sistêmico. A menção ao resgate de trabalhadores em condições análogas à escravidão, com 99% dos resgatados sendo negros, reforça a ideia de que o racismo não apenas estrutura o acesso a oportunidades, mas também define quais corpos serão submetidos à precarização extrema do trabalho.

Nesse sentido, essa estrutura não é apenas um aspecto cultural ou simbólico, mas se materializa em condições concretas de exploração. Além disso, a análise de Kilomba (2019) também é pertinente, uma vez que a autora destaca que a construção da identidade branca se dá pela imposição de um lugar subalterno às pessoas negras, que, ao longo do tempo, internalizam esse papel. E, no trecho analisado, essa internalização aparece na figura do “preto de alma branca”, uma expressão que denuncia a assimilação de discursos racistas por pessoas negras que ainda não tomaram consciência de sua posição na estrutura social. Dessa forma, pode-se inferir que a fala analisada não é apenas uma

mudança de opinião individual, mas um movimento de descolonização do olhar e de ruptura com as narrativas impostas pelo sistema de dominação racial.

A tomada de consciência, nesse sentido, não é apenas um ato de entendimento intelectual, mas uma luta contínua contra as estruturas que sustentam a branquitude como norma e a negritude como exceção. Por fim, ao retomar o problema de pesquisa, observa-se que o relato de Aisha também corrobora a hipótese de que o acesso a informações e debates sobre questões raciais e de gênero permite a ampliação da consciência crítica, funcionando como um aparecimento para o fortalecimento do tornar-se *sujeito*. Sua experiência evidencia como a exposição a conteúdos midiáticos que abordam a questão racial, seja por meio de livros, programas de televisão ou plataformas digitais, contribui para a ressignificação de sua identidade, fortalecendo sua capacidade de contestação e sua agência.

Esse fortalecimento individual, porém, não ocorre de forma isolada. Os relatos de Aisha mostram que o processo de tomada de consciência racial se apoia em um repertório mais amplo de vivências compartilhadas por outras mulheres negras. Ao reconhecer-se como *sujeito* político, ela também se percebe integrada a uma coletividade que enfrenta desafios semelhantes, ativando laços de identificação, pertença e continuidade histórica. Assim, a construção de sua identidade passa a articular dimensões individuais e coletivas, situando sua experiência pessoal dentro de um quadro mais amplo de resistência e afirmação da negritude (Melucci, 1989ab).

5.2.1.4 Entrevistada 4: Amina

Amina é uma mulher cisgênero preta de 27 anos, solteira, heterossexual, de religião católica não praticante e mãe. É estudante de graduação do curso de Licenciatura em Ciências Biológicas pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Quando perguntada quem era e como se identificava, essa ideia é muito bem explanada ao declarar que: “[...] tenho consciência plena de que sou uma mulher preta. A infância toda, eu sempre soube que era preta, sempre via isso, porque, no máximo, havia uma ou duas meninas negras dentro da sala. Então, não era difícil de perceber [...]” (Amina, 2023). Esse reconhecimento precoce da racialização do corpo evidencia como o pertencimento racial de Amina foi moldado desde a infância por uma experiência de minoria nos espaços institucionais.

Ao relatar que “no máximo, havia uma ou duas meninas negras dentro da sala”, ela aponta para um peso simbólico de ocupar um lugar social marcado pela solidão racial. Esse tipo de experiência remete ao que Kilomba (2019, p. 106) chama de “*status* de ter de representar a negritude”, anunciado pelo racismo, um “círculo duplo, de inclusão e exclusão”. Pois, como afirma a autora supracitada:

[...] Ser incluída/o sempre significa representar as/os excluídas/os. [...] E, esse processo de identificação absoluta – ou essencialismo – no qual uma pessoa é vista meramente como uma “raça” é somente possível porque no racismo nega-se, para *negras* e *negros*, o direito à subjetividade.

Assim, tanto Amina quanto Kathleen, entrevistada analisada no estudo de Kilomba (2019, p. 106), não são vistas apenas como mulheres negras; “elas são um ‘corpo’, uma ‘raça’, uma ‘história’”. Elas existem nessa triplicidade”. O corpo negro, nesse sentido, “não é apenas um corpo, mas torna-se símbolo racial, histórico e político” (Kilomba, 2019, p. 106). Nesse sentido, Amina, ao se perceber como exceção nos espaços escolares, não é apenas uma estudante; ela carrega a carga de representar toda uma coletividade, mesmo sem ter sido consultada sobre isso. Essa condição de “pessoa tríplice” pode ser observada no relato de Amina (2023):

Atualmente, eu estou trabalhando como terceirizada da prefeitura da cidade, em um ambiente assim... complicado. Eu atuo dentro do escritório, e lá é um local que não tem representatividade negra (risos), eu sou a única mulher negra. Desde que entrei, já passei por diversas situações de racismo, tanto escancarado quanto velado. E isso é muito difícil, porque, quando é velado, fica mais complicado se posicionar. Dependendo do que você fala, aquilo pode voltar contra você, como se fosse você quem estivesse criando um problema no ambiente de trabalho, sabe? [...] É desgastante ter que lidar com essas questões, além do próprio trabalho, que já é cansativo. Há ainda os olhares do público, o atendimento direto. Às vezes, percebo que a pessoa não gostou da resposta que eu dei e, logo em seguida, já diz: “quero falar com o seu superior”. E não é porque a resposta estava errada, mas porque ela não acredita que eu teria o conhecimento necessário para dar aquela informação. Isso fica evidente no olhar — no modo como a pessoa te descredibiliza. [...] Então, profissionalmente, essa é a parte mais difícil: ter que lidar com esses detalhes além da rotina do trabalho, que já é desgastante por si só. Sem contar o assédio, né? A maioria dos colegas é homem, e eu já perdi a conta de quantos me fizeram passar raiva. Tive que chamar no canto, colocar no [seu] lugar. E isso tudo é muito exaustivo. [...] Na vida pessoal, acho que o mais difícil é a cobrança constante para fazer mais. Sempre tem aquele: “ah, eu esperava mais de você”. Quando eu estava terminando a faculdade, diziam: “esperava que você fizesse uma faculdade”. Aí, comecei a universidade, e já veio: “ah, mas o bom mesmo seria se você fizesse uma pós, um mestrado, seguisse tal profissão... Imagina como ia ser bom!”. É como se o lugar onde eu estou nunca fosse suficiente. [...] Mesmo quando conquistei minha casa, ouvi: “mas ela está precisando de reforma”, “você precisa levantar o muro da frente”, “a garagem está aberta”. Sempre existe uma cobrança para ter mais, para querer mais. Mas eu não quero almejar o tempo todo, entendeu?

Tal relato impõe um regime de vigilância e sobrecarga que exige ser “três vezes melhor para ser apenas igual” (Kilomba, 2019, p. 106). Essa desconfiança racializada, que exige comprovação constante de capacidade e legitimidade, está profundamente enraizada no que Van Dijk (2017, 2021) descreve como estrutura discursiva de polarização entre “nós” e “eles”. Nessa lógica, o “nós”, branco, masculino e normativo, ocupa o lugar da autoridade, enquanto o “eles”, racializado, feminino e periférico, é visto como suspeito, imaturo, incompleto ou inadequado. O desejo da cliente de falar com o superior de Amina, não por um erro técnico, mas por uma recusa simbólica em aceitá-la como portadora legítima do saber, revela como a violência racial opera de forma silenciosa e persistente. Essa experiência também se reflete nas formas como Amina aprendeu a performar sua presença em diferentes espaços sociais, adotando estratégias de controle do corpo, da fala e da estética como formas de adaptação e sobrevivência:

O reconhecimento de mim mesma como mulher negra mudou, especialmente na forma como me relaciono com a sociedade e nos diferentes espaços onde estou. Aos poucos, fui percebendo que eu não poderia falar alto em qualquer lugar (risos), que eu não poderia gesticular do jeito que gosto em todos os ambientes. Fui entendendo que algumas pessoas não saberiam como se portar perto de mim e que, às vezes, criar um estardalhaço, um reboliço, ou fazer questionamentos que as deixassem desconfortáveis nem sempre era a melhor opção. Para mim, às vezes até era, mas para a situação, nem sempre. Então fui aprendendo a ser mais passiva, mais paciente, sabe? Para conseguir me adaptar àquilo dali. [...] Quanto à forma de me portar, percebi também que, dependendo do lugar, eu não posso me vestir do jeito que gosto. Eu acabo me vestindo da forma que eles esperam que eu me vista – e isso é algo que venho trabalhando desde a adolescência (Amina, 2023).

Essa necessidade de controlar voz, corpo e gestos, relatada por Amina, dialoga diretamente com o que Lorde (2019) discute em “Os usos da raiva: as mulheres negras reagem ao racismo”. Para essa autora, o silenciamento das emoções e expressões das mulheres negras não é um fenômeno individual, mas uma estratégia social de contenção racial que visa impedir que elas expressem indignação legítima diante do racismo. Lorde argumenta que a raiva, frequentemente reinterpretada como “exagero”, “agressividade” ou “falha moral”, é, na verdade, uma resposta política à opressão. Nesse sentido, o processo narrado por Amina, de modular sua presença para evitar leituras negativas, evidencia como o controle emocional imposto às mulheres negras funciona como mecanismo de apagamento e domesticação de suas experiências, impedindo que suas respostas ao racismo sejam reconhecidas como legítimas.

Ademais, evidencia-se também o que pode ser compreendido, com base nos estudos de Gonzalez (1982), Collins (2019) e Kilomba (2019), como códigos de comportamento racializados, nos quais mulheres negras precisam negociar constantemente sua presença para evitar rejeições, constrangimentos ou exclusões. Amina aprende, com o tempo, que sua presença “desorganiza” a ordem tácita dos espaços hegemônicos: falar alto, gesticular com liberdade, vestir-se de maneira afirmativa, todos esses gestos tornam-se marcadores de “excesso” em contextos em que a mulher negra é constantemente associada a estereótipos de agressividade, vulgaridade ou descontrole. Assim, a adaptação do corpo, da voz e do vestuário revela o esforço subjetivo de se enquadrar em espaços marcados por uma branquitude normativa (Bento, 2022), na qual a espontaneidade e a autenticidade são restringidas pela vigilância racializada.

Nesse contexto, ao dizer que aprendeu “a ser mais passiva, mais paciente”, para conseguir se adaptar, Amina, assim como Dandara, ao falar que “quando você é preta e tem as conjunturas, tem a sociedade e você tem que se adaptar” (Dandara, 2023), elas não estão apenas descrevendo uma mudança de postura, mas revelando um movimento estratégico de sobrevivência, uma adaptação subjetiva forçada pela violência simbólica do racismo estrutural (Almeida, 2019). Ambas as experiências evidenciam como a resistência cotidiana de mulheres negras não se dá apenas nas rupturas visíveis ou nos gestos públicos, mas também na administração minuciosa de suas expressões, vozes e comportamentos, tensionando silenciosamente a lógica racializada de exclusão que estrutura o cotidiano. Essa sobrecarga existencial, que exige constante controle e autocensura, se expressa de forma ainda mais explícita quando Amina (2023) comenta:

Eu me acho muito confusa e muito complicada também, sabe? Ao mesmo tempo que eu quero tudo, eu só quero também uma redinha na praia e fazer o sustento do dia (risos). Eu vivo nessa briga constante aí entre ceder o capitalismo ou só viver o tempo que me resta.

Essa formulação revela uma tensão existencial recorrente na trajetória de mulheres negras: o embate entre a sobrevivência em um sistema que explora seus corpos e subjetividades, e o desejo de preservar o tempo, a saúde mental e a vida. A fala de Amina condensa o esgotamento gerado por um modelo produtivista que exige desempenho contínuo, ao mesmo tempo que nega reconhecimento, dignidade e descanso a *sujeitos* subalternizados. O acúmulo de microagressões, assédio, cobranças desproporcionais e a exaustão colocada pela entrevistada expõe o que Crenshaw (1989;

1991; 2002; 2015), Gonzalez (1982), Collins (2019) e Collins e Bilge (2020) identificam como a sobrecarga interseccional, em que mulheres negras enfrentam simultaneamente pressões de classe, gênero e raça.

O fato de Amina ser vista como “insuficiente” mesmo diante de conquistas concretas, como sua graduação em andamento e a aquisição de uma casa própria, dito no excerto anteriormente, revela uma lógica meritocrática enviesada, que nunca reconhece plenamente o esforço de corpos historicamente excluídos. Além disso, a contradição entre o desejo de “ceder ao capitalismo” e a vontade de “só viver o tempo que resta” traduz um tipo de cansaço estrutural que resulta de uma vida “vivida” entre a resistência cotidiana e a negação sistemática do direito ao descanso, ao lazer e ao autocuidado. Essa “briga constante” descrita por Amina evidencia a dimensão subjetiva do racismo estrutural. Almeida (2019) argumenta que a violência racial não é apenas material, mas se infiltra nas relações cotidianas, nas expectativas sociais e nas formas de autopercepção.

O fato de Amina se descrever como “confusa e complicada” revela o conflito interno provocado por essas pressões externas, não como falha individual, mas como sintoma de um sistema que adoece corpos negros ao mesmo tempo em que exige deles resiliência. O desejo de simplesmente “uma redinha na praia e fazer o sustento do dia” aponta para uma forma de resistência silenciosa, mas profundamente política, como afirma Jasper (2016), ao discutir sobre as formas de resistência cotidiana e silenciosa utilizadas por *sujeitos* subordinados, especialmente em contextos de opressão. Esse tipo de resistência não se expressa necessariamente em grandes atos públicos ou mobilizações coletivas, mas em escolhas, gestos e desejos que tensionam a lógica produtivista e individualista do capitalismo dependente neoliberal.

Destarte, ao desejar apenas existir fora do imperativo de tal performance, Amina recusa um modelo de vida que exige dela esforço redobrado para apenas “ser”. Nesse sentido, o que poderia ser interpretado como confusão ou fraqueza, como ela mesma afirma ao se descrever “muito confusa e muito complicada”, pode ser lido, na verdade, como a complexidade de uma consciência racial e política que recusa os caminhos esperados para corpos racializados. Na sequência, quando afirma:

Eu sempre tive muita responsabilidade, sabe? Desde a infância, e também na adolescência, eu sempre tive que trabalhar. Sempre tive que correr atrás. Acho que isso me cansou muito, não sei... Então, enquanto foi dando pé, eu fui indo, trabalhando e estudando. Mas já tem uns dois, três anos que eu dei uma cansada. Aí estou procrastinando com a graduação (risos), estou procrastinando com um monte de coisa (Amina, 2023).

Observa-se que, desde a infância, Amina relata ter assumido responsabilidades que a impediram de vivenciar plenamente sua juventude, uma realidade que se repete na trajetória de muitas mulheres negras, historicamente submetidas à adultização precoce e à responsabilização excessiva (Gonzalez, 1984; Collins, 2019). Esse processo, enraizado em uma lógica racista e patriarcal, faz que meninas negras sejam privadas da infância e da adolescência enquanto fases de cuidado e desenvolvimento, sendo empurradas para o trabalho e para o cumprimento de papéis sociais que excedem sua idade. Essa realidade dialoga diretamente com o episódio narrado por Kilomba (2019) em “Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano”, quando a autora traz o relato de uma menina entre 12 e 13 anos de idade que, ao ir ao médico por causa de uma gripe, foi convidada por ele para trabalhar como doméstica durante as férias de sua família.

Naquele contexto, a menina não foi reconhecida como criança, paciente ou *sujeito*, mas como uma trabalhadora negra disponível, convertida imediatamente em “serva”. A cena explicita como o racismo e o sexismo se entrelaçam para negar às meninas negras o direito à infância e posicioná-las em papéis de cuidado, trabalho e responsabilidade precoce. Assim como no relato da autora, também Amina é convocada, desde muito cedo, a ocupar funções que ultrapassam sua idade, assumindo tarefas e responsabilidades que evidenciam a naturalização da adultização do corpo negro feminino. E, no caso de Amina, essa dinâmica moldou profundamente sua trajetória, produzindo cansaço, sobrecarga e uma tensão permanente entre suas aspirações pessoais e as exigências estruturais que recaem sobre seu corpo negro e feminino.

A postergação da graduação, no caso de Amina, não se configura como simples desmotivação individual, mas como manifestação de um esgotamento estrutural que incide, de maneira particularmente aguda, sobre mulheres negras periféricas. Seu relato dialoga diretamente com a análise de Collins (2019) acerca das imagens de controle que historicamente vinculam a mulher negra à força, à resiliência e ao sacrifício ininterrupto. Nesse contexto, a procrastinação pode ser interpretada não como fraqueza, mas como uma forma de resistência subjetiva, ainda que não plenamente consciente, na expectativa social de produtividade constante. Assim, ao nomear seu cansaço e reconhecer seus próprios limites, Amina rompe com a lógica da superação a qualquer preço e reivindica, em seu gesto, a legitimidade de outros modos de existência centrados no cuidado de si e na busca por uma vida plena e digna.

Essa ruptura com o modelo de superação compulsória também prepara o terreno para outra dimensão central da trajetória de Amina: a ressignificação da própria estética. Ela relata que, embora sempre tenha tido consciência de sua negritude, o reconhecimento de sua beleza enquanto mulher preta foi um processo mais tardio e conflituoso:

Na infância, eu sempre soube que eu era preta [...] mas eu não sabia a beleza, eu não me reconhecia como um ser belo, não via esse potencial em mim [...]. Na adolescência eu percebi que eu era bonita, eu sabia que era bonita, mas também percebi que isso não era visto e reconhecido da mesma forma que eu me via, que as pessoas não me viam da mesma forma [...] já na fase adulta [...] isso mudou por completo, porque além de eu reconhecer a minha própria beleza, eu parei de me importar com o que as pessoas viam também (risos) [...] aí isso foi a virada de chave (Amina, 2023).

O relato de Amina sobre o reconhecimento tardio de sua beleza ilustra com potência o impacto das normas eurocêtricas de estética e subjetivação sobre a autoimagem de mulheres negras. Embora desde a infância tivesse consciência de sua racialização, o processo de se perceber como bela e, mais ainda, de se permitir ser bela aos seus próprios olhos se deu de forma gradual e atravessada por tensões. A ausência de referências positivas na infância e o constante silenciamento das estéticas negras nos espaços escolares e midiáticos impediram que Amina, assim como as demais entrevistadas, se reconhecessem como *sujeitos* dignos de admiração.

Como apontam Giacomini (2006) e Gomes (2019), a desvalorização da estética negra é um dos mecanismos mais eficientes do racismo, pois atua diretamente na construção da autoestima e da dignidade dos *sujeitos* negros desde a infância. Ao afirmar que “na adolescência eu percebi que eu era bonita, eu sabia que era bonita, mas também percebi que isso não era visto e reconhecido da mesma forma” (Amina, 2023), a entrevistada evidencia uma dissonância profunda entre sua autopercepção e o reconhecimento social. Essa fratura entre o olhar interno e o olhar externo é indicativa da violência simbólica normatizada pela branquitude (Bento, 2022), que estabelece padrões eurocêtricos como referência estética e deslegitima corpos negros como belos, desejáveis ou dignos de admiração.

Ademais, Van Dijk (2017; 2021) identifica isso como efeito da polarização ideológica entre o “nós” e o “eles”, em que o grupo dominante se autodefine de maneira positiva, enquanto projeta uma imagem negativa sobre o outro racializado. E, no caso de Amina, essa lógica se manifesta na discrepância entre a beleza percebida e a beleza reconhecida, visto que, embora tenha desenvolvido uma percepção positiva de si, essa

imagem não encontra correspondência nos discursos sociais que seguem operando sob o viés da branquitude normativa (Bento, 2022). Kilomba (2019) conceitua essa vivência como uma ferida colonial, em que existe ruptura subjetiva causada pela impossibilidade de o *sujeito* negro ser autor de sua própria narrativa. Sua existência é constantemente mediada por olhares externos que o desautorizam, desumanizam e o reduzem a uma representação construída a partir da colonialidade do poder (Quijano, 2005).

Assim, o corpo negro, em especial o feminino, não apenas é estetizado a partir de estigmas, e/ou de imagens de controle, que conferem aparência de naturalidade, inevitabilidade e legitimidade às violências estruturais cotidianas (Collins, 2019; Bueno, 2019; 2020), mas também silenciado como *sujeito* de desejo, de beleza e de dignidade. Como resposta crítica a essas representações opressivas, Collins (2019) propõe as categorias de autodefinição e autodeterminação como estratégias fundamentais perante as opressões interseccionais. Tais categorias não apenas permitem a elaboração de identidades positivas, desafiando os estigmas impostos, como também conferem ao conhecimento papel central no processo de empoderamento, uma vez que o potencial para a resistência reside justamente na constituição da identidade. Um exemplo disso é quando na fase adulta ocorre o que Amina chama de “virada de chave”.

Ao reconhecer sua beleza independentemente da validação alheia, ela rompe com o paradigma da branquitude como referência estética e simbólica. Esse movimento de autodefinição e autodeterminação é profundamente político, pois se insere no que Collins (2019) e Weems (2018) definem como processo de reapropriação da subjetividade por mulheres negras. Deixar de se importar com “como as pessoas viam” não é indiferença, mas resistência. É uma recusa a continuar sendo definida a partir do olhar colonizador. Dessa forma, ao reivindicar sua própria beleza e potência, Amina reconstrói uma autoimagem que não se ancora mais na aceitação social branca, mas, sim, na valorização de si mesma como mulher preta. Essa mudança de perspectiva também se articula à noção de empoderamento, discutida por hooks (2019), segundo a qual empoderar-se é um ato de subversão que transforma o corpo negro de alvo do controle e da dominação para território de liberdade e agência.

Assim, ao afirmar sua própria beleza e recusar a validação alheia, Amina rompe com o paradigma da subalternidade estética e reivindica o direito de narrar-se a partir de si, o que representa não apenas um gesto de empoderamento pessoal, mas também um ato de insurgência epistêmica. Corroborando esse movimento, Adichie (2009) e Oyěwùmí (2021) alertam para o “perigo da história única”, em que o eurocentrismo tenta

silenciar as narrativas da comunidade negra, tornando suas vivências e contribuições invisíveis ou secundárias no processo de construção social. Ao reverter essa lógica, Amina desafia o lugar da mulher negra como objeto de discurso e se afirma como produtora de saber e sentido sobre si mesma.

Ao se apropriar de sua própria história, estética e identidade, Amina tensiona essas estruturas coloniais e insere-se em um movimento mais amplo de construção de narrativas contra-hegemônicas que afirmam o saber localizado, situado e insurgente das mulheres negras. A virada de chave vivenciada por Amina configura-se como uma virada epistêmica, em que ela deixa de ocupar o lugar de objeto do olhar social e passa a se posicionar como *sujeito* político de sua própria história. Como aponta Kilomba (2019), esse deslocamento do lugar de objeto para o de *sujeito* constitui um movimento fundamental para a emancipação das mulheres negras, pois implica a recusa dos discursos normativos que desautorizam suas existências e a afirmação de novas formas de estar no mundo, centradas na autodeterminação, na autodefinição e no reconhecimento de sua humanidade plena.

Dessa forma, pode-se inferir que tal virada epistêmica não acontece no “vácuo”. Ao refletir sobre quem era e quem se tornou ao longo do tempo, Amina (2023) reconhece as transformações subjetivas que atravessaram sua trajetória:

Eu sempre falo que a experiência da universidade me mudou muito. A minha bolha era muito pequena, e eu percebi que existia muito mais além daquilo dali. A Amina de antes era um pouco mais impaciente; agora, eu estou um pouco mais paciente. Mas eu também sinto que a Amina de antes era mais [...] mais ativa, sabe? Eu gostava de conhecer, buscava conhecimento, gostava de compartilhar com as pessoas aquilo que eu aprendia, de ser uma ferramenta mesmo de manutenção desse saber. Hoje em dia, nem tanto. Por isso, estou com uma dificuldade muito grande de absorver conhecimento. Essa coisa de ficar passando o dedinho na tela... isso é uma merda (risos). Você sempre sabe que pode voltar e rever, então acaba não absorvendo como deveria. Acho que antes eu era mais esforçada. Agora, estou um pouco mais relaxada. Mas sou diferente. Eu estou diferente. Não teve progresso, nem revolução, mas tem pontos positivos (inaudível). A Amina de antes só é diferente da Amina de agora.

Sua fala sobre “ficar passando o dedinho na tela” introduz uma dimensão importante de sua autopercepção, em que existe influência das tecnologias digitais nos modos de atenção, aprendizagem e relação com o conhecimento. A sensação de “não absorver como deveria” reflete não apenas uma experiência individual, mas um contexto mais amplo em que a aceleração informacional e a lógica do acesso rápido de conteúdos impactam a forma como *sujeitos* constroem saberes, organizam o tempo e experienciam

o próprio percurso formativo. Nesse sentido, essa fala também se articula às mudanças subjetivas que ela reconhece, entre a Amina mais ativa e esforçada do passado e a Amina “mais relaxada” do presente, evidenciando que o processo de tornar-se *sujeito* está imbricado tanto em transformações estruturais (como a entrada na universidade) quanto em mudanças cotidianas mediadas pelo ambiente digital.

Essa comparação entre o “eu de antes” e o “eu de agora” materializa o processo de construção identitária como algo dinâmico, tensionado por múltiplas camadas de sentido. A forma como Amina narra sua mudança não parte de uma linearidade entre passado e presente, tampouco se ancora em uma lógica de evolução progressiva. Ao contrário, ela reconhece nuances, perdas e ganhos, apontando para o que Hall (2014) descreve como identidades em trânsito que são construídas na articulação entre o individual e o coletivo, o estrutural e o cotidiano. Além disso, a entrevistada cita a universidade como um divisor de águas, reconhecendo que a experiência universitária “me mudou muito”, e, antes disso, “a minha bolha era muito pequena”. Essa metáfora da “bolha” evidencia os limites do universo de referências sociais e epistêmicas aos quais ela tinha acesso, limites que são ampliados no espaço acadêmico.

Diante disso, no excerto de Amina, assim como no de Dandara, Zuri e Aisha, reafirma-se o que Gomes (2017) aponta sobre o movimento negro enquanto agente educador, que, mais do que lutar por direitos civis e sociais, sistematiza, produz e compartilha saberes historicamente negados às populações negras, com vistas à sua emancipação. A universidade, nesse sentido, ainda que marcada por exclusões, torna-se também um campo de disputa, em que *sujeitos* negros e negras não apenas aprendem, mas também desafiam, tensionam e ressignificam o próprio conceito de saber. Além disso, observa-se que tal virada é catalisada, em grande parte, pelo contato com outras narrativas negras, especialmente por meio do acesso de conteúdos digitais relacionados a raça e gênero. Nesse contexto, Amina (2023) compartilha que, nos últimos anos:

Em diversas ocasiões, as pessoas me trataram mal, e eu achava que isso acontecia porque não gostavam de mim ou por algo que eu tinha dito. Mas, ao ouvir relatos na *internet* de pessoas que passaram por situações semelhantes às minhas, percebi que nem tudo é sobre mim. Às vezes, é sobre o outro mesmo. Às vezes, o outro está sendo preconceituoso, o outro está sendo racista, e eu simplesmente não percebia isso (risos). [...] Então, acho que isso mudou muito a forma como eu enxergo certas situações. Antes, quando passava por algo desagradável, a primeira coisa que pensava era: “essa pessoa não gosta de mim”. Agora, a primeira coisa que penso ainda é essa, mas a segunda é: “será que essa pessoa está sendo racista?”. Aí eu começo a observar o comportamento dela desde que chegou naquele lugar (risos), entende? E, quando a gente observa, começa a perceber certas coincidências [...] Só

comecei a ter essa percepção depois de ter contato com realidades diferentes, com pessoas diferentes, e isso foi possível graças à *internet*. Ela me proporcionou acesso a essas experiências, a essas falas, e isso fez toda a diferença.

Nesse contexto, esse movimento pode ser interpretado como processo de acesso crítico de conteúdos digitais, no qual o ato de acessar, selecionar e internalizar determinadas mensagens atua como instrumento de reconstrução subjetiva e política. Como apontam Collins (2019) e hooks (2019), o empoderamento não ocorre apenas por meio da ação direta, mas também pela escuta, pelo reconhecimento de si na fala do outro e pela construção de referenciais positivos de pertencimento. É nesse ponto que o conceito de ativismo cotidiano, discutido por Mansbridge e Flaster (2007), Mansbridge (2013) e Calhoun (2020), revela sua potência analítica. Amina não participa de movimentos sociais formais, tampouco se entende como militante, mas ressignifica suas práticas, decisões e sentimentos a partir de conteúdos que circulam nas redes.

O que ela consome, sente, compartilha ou silencia passa a integrar sua forma de estar no mundo, e isso a move. Nesse sentido, o digital opera como território simbólico e político de disputa, em que vozes como a de Amina se encontram, se reconstróem e se fortalecem. Ao ver sua trajetória espelhada em vídeos, textos e relatos de outras mulheres negras, ela não apenas se reconhece como *sujeito* político, mas também se percebe como parte de uma coletividade que resiste e reivindica reconhecimento. Assim, o acesso crítico de conteúdos digitais emerge como prática cotidiana que articula o pessoal ao político e o individual ao coletivo. No entanto, sua crítica à superficialidade do acesso digital “essa coisa de ficar passando o dedinho na tela... isso é uma merda” (Amina, 2023) revela um desconforto com os modos contemporâneos de acesso ao conhecimento que, muitas vezes, substituem a experiência encarnada e reflexiva pela informação descartável e veloz.

Esse incômodo ressoa diretamente com a análise de Christensen (2011), Clark-Parsons (2019) e Wang e Zhou (2021), que discutem o chamado “ativismo de sofá”/ *slacktivism*, caracterizado por engajamentos superficiais em redes sociais, frequentemente restritos a curtidas, compartilhamentos ou *hashtags*, cujo impacto na transformação social concreta tende a ser limitado. Há, portanto, uma tensão entre o desejo por uma aprendizagem profunda e a realidade de uma cultura digital que favorece a distração e a passividade. Nesse ponto, a fala de Amina pode ser interpretada como um gesto de resistência epistêmica. Ao refletir criticamente sobre sua própria trajetória de

aprendizado e sua relação com o conhecimento, ela recusa o papel de consumidora passiva de informações e busca resgatar uma postura ativa, de quem aprende, compartilha e constrói saber.

Isso ecoa com a proposta de Gomes (2017), para quem o movimento negro educador se expressa justamente na capacidade de transformar experiências de vida em experiências pedagógicas, ativando um saber insurgente que articula denúncia, consciência e reinvenção. Assim, torna-se necessário problematizar a generalização desse diagnóstico quando se trata do uso das redes sociais por *sujeitos* historicamente silenciados. Isso porque, no caso de mulheres negras, como Amina, o acesso de conteúdos digitais relacionados a raça e gênero não se reduz a uma ação passiva ou alienada. Pelo contrário, esses conteúdos, muitas vezes, operam como dispositivos de reconhecimento, como fontes de identificação e de formação político-subjetiva. É a partir do contato com outras narrativas, histórias e vivências compartilhadas, ainda que mediadas por telas, que Amina passa a reinterpretar suas próprias experiências, ressignificando dores, desconfortos e silenciamentos.

Ao reconhecer que “[...] ao ouvir relatos na *internet* de pessoas que passaram por situações semelhantes às minhas, percebi que nem tudo é sobre mim. Às vezes, é sobre o outro mesmo. De vez em quando, o outro está sendo preconceituoso [...]” (Amina, 2023); ela afirma que sua “bolha” foi rompida. Esse rompimento não se dá apenas por meio de conteúdos formais, mas também pela exposição a outras vivências, linguagens e discursos, o que inclui o acesso crítico de conteúdos digitais. Assim, ao se identificar com essas narrativas e refletir sobre suas próprias experiências à luz dessas referências, Amina vê, ela mesma, como parte de uma rede de construção de sentido e resistência. É nesse ponto que se revela a dimensão política de seu percurso, em que a formação de uma identidade coletiva que emerge não apenas da vivência compartilhada, mas da nomeação dessa vivência como experiência comum, estruturada por desigualdades históricas e sociais.

O acesso de conteúdos que denunciam o racismo, a misoginia, a invisibilidade e o silenciamento torna-se, portanto, um catalisador de reconhecimento e uma forma de ativismo cotidiano, uma vez que possibilita a nomeação e reconhecimento de uma experiência compartilhada, que se torna coletiva à medida que é vivida e ressignificada por diferentes *sujeitos* (Mansbridge; Flaster, 2007; Mansbridge, 2013; Jasper, 2014). Ainda que não se manifeste por meio de militância formal, Amina passa a reorganizar sua

percepção de mundo, suas estratégias de atuação e seus afetos com base nesse processo de identificação.

5.2.1.5 Entrevistada 5: Nzinga

Nzinga é uma mulher cisgênero preta de 26 anos, solteira, bissexual e de religião espírita/kardecista. É estudante de graduação do curso de Serviço Social pela Universidade Federal de Viçosa (UFV). Quando perguntada quem era e como se identificava, declarou que:

A Nzinga de hoje, a que está aqui, eu reconheço e me identifico como uma mulher preta, de uma trajetória árdua, assim como a de muitas outras mulheres pretas, né? Que precisam se dedicar mil vezes mais, fazer mil vezes mais. Me encontro, novamente, como uma mulher em processo de autodescoberta, estudando bastante, me dedicando à graduação, e já me vejo como uma futura Assistente Social (risos) (Nzinga, 2023).

Esse reconhecimento revela uma consciência identitária construída na encruzilhada entre raça, gênero e classe, desaguando na noção de interseccionalidade tal como pensada por Crenshaw (1989; 1991; 2002; 2015), Gonzalez (1982), Collins (2019) e Collins e Bilge (2020). A interseccionalidade, nesse sentido, não se resume a uma simples sobreposição de marcadores sociais, mas se configura como ferramenta analítica que permite compreender como diferentes eixos de opressão se entrelaçam de forma estrutural, produzindo experiências específicas de marginalização, resistência e subjetivação. Ao nomear-se como mulher preta “de uma trajetória árdua”, Nzinga, assim como as demais entrevistadas, não apenas reconhece sua localização social, mas enuncia uma experiência coletiva atravessada por múltiplas formas de subalternização. Além disso, quando a entrevistada aduz que:

[...] por causa desses desafios [da vida profissional e da vida familiar], me tornei uma mulher muito rígida comigo mesma. [...] Eu bato de frente, né? O tempo todo, 24 horas. Mas não posso mentir para você: isso afetou a minha saúde mental. [...] Eu faço parte daquele segmento populacional de mulheres pretas que sofreu adoecimento mental por conta do racismo, por conta das opressões que o racismo causa. Mas eu enfrento de peito aberto (Nzinga, 2023).

Aqui, diante desse trecho, fica evidente em sua fala como os impactos psíquicos do racismo estrutural atuam na vida das mulheres negras, articulando os efeitos da opressão com estratégias de enfrentamento e sobrevivência. A declaração “me tornei uma

mulher muito rígida comigo mesma” traduz o processo de autovigilância e autoexigência como mecanismos de defesa diante de um mundo que constantemente questiona a legitimidade e a competência da mulher negra. Ademais, ao afirmar: “isso afetou a minha saúde mental”, Nzinga rompe com o tabu do sofrimento psíquico da mulher negra, historicamente negado sob o manto da “força” compulsória. Tal enunciação carrega o peso de uma história marcada pela exclusão sistemática de corpos negros dos espaços de saber, poder e de reconhecimento (Gonzalez, 1982).

Nesse ponto, sua postura de “bater de frente” dialoga diretamente com a compreensão de raiva proposta por Lorde (2019). Para essa autora, a raiva das mulheres negras não é sinal de descontrole emocional, mas uma resposta legítima e politicamente potente diante da injustiça e capaz de transformar a dor em ação e de romper com silenciamentos históricos. Assim, a rigidez e o enfrentamento apresentados por Nzinga não representam apenas desgaste emocional, mas constituem uma mobilização afetiva que expressa resistência e reinscrição de si no mundo. Ao afirmar que enfrenta essa realidade “de peito aberto”, a entrevistada revela não apenas coragem, mas a complexidade e os custos subjetivos implicados nesse enfrentamento cotidiano. Ela não se entrega às imposições do racismo estrutural e tampouco nega os efeitos psíquicos e emocionais que tal resistência lhe impõe.

Essa experiência é diretamente articulada com sua permanência na universidade e a projeção de um futuro profissional, afirmando-se em processo de autodescoberta e como futura Assistente Social. Nesse gesto, a interseccionalidade se converte também em um horizonte de elaboração identitária e de insurgência política, no qual a identidade deixa de ser apenas marca da opressão e se torna também território de resistência. Nessa perspectiva, Cardoso (2012, p. 52) corrobora essa narrativa ao afirmar que os marcadores sociais “são resultantes de processos de dominação e opressão, mas também são construtores de identidades”, que demarcam seu posicionamento no mundo, uma vez que “podem ser acionados pelas mulheres em situações de agenciamento e empoderamento para o questionamento das estruturas de opressão”.

Nessa mesma linha de raciocínio, ao declarar-se em “processo de autodescoberta”, Nzinga inscreve sua narrativa em um movimento contínuo de construção de si, no qual a identidade negra feminina não é uma essência fixa, mas uma experiência situada e em constante elaboração. Tal perspectiva dialoga com Hall (2014), que entende a identidade como um ponto de chegada, e não de partida, moldado pelas disputas simbólicas, históricas e políticas que estruturam as relações sociais. Assim, ao construir sua

identidade por meio das palavras, Nzinga se inscreve como *sujeito* político que reivindica não apenas o direito à existência, mas também o direito de se nomear e de narrar-se a partir de si mesma, rompendo com a lógica colonial e patriarcal da nomeação imposta. Esse gesto de autodefinição e autodeterminação constitui uma recusa ativa aos discursos normativos que historicamente silenciaram ou distorceram as experiências das mulheres negras.

Tal reconhecimento identitário se alinha ao que destacam Weems (2018) e Collins (2019) sobre a centralidade da autodefinição e da autodeterminação como estratégias fundamentais de enfrentamento às opressões interseccionais. Para essas autoras, o conhecimento torna-se uma poderosa ferramenta de empoderamento, à medida que o potencial para a resistência, ou seja, a agência política e subjetiva, reside justamente na construção consciente da identidade. Nesse sentido, ao afirmar que mulheres pretas “precisam se dedicar mil vezes mais”, Nzinga, assim como Amina, resgata e atualiza a denúncia de um sistema que impõe às mulheres negras uma lógica de esforço contínuo, cobrança permanente e reconhecimento sempre adiado. Kilomba (2019, p. 106) chama tal experiência de “*status* de ter de representar a negritude”, uma posição imposta pelo racismo que coloca a pessoa negra em um “círculo duplo, de inclusão e exclusão”.

Pois, segundo essa autora, ser incluída em certos espaços não significa o fim do racismo, mas a imposição de um novo papel simbólico: o de representar toda uma coletividade. Nzinga (2023) reforça tal perspectiva ao afirmar que:

[...] no lado profissional não diria, mas sim na graduação, reconheço que existem muitos impasses. Por exemplo, eu já estou na minha segunda pesquisa de Iniciação Científica, pela Fapemig, e a primeira foi pelo CNPq, no terceiro período do Serviço Social. Quando ganhei a bolsa de pesquisa, todo mundo ficou assim: “nossa, mas como que ela ganhou a bolsa?”. E aí quando eu comecei a ocupar espaços como a representação estudantil e em movimentos sociais. Sempre há uma desconfiança: “como que a preta chegou ali?”. E já estudando eu sempre percebi e percebo [que] atualmente, ocupo espaços dentro do departamento como representante estudantil na comissão coordenadora, participo do centro acadêmico, e sempre tem aquela desavença, porque sou uma discente preta. [...] Dentro da sala de aula, eu tenho que dar mil vezes porque eu vejo que os brancos olham pra mim e falam: “olha a preta ali” [...] (Nzinga, 2023).

A experiência de Nzinga evidencia que o reconhecimento de sua trajetória acadêmica, mesmo com evidências concretas de mérito, como bolsas de pesquisa e atuação institucional, é constantemente atravessado pelo questionamento: “como ela chegou ali?”. Esse questionamento, longe de ser ingênuo, opera como uma forma de

reafirmar o lugar do *sujeito* branco como referência legítima de saber e pertencimento. Para a mulher negra, estar nesses espaços não é apenas uma conquista, mas também uma luta cotidiana por legitimidade, como aponta Santos (2021), ao discutir o racismo institucional nas universidades. Assim, ao mesmo tempo que é incluída na universidade, Nzinga, assim como Amina, carrega, ainda que silenciosamente, a expectativa de ser porta-voz de toda a negritude, sendo vista não como um indivíduo, mas como um “corpo”, uma “raça” e uma “história” condensada.

Isso impõe sobre elas um duplo fardo: o de conquistar espaços e, simultaneamente, de justificar sua presença neles. Diante desse duplo fardo, marcado pela necessidade constante de validação e pela exigência simbólica de representar toda uma coletividade, ao perguntar a Nzinga como se deu sua “virada de chave” no processo de reconhecimento identitário, sua resposta revela não apenas um despertar individual, mas a imbricação entre vivência, reflexão e acesso ao conhecimento,

Então, a minha virada de chave no reconhecimento da negritude, e até mesmo dos processos de racismo, aconteceu na universidade. Porque eu sou preta por causa da minha mãe, mas fui criada em uma família branca. E, por causa disso, cresci dentro de uma lógica em que eu precisava ter toda uma educação baseada nos valores de uma família conservadora, branca e católica, desde a religiosidade até as posturas e posicionamentos. [...] Então eu só começo a reconhecer o posicionamento na sociedade enquanto mulher preta quando chego à Federal de Viçosa. É [aqui] que começo a ver que tem alguns empecilhos e impasses quando se discute cor, quando se discute raça. E foi aí que eu começo a me identificar, mas foi um processo bem longo. Eu cheguei à universidade com 23 anos. Tem só três anos que eu me identifico [enquanto mulher preta] (Nzinga, 2023).

O relato de Nzinga sobre sua “virada de chave” identitária explícita, de forma potente, o que Kilomba (2019, p. 89) aduz sobre o “processo de invisibilização do visível”. Ao compartilhar que apenas na universidade começou a se reconhecer como mulher preta, mesmo sendo filha de mãe negra, mas criada em uma família branca conservadora e católica, Nzinga evidencia como o racismo opera também como uma epistemologia da negação, um regime de produção de silêncios que apaga não apenas corpos, mas, sobretudo, as experiências, saberes e sentidos que esses corpos carregam. Kilomba (2019) argumenta que o *sujeito* branco, para manter sua posição de centralidade e pureza simbólica, precisa negar a diferença, evitar o desconforto e projetar fora de si os sentimentos negativos associados à negritude. Reforçando essa lógica, Nzinga (2023) aduz que:

[...] minha mãe não pôde fazer parte da minha criação porque ela era uma mulher preta. A família do meu pai não aceitava pessoas negras, eles nunca aceitaram pessoas de pele preta. E aí nasço eu, preta (risos). [...] Por isso, eles me criaram dentro de uma logística que era assim: “você não tem a nossa cor, mas pelo menos vai ter a nossa postura”. [...] Isso eu só fui reconhecer na universidade, quando comecei a estudar as relações sociais e os processos de racismo no Brasil. Então, percebi que minha mãe se distanciou, até mesmo para o meu bem, porque, se ficasse [por] perto, a família do meu pai ia cometer mais opressões do que já cometeram.

Nesse sentido, ser negro ou negra só é permitido quando se ocupa o lugar do Outro, do estranho, do exótico, do selvagem (*wildfremd*). Quando essa alteridade não se manifesta de forma visível e caricaturada, o corpo negro é, então, desautorizado enquanto tal, como se fosse possível não ser negro o suficiente para ser visto. É o que se observa quando Kilomba relata ao trazer a fala de Alicia em seu livro: “para mim, você não é negra”, expressão que parece ofertar um “favor”, ao dissociar o indivíduo negro de um imaginário racializado carregado de repulsa e ameaça (Kilomba, 2019, p. 89). Nzinga, nesse ponto, se inscreve em uma posição semelhante à de Alicia, personagem descrita por Kilomba. Criada em uma estrutura branca, sua negritude foi sistematicamente negada, não porque sua cor de pele não fosse visível, mas porque reconhecê-la implicaria encarar o racismo que habita silenciosamente entre os vínculos afetivos e sociais mais íntimos.

Esse mesmo mecanismo aparece nesta pesquisa quando outra entrevistada (Aisha) relata que a famigerada expressão racista “preto de alma branca” ainda é muito forte, funcionando como estratégia discursiva que nega a identidade negra sempre que o comportamento do sujeito não corresponde ao estereótipo subalternizado esperado. Assim como no episódio analisado por Kilomba (2019), em que “para mim, você não é negra” opera como um “favor” que dissocia a pessoa negra de uma identidade historicamente marcada como indesejável, a expressão mencionada por Aisha realiza o mesmo gesto simbólico, ao separar o negro considerado “adequado”, “educado” ou “compatível” com a branquitude de sua própria negritude, como se essa identidade fosse incompatível com humanidade, inteligência ou respeitabilidade. Assim, nessa mesma linha de raciocínio, ao não nomearem Nzinga como negra, sua família branca protege a si mesma da desconfortável consciência de sua própria branquitude e do lugar de privilégio que ocupa. Como diz Kilomba (2019, p. 90), “o “politicamente correto” nos protege do imaginário tóxico do *sujeito* branco”. A fala de Nzinga, ao afirmar que só começou a se identificar como mulher preta há três anos, nos mostra que a identidade negra, nesse caso, não é apenas um dado fenotípico, mas um processo de construção política e subjetiva. Seu percurso revela a violência simbólica de uma infância e

adolescência vividas sob um regime de branqueamento afetivo, no qual a negritude é silenciada em nome da integração, e a subjetividade negra é esvaziada para que se ajuste aos moldes brancos de respeito, educação e religiosidade.

A universidade, com todas as suas tensões, como nos demais casos, aparece como espaço de inflexão, onde a racialização se torna visível não apenas no espelho, mas nas estruturas de exclusão, nas ausências, nos olhares e nos obstáculos cotidianos. Nesse sentido, a “virada de chave” identitária de Nzinga é mais do que um despertar individual; é um rompimento com a fantasia branca de neutralidade e com a lógica da “não nomeação” como forma de apagamento. Ao se reconhecer enquanto mulher preta, ela não apenas reconfigura sua própria subjetividade, mas também reivindica o direito à nomeação, direito esse historicamente negado às populações racializadas. Outro aspecto levantado foi com relação ao que esse reconhecimento significou para ela:

[...] significou, ao mesmo tempo, algo muito grandioso, e aí a gente já pega a questão da ancestralidade, de se identificar com a ancestralidade, com o nosso passado, mas também um fardo. Eu costumo dizer que ser uma mulher preta, às vezes, é um fardo na sociedade brasileira, porque a gente perpassa pela interseccionalidade [entre] raça, classe e gênero. Todas as opressões, todas as disparidades sociais, se concentram nesse ponto interseccional. Então, para mim, às vezes é um pouco difícil. Mas, hoje em dia, eu gosto de me identificar como uma mulher preta, e falo né, mas sei que eu falo quão é difícil o cotidiano.

A dimensão grandiosa do reconhecimento de si, vinculada à ancestralidade, no excerto anterior, remete à categoria proposta por Weems (2018; 2019; 2022), que define como a experiência mulherista, uma consciência de si enquanto mulher negra, enraizada na ancestralidade, na coletividade e no enfrentamento das opressões interseccionais, marca o cotidiano. Nesse contexto, segundo Faria (2021, p. 108), é “a partir do reconhecimento de que a dominação europeia alterou o modo de vida e, muitas vezes destruiu grupos culturais africanos (bem como outros grupos subalternizados)” que o mulherismo africano vem com o intuito de “resgatar a experiência africana ancestral para contrapor a hegemonia cultural, tecnológica, política e religiosa ocidental, a fim de emancipar não só as mulheres negras, mas toda a população africana do continente e em diáspora”.

Para Nzinga, afirmar-se como mulher preta é evocar um pertencimento ancestral que fortalece sua identidade e lhe confere sentido, mesmo diante da dor. No entanto, ao mesmo tempo que se inscreve nessa linhagem de força e sabedoria, ela reconhece o “fardo” de ocupar esse lugar no contexto de uma sociedade que estrutura a desigualdade

a partir da intersecção entre raça, classe e gênero. Nesse contexto, quando Nzinga afirma que “gosta de se identificar enquanto mulher preta, mas reconhece o quanto é difícil o cotidiano”, ela ecoa o que Weems (2018; 2019; 2022) e Faria (2021) identificam como o fardo da desumanização sistemática, uma violência ontológica herdada da colonialidade que se atualiza nas estruturas interseccionais. Como pontua Souza (2019), a mulher negra, ao se afirmar como tal, reivindica não apenas um lugar social, mas a centralidade de sua experiência como parte do povo negro.

Assim, Nzinga, ao relacionar essa identidade com a ancestralidade e a dor, articula o que Araujo (2022, p. 95-96) define como “afrocentrar não somente os temas, mas sobretudo as ferramentas teóricas e metodológicas”, uma busca por pensar-se a partir da própria matriz cultural e não dos referenciais eurocentrados. Ademais, ao dizer que “ser uma mulher preta, às vezes, é um fardo”, Nzinga dá corpo ao que Collins (2019) chama de imagens de controle, que são representações ideológicas que posicionam mulheres negras, ora em papéis de subserviência, ora em papéis de resistência, força e sacrifício constantes, deslegitimando suas vulnerabilidades e suas subjetividades. Esse “fardo” a que Nzinga se refere está relacionado à expectativa histórica de que mulheres negras devam suportar tudo, em silêncio, sendo produtivas e resilientes.

Tal imposição não é recente. Em 1851, a ex-escravizada Sojourner Truth denunciava essa condição em seu emblemático discurso “E eu não sou uma mulher?”, proferido na Convenção pelos Direitos das Mulheres, em Ohio (EUA). Nele, Truth (1851) escancarava a exclusão das mulheres negras do ideal universal de “mulher”, ao afirmar que, enquanto as mulheres brancas reivindicavam o direito ao voto e ao trabalho, as mulheres negras ainda lutavam para serem reconhecidas como humanas. E, no cenário brasileiro, essa lógica excludente também se manifesta de forma contundente. Como apontam autoras como Carneiro (2003b) e Gonzalez (2020), expressões como “boa aparência”, frequentemente eram utilizadas em anúncios de emprego e, embora aparentemente neutras, funcionavam como marcadores implícitos de raça, classe e gênero.

Esses termos excluem, de forma sutil, porém eficaz, pessoas negras, pobres e fora dos padrões estéticos e comportamentais eurocentrados e heteronormativos. Trata-se de uma estratégia discursiva que, ao operar sob a aparência de imparcialidade, reproduz e naturaliza hierarquias racializadas e generificadas. Esses enunciados atuavam como verdadeiros filtros simbólicos, restringindo o acesso de determinados corpos ao mundo do trabalho e aos espaços públicos. Destarte, ao construir sua identidade a partir da

ancestralidade, Nzinga tensiona esse modelo eurocêntrico, reafirmando outras formas de existir e resistir. Sob essa mesma ótica, Santos (2022, p. 8) observa que:

A construção da mulher negra feita a partir destes estereótipos, instrui modos perversos sobre a vida dessas mulheres, e o desvencilhar do ideário internalizado e naturalizado por uma vida abre feridas que somente a construção de um novo paradigma sobre si próprias será capaz de curar.

Portanto, reconhecer-se como mulher preta, como faz Nzinga, não é apenas um ato identitário, mas um movimento de ruptura com esses estigmas e se constitui como movimento político e existencial que, embora traga dor, também oferece potência de criar sentidos, de se conectar com uma memória coletiva e de lutar por uma vida digna, para si e para os seus. Trata-se da possibilidade de reconstrução subjetiva, que exige enfrentar o peso histórico da desumanização, dos estereótipos e das exclusões institucionais para, então, reivindicar dignidade, autoria e pertencimento. A partir de sua trajetória, Nzinga constrói não apenas uma identidade individual, mas participa de um processo mais amplo de construção de uma identidade coletiva forjada na encruzilhada entre raça, gênero e classe.

Sua fala revela como a experiência universitária e os enfrentamentos cotidianos possibilitaram o reconhecimento de si enquanto *sujeito* político, inserido em uma coletividade historicamente marcada pela exclusão e pela resistência. Isso é visível, por exemplo, quando ela relata que passou a compreender a ausência da mãe como estratégia de proteção contra o racismo da família paterna, algo que só se tornou possível após o contato com debates críticos sobre relações raciais no Brasil. Além disso, quando perguntado quem era a Nzinga de antes e a de agora, ela respondeu que:

Nossa, a Nzinga antes do acesso à UFV, ao conhecimento, era uma Nzinga totalmente aérea, assim, defasada, sabe? Totalmente retrógrada do que acontecia ali, porque eu vivia numa bolha, né? Uma bolha de pessoas brancas, com religião... religião que, né, afeta bastante os posicionamentos, enfim. E a Nzinga depois desse acesso é uma Nzinga de embate, isso acontece (risos), [porque] hoje em dia eu sou uma preta muito crítica, sou sempre muito questionadora, sempre lendo, reconhecendo direitos, e aí acaba que isso também é um fardo, né? Porque a gente não aceita qualquer coisa (risos), aí a gente fica no embate 24 horas. Mas eu ainda prefiro o embate e ter esse poder que é o conhecimento do que antes, quando eu não tinha conhecimento nenhum (Nzinga, 2023).

[...] eu acho que o acesso ao conhecimento é um poder, né? Então, por exemplo, eu tenho, hoje eu vivo em um cenário onde, por mais que eu perpasso por questões difíceis, eu sei debater, eu sei discutir, né? No sentido de diálogo mesmo, não de briga. Mas hoje eu sei me posicionar e falar: “Olha, eu sei dos meus direitos, eu sei o meu reconhecimento, eu sei que talvez isso esteja

acontecendo por causa da cor da minha pele”. Então, o que modificou muito foi a forma como eu comecei a me posicionar na sociedade e também em Viçosa, e aqui mesmo, na própria UFV, que eu cheguei enquanto uma leiga. Eu aceitava tudo (risos), todo mundo fazia o que queria comigo, estava tudo certo. Hoje em dia eu já tenho um posicionamento (Nzinga, 2023).

Esse processo de tomada de consciência expressa com nitidez o que significa tornar-se *sujeito* político a partir do acesso ao conhecimento crítico, que se traduz em um processo de ruptura com a alienação, de enfrentamento das opressões interseccionais e de ressignificação da própria identidade. Ao narrar essa trajetória, Nzinga não apenas compartilha sua experiência pessoal, mas também exemplifica uma vivência coletiva de mulheres negras que, ao se ingressarem na universidade, atravessam um percurso de descoberta, dor, resistência e reconstrução. Seu relato confirma que a universidade, apesar de ainda carregar marcas de exclusão e racismo institucional (Santos, 2021), pode tornar-se um espaço de inflexão identitária e política, especialmente quando o acesso ao conhecimento se articula a saberes produzidos pelas epistemologias negras e feministas.

Ao se afirmar que hoje é uma mulher preta “crítica”, “questionadora” e “reconhecendo direitos”, Nzinga demonstra ter internalizado não apenas conteúdos acadêmicos, mas também uma nova ética de existência, construída no entrelaçamento entre saber, experiência e luta. Como destaca Gomes (2017), esse tipo de formação vai além da instrução formal, é um processo de educação política e emancipatória, em que o conhecimento se torna instrumento de enfrentamento do racismo, do sexismo e da desigualdade de classe. Portanto, ao romper com a “bolha” em que vivia e escolher o “embate 24 horas” como caminho, Nzinga se inscreve como *sujeito* coletivo, forjado nas experiências históricas de resistência das mulheres negras. Seu percurso reflete uma práxis transformadora, ela é ao mesmo tempo resultado e continuidade de um projeto político-pedagógico do movimento negro, que transforma consciência em ação e identidade em potência de mudança.

Assim, a universidade, nesse contexto, aparece como ruptura epistemológica, ainda que contraditória, que possibilita à entrevistada sair da condição de alienação (“aérea”, “defasada”, “retrógrada”) e adentrar um campo de embate político e identitário. Esse movimento se aproxima da noção de “virada de chave epistêmica”, discutida por autoras como hooks (2019), Collins (2019) e Kilomba (2019), que associam o acesso ao conhecimento crítico à capacidade de romper com discursos hegemônicos e construir subjetividades insurgentes. Por fim, apesar de reconhecer os custos subjetivos do embate constante, Nzinga conclui com uma afirmação potente que ainda prefere “[...] o embate e

ter esse poder que é o conhecimento do que antes, quando não tinha conhecimento nenhum” (Nzinga, 2023).

Esse trecho revela um paradoxo da consciência crítica, visto que o saber liberta, mas também pesa. É o que Kilomba (2019) chama de ferida colonial, em que, ao tomar consciência da estrutura racista que organiza a sociedade, o *sujeito* negro passa a enxergar feridas que antes estavam naturalizadas, silenciadas ou invisibilizadas. Essa revelação, ainda que dolorosa, é um gesto de desvelamento que exige que se caminhe com a ferida exposta, enfrentando as dores do racismo sem permitir que elas se tornem paralisantes. Nesse sentido, a fala de Nzinga explicita não apenas a dor do reconhecimento, mas também a dimensão de autonomia e agência que emerge da escolha, em que ela prefere o desconforto do saber à alienação da ignorância.

Assim, sua trajetória evidencia que a tomada de consciência, ainda que atravessada pelo sofrimento, é também um movimento de fortalecimento político e subjetivo. Quando Nzinga associa esse processo à sua postura crítica diante do mundo, à leitura constante e ao reconhecimento de direitos, ela aponta para a articulação entre conhecimento e ação, ou seja, para uma forma de ativismo cotidiano que se expressa nas pequenas práticas de resistência e posicionamento no dia a dia. Parte dessa consciência também é mediada pelo acesso a conteúdos digitais, como ela mesma sugere:

Olha, é... eu gosto muito de seguir páginas, né, sobre mulheres negras, ativismo negro, movimento negro. Então, por exemplo, eu gosto muito da Érica Hilton. Gosto... tem uma página no *Instagram* que eu sempre estou visualizando, que chama “As Negas do Ziriguidum”, gosto muito. E tem... eu não vou lembrar, mas é uma página que se dedica ao jornalismo, que destaca, né, pessoas negras no jornalismo. Eu não lembro o nome da página, mas é “Jornal Dengo”, “Jornal Ébano”, alguma coisa assim. Mas são essas páginas que eu tenho visualizado. [...] nos sites também, nos textos que eu leio, é sempre reconhecendo esse empoderamento negro, né? Esse feminismo que deve ser discutido aqui no Brasil enquanto negro, né? Então, pra mim, tem sido mais essas pautas: discutir o feminismo negro, discutir a condição da mulher no trabalho, a condição da mulher na sociedade, na academia. [...] o que eu vejo muito na *internet* é que esse empoderamento negro é justamente para trazer, né, a mulher negra na sociedade, a visibilidade da mesma, né? É para além desses estereótipos e estigmas de que a mulher é barbaqueira, de que ela tem cara fechada ou de que chegou ali por mérito, e não foi por mérito, foi por lutas. [...] quando a gente pega, por exemplo, a Érica Hilton, quando a gente pega a própria Carla Akotirene, né, e essa página que eu gosto muito de seguir, que é *As Negas do Ziriguidum*, que têm diversos projetos que falam sobre o retrato da mulher negra, então, está cada dia mais forte. Entretanto, eu visualizo que ainda há um embate quando a gente fala de rede social, sabe? E acaba que o padrão que, por exemplo, o *Instagram* proporciona faz com que esse movimento perca força, e isso é [minha] opinião. [...] eu [até] faço algumas publicações nos meus *stories*, né, do *Instagram*, sobre a minha vivência de mulher negra, né, bissexual, aqui em Viçosa, que muitas coisas acontecem (risos) durante o dia, [...] só no meu *close friends*. [...] Então, eu estou sempre fazendo um

videozinho, contando para o pessoal o que que aconteceu, né, qual foi o meu posicionamento. [Mas], [...] há uma diferença enorme, a troca ali, né? O virtual é um diálogo muito frio, né? Parece que a pessoa só criou uma legenda ali para o *Instagram*, claro, pensou, estudou, mas não tem aquele contato, né? É diferente de uma roda de conversa, de uma palestra, de um minicurso, de uma troca ali corpo a corpo, no sentido da presença da pessoa, né? É totalmente diferente você assistir à Ângela Davis na *internet* e assistir ela pessoalmente (risos). Eu ainda não assisti pessoalmente, mas é diferente. Para mim, sempre foi (Nzinga, 2023).

Torna-se evidente que as redes sociais digitais desempenham papel central na construção de identidades políticas e na afirmação da subjetividade negra. Contudo, o próprio relato da entrevistada tensiona essa centralidade do digital ao reconhecer que o engajamento mediado por telas, embora potente, não substitui a experiência presencial. Ao afirmar que “o virtual é um diálogo muito frio” e que a troca corporal presencial produz outros efeitos, Nzinga revela os limites do ativismo digital, indicando que sua formação política não depende apenas do acesso de conteúdos *on-line*. Essa tensão entre o *on-line* e o *off-line*, presente em sua fala, evidencia que o processo de construção identitária e de politização se dá de forma híbrida, articulando tanto os repertórios digitais quanto experiências presenciais que mobilizam afetos, pertencimento e reconhecimento em outro nível.

Essa ambivalência não diminui a força do digital, mas a complexifica, reforçando que o ativismo cotidiano se constrói na articulação entre práticas mediadas e práticas encarnadas. Além disso, no trecho anterior, Nzinga demonstra que seu uso das redes sociais digitais não é meramente passivo, mas atravessado por um olhar crítico e seletivo. Ao mencionar que segue páginas como “As Negas do Ziriguidum”, “Jornal Ébano/Dengo” e nomes como Érica Hilton e Carla Akotirene, ela revela um processo de seleção ativa e crítica de narrativas alinhadas ao empoderamento negro e ao movimento de mulheres negras brasileiro. Sua relação com figuras como Akotirene e Hilton, bem como o seguimento de páginas específicas, evidencia um processo de identificação com epistemologias negras que contribuem para a formação de uma consciência crítica e de uma identidade coletiva.

Isso se alinha ao que Collins (2019) e hooks (2019) destacam sobre o papel do conhecimento como prática de empoderamento, especialmente quando produzido e difundido a partir de epistemologias negras. Ademais, ao selecionar essas fontes, Nzinga participa de um processo de autodefinição e autodeterminação, conforme proposto por Collins (2019) e Weems (2018), resistindo aos discursos hegemônicos e criando para si um espaço de afirmação e pertencimento. A partir desse processo de reconhecimento

identitário, emerge também uma dimensão coletiva e política que transcende o eu individual e se projeta no campo das representações e da ação social. É nesse ponto que se insere a análise da construção de identidade coletiva e do ativismo cotidiano de Nzinga, articulado ao acesso crítico de conteúdos digitais.

Ela, em sua prática cotidiana, exemplifica o que Mansbridge e Flaster (2007) e Mansbridge (2013) definem como ativismo cotidiano, que se configura como práticas de resistência que emergem na vida privada, muitas vezes fora de organizações formais, mas alimentadas pelas pautas dos movimentos sociais. Assim, ao acessar criticamente conteúdos digitais e compartilhar suas vivências em redes sociais, ainda que de forma restrita (como no *close friends*), ela se insere em um processo de autodefinição e disputa simbólica. Tais ações cotidianas, aparentemente simples, produzem rupturas nos discursos hegemônicos e reafirmam a mulher negra como *sujeito* político. Por fim, Nzinga reconhece os limites das redes sociais digitais, ressaltando que a presença física em espaços de troca tem maior impacto, o que demonstra sua consciência das tensões entre o *on-line* e o presencial.

Há, portanto, uma dimensão ambivalente nessa relação, ao mesmo tempo que o ambiente digital é percebido como impessoal e esvaziado de afeto, ele também é reconhecido como espaço de circulação de saberes e subjetividades dissidentes. Esse movimento é descrito por Joyce (2014) como o surgimento de agentes desafiadores, sujeitos que, mesmo fora de organizações formais, constroem práticas discursivas e micropolíticas que desafiam o *status quo*. Assim como Dandara, Nzinga também exemplifica como o acesso de conteúdos relacionados a gênero e raça, aliado à autorreflexão e à partilha de experiências, constitui uma estratégia de resistência e de fortalecimento da identidade coletiva negra. Dessa forma, o percurso de Nzinga reafirma que o ativismo cotidiano é um território fértil de elaboração política, no qual o acesso de conteúdos se articula à construção de novas formas de ser, pensar e agir no mundo.

O acesso ao conhecimento, mesmo que mediado por redes sociais digitais, possibilita a emergência de vozes dissidentes que reivindicam presença, reconfiguram imaginários e mobilizam afetos e saberes ancestrais como potência de transformação social. Nesse contexto, o ativismo cotidiano não se restringe à participação em movimentos sociais formais, mas se manifesta em gestos de resistência simbólica, nas escolhas estéticas, nos modos de falar, pensar e ocupar os espaços. São ações muitas vezes silenciosas, mas profundamente significativas, que tensionam as normas hegemônicas e reafirmam a dignidade e a humanidade do ser negro.

5.2.1.6 Entrevistada 6: Ayana

Ayana é uma mulher cisgênero preta de 32 anos de idade, solteira, heterossexual e vinculada à religião afro-brasileira. Ela é estudante da pós-graduação em Agroecologia pela Universidade Federal de Viçosa (UFV). Quando perguntada quem era e como se identificava, Ayana declara que:

[...] eu sou uma mulher, né, venho de uma família de classe baixa. [...] fui uma das primeiras a entrar no ensino superior federal na minha família, a única dos meus irmãos a ter um diploma de curso superior. A minha mãe é professora, meu pai é pintor, né, de obras, só que os dois estão aposentados agora. E eu vim para a universidade com aquele sonho, né, de mudar de vida, de ter um emprego melhor. Na verdade, era isso, né? Era ter um emprego melhor para ganhar mais. Só que muito crua, não tinha muito conhecimento, né, das coisas assim... Da vida mesmo. Então, foi na universidade que eu tive, pela primeira vez, não foi a primeira vez, mas... não, eu posso dizer que foi a primeira vez, que eu tive acesso ao debate sobre negritude, sobre movimento social, sobre política. E eu imediatamente me interessei por isso. Desde o meu primeiro ano da graduação, eu faço parte de movimento social. Já fui do movimento negro, muitos anos, que é o NEAB, né, o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros. Depois, ingressei também no movimento da agroecologia, né, militei muito, fui do CA, várias coisas (risos). Então, a minha história é basicamente essa, assim. Eu gosto muito de estar num ambiente acadêmico, porque eu me identifico. Gosto de ler, gosto de discutir sobre assuntos gerais, sobre política, sobre a vida, sobre a sociedade. Então é um lugar que, apesar de ser sofrido (risos), ser difícil, ainda é um lugar em que eu me encontro. E eu me sinto privilegiada de poder ter esse acesso, apesar dos pesares, né? Foi um ambiente também que me trouxe um adoecimento, em um momento da graduação, um adoecimento mental, assim, mas consegui superar, e estou aí, né? (Ayana, 2023).

A fala de Ayana explicita, de modo contundente, como o eixo de classe atravessa sua trajetória e opera como elemento estruturante de seu projeto de vida. Ao afirmar que ingressou na universidade “para ter um emprego melhor” e “mudar de vida”, ela revela como a educação superior é mobilizada como estratégia de mobilidade social por mulheres negras da classe trabalhadora, cujas possibilidades materiais são historicamente restringidas. Nesse sentido, a universidade aparece simultaneamente como horizonte de ascensão e como espaço de confronto, pois marca o momento em que Ayana entra em contato com narrativas racializadas que desafiam a naturalização da desigualdade. Assim, sua entrada no ensino superior não representa apenas a continuidade de um percurso educacional, mas configura um marco estruturante na construção da consciência racial e política, possibilitando uma ruptura parcial com o lugar social que lhe foi imposto pela articulação entre raça e classe.

Além disso, ao se identificar desde o início como mulher preta vinda de família de classe baixa, Ayana já demarca a localização social que estrutura sua experiência. Tal

autoidentificação evidencia como gênero, raça e classe operam de maneira interdependente, conformando aquilo que autoras como Crenshaw (1989; 1991; 2002; 2015), Gonzalez (1982), Collins (2019) e Collins e Bilge (2020) conceituam como sobrecarga interseccional, que se materializa na vivência simultânea e interdependente de opressões relacionadas ao gênero, à raça e à classe social. Nesse contexto, ser mulher, negra e de classe baixa não são apenas categorias identitárias, mas indicadores de um lugar social historicamente marcado pela exclusão, que impõe desafios específicos e contínuos no acesso a direitos, oportunidades e reconhecimento. Tal constatação pode ser observada também na seguinte fala de Ayana:

[...] É um desafio. Entendo que isso faz parte também, não tem como fugir, ainda mais a gente que é preto. A gente vai se deparar com situações [inaudível]. Não importa em qual estrato social você esteja, em qual ocupação você esteja dentro da sociedade, algumas mais, outras menos, você vai estar vulnerável. Mas a gente sempre vai estar exposto a algum tipo de violência. E é isso. Quem me ajudou nesse processo foi realmente o movimento. Eu não gosto muito de pedir ajuda, então me viro meio sozinha [...] eu sabia que eu era preta, que a gente estava em desvantagem na sociedade, isso eu sabia. Mas o porquê, como que isso se operava, por que aquilo se perpetuava, como que aquilo atravessava minha vida de várias formas, eu fui ter esse entendimento mais profundo aqui mesmo [na universidade] (Ayana, 2023).

Sua fala revela uma consciência racial profundamente crítica, que ultrapassa a experiência individual e situa o racismo como estrutura persistente e transversal na sociedade brasileira, que se manifesta independentemente da posição social ocupada. Ao afirmar que “não tem como fugir, ainda mais a gente que é preto” e “não importa o estrato social”, Ayana denuncia o mito da meritocracia e da ascensão individual como solução para as desigualdades raciais, reforçando que o racismo se estrutura como um filtro que hierarquiza corpos e experiências, independentemente do capital cultural ou social adquirido (Almeida, 2019). Além disso, ao dizer que “a gente estava em desvantagem na sociedade”, Ayana revela que, embora sempre tivesse consciência de sua negritude, lhe faltavam os instrumentos teóricos e políticos para compreender como essa desigualdade se estrutura e por que ela se perpetua.

Tal lacuna analítica não se restringia apenas ao eixo racial, faltavam-lhe também ferramentas para apreender como raça, gênero e classe se articulam na produção dessas desvantagens, compondo um quadro interseccional que marca profundamente a vida das mulheres negras (Crenshaw, 1989; 1991; 2002; 2015). E é somente na universidade que essas conexões ganham inteligibilidade, permitindo-lhe nomear não apenas o racismo, mas os modos como o sexismo e a condição de classe produzem camadas adicionais de

vulnerabilização e controle sobre sua trajetória. Esse processo de elaboração mais profundo, que ela localiza como tendo ocorrido “aqui mesmo”, na universidade, remete à ideia de uma virada epistêmica e política, um momento de tomada de consciência crítica que transforma a dor em compreensão e a experiência em análise social.

Ademais, ao destacar que foi uma das primeiras da família a entrar no ensino superior federal e a única dos irmãos com diploma, Ayana sinaliza um marco importante de mobilidade social, mas também um isolamento simbólico, que muitas vezes é experimentado por *sujeitos* negros que rompem barreiras de classe e acesso educacional. Essa inserção no espaço acadêmico, por mais que represente uma conquista, ela não é isenta de tensões, pois é acompanhada pela sensação de deslocamento e pela responsabilidade de “representar os seus”. Como problematiza Kilomba (2019, p. 106), trata-se de um “círculo duplo, de inclusão e exclusão”, no qual o *sujeito* negro é admitido em espaços institucionais, como a universidade, mas ao custo de uma constante vigilância, de silenciamentos e da expectativa de encarnar a “representatividade negra”.

A mulher negra passa, então, a ocupar um lugar ambíguo, que ao mesmo tempo é presença e ausência, *sujeito* e símbolo. Isso impõe o que Kilomba (2019, p. 106) chama de “*status* de ter que representar a negritude”, um papel simbólico que oprime justamente por desindividualizar a experiência e converter a presença em um fardo coletivo. Essa dinâmica se repete no relato da Ayana, assim como nos demais relatos das outras entrevistadas. Amina (2023), por exemplo, ao relatar que “no máximo, havia uma ou duas meninas negras dentro da sala”, evidencia o sentimento de solidão racial no espaço acadêmico.

A escassez de presenças negras nos espaços de formação, especialmente quando se trata de mulheres negras, é uma experiência subjetiva que produz um estado de alerta constante, como se cada passo precisasse ser legitimado ou justificado. Essa sensação de não pertencimento revela não apenas uma exclusão pontual, mas um mecanismo estrutural de poder que organiza as relações sociais. Tal mecanismo de dominação não opera apenas pela exclusão externa, mas também pela introjeção de barreiras subjetivas, que fazem que essas mulheres passem a duvidar de sua legitimidade e de seu valor. Como revela Ayana (2023):

[...] eu acho que o racismo põe barreiras dentro da cabeça da gente: achar que não consegue, a gente não consegue ir além, sabe? Parece que a gente tem um teto, tem um limite, e que a gente não se ache merecedor. A gente não se acha. É um pensamento recorrente, né? De pensar assim: nossa, que eu não mereço tudo, nem é tanta coisa (risos), assim.

Nesse sentido, Quijano (2005) denomina esse fenômeno de colonialidade do poder, um sistema de classificação social que, mesmo após o fim da colonização formal, continua a estruturar o mundo moderno com base na naturalização das desigualdades de raça, gênero e classe. Essa matriz hierárquica atravessa a organização do trabalho, a produção do saber e a distribuição de poder, instituindo lugares de privilégio e subalternidade que operam silenciosamente, porém com eficácia. Assim, a permanência de mulheres negras nesses espaços não ocorre sem conflitos, mas se dá por meio da resistência cotidiana diante de uma lógica estrutural que insiste em negá-las como *sujeitos* plenos de conhecimento e pertencimento.

Ayana, ao reconhecer o impacto mental provocado por sua permanência na universidade atravessada por microagressões e pela constante necessidade de performar excelência como forma de “provar” que merecia estar ali, revela o desgaste subjetivo exigido para manter-se nesses espaços. Sua experiência dialoga diretamente com o relato de Nzinga, que aponta a constante desconfiança direcionada à sua presença em determinados contextos. Nzinga (2023) sintetiza esse incômodo ao afirmar que sente a necessidade de “dar mil vezes mais”, pois carrega sobre si o olhar vigilante e descrente de colegas brancos, revelando como o racismo opera não apenas na exclusão formal, mas também na desqualificação simbólica cotidiana. Nessa mesma linha de raciocínio, Ayana (2023) declara que:

[...] eu te falei, minha família é muito grande, muito numerosa, só tem gente preta. E aí eu cheguei aqui, a primeira coisa que eu vi: não tinha muito preta assim, sabe? Aquilo já me assustou. Por isso também que eu me aproximei tanto do movimento social, do movimento negro, principalmente porque era ali que eu conseguia conviver com pessoas pretas. Mas eu acho que tem identificação com os cursos também. Eu não me identificava. Uma frase que eu escutava muito é que eu não tinha cara de agrônoma, né? Que eu formei em agronomia, não tinha cara e tudo. E aí, assim, isso não tem nada a ver, mas eu acho que durante um tempo eu acreditei nisso, e eu não achei que aquele lugar era para mim. Tive muita dificuldade [...].

Essa vigilância reforça, simultaneamente, o que Kilomba (2019) aduz sobre o fardo da representação, ou seja, a exigência simbólica de que pessoas negras, ao acessarem espaços hegemonicamente brancos, tornem-se representantes de toda a coletividade negra. Também com o que Collins (2019) chama de “matriz de dominação”, na qual o racismo, o sexismo e o classismo se entrelaçam para produzir um regime de controle simbólico e emocional. Atrelado a isso, tem-se o conceito de imagem de controle

que aparece no relato de Ayana na observação recorrente de que ela “não tinha cara de agrônoma”. Tal afirmação, ainda que pareça inofensiva, carrega a força de uma imagem racializada, que associa determinadas profissões à branquitude e marginaliza a presença negra nesses espaços de prestígio e conhecimento técnico, especialmente quando se trata de cursos altamente valorizados na Universidade Federal de Viçosa (UFV), como a Agronomia. Essa sensação de desconforto é ainda mais evidente quando Ayana afirma:

[...] eu tenho muita dificuldade de estar num espaço que é muito branco, sabe? Eu tenho... não me sinto à vontade. Eu consigo estar, eu vou conversar e tudo, mas não é um espaço onde eu me sinto confortável. Isso é uma coisa que eu sinto desde criança [...] (Ayana, 2023).

Essa fala remete ao que Van Dijk (2017; 2021) discute sobre a polarização do “Nós” *versus* “Eles”, atrelado ao que Kilomba (2019) aduz sobre alteridade, em que o corpo negro, em especial da mulher negra, é constantemente percebido como estranho ou deslocado. Tal percepção de inadequação não se dá apenas por exclusão física, mas pela constante sensação de não pertencimento simbólico, que compromete a experiência subjetiva e reforça os marcadores raciais como operadores de diferenciação. Como afirma Kilomba (2019), a presença da mulher negra, especialmente em espaços majoritariamente brancos, frequentemente é interpretada como um erro a ser corrigido, gerando um mal-estar que é vivenciado desde a infância e prolongado ao longo da sua trajetória. Ela é, permanentemente, “o outro do outro”, pois encarna simultaneamente a antítese da branquitude e da masculinidade hegemônica.

Nesse sentido, ser “o outro do outro” significa habitar um espaço em que se está sempre sob suspeita, em que a existência precisa ser explicada, justificada e, muitas vezes, silenciada. Tal processo impacta diretamente a construção do tornar-se *sujeito*, exigindo dessas mulheres a (re)elaboração constante de estratégias de resistência, negociação e afirmação, como mostram os relatos de suas vivências. Reiterando essa dinâmica, Ayana (2023) traz também em sua fala a hipersexualização do corpo negro, em que ela afirma que “[...] aquelas violências também, né, que atravessam uma mulher negra, né? Da hipersexualização, que eu vivi muito essa situação aqui em Viçosa. Não estava preparada para isso, então vivi várias situações, assim, que hoje eu vejo que foram abusivas [...]”. Tal trecho evidencia como as imagens de controle (Collins, 2019) operam no cotidiano de mulheres negras, naturalizando práticas abusivas e posicionando seus corpos como disponíveis.

Longe de ser um fenômeno isolado, essa hipersexualização da mulher negra constitui um dispositivo de poder que atravessa a história da escravidão e se atualiza em contextos contemporâneos, reforçando uma lógica em que o corpo negro é constantemente erotizado, objetificado e violado. Como observa Vigoya (2009), essas representações, que associam mulheres negras à lascívia, ao desejo descontrolado e à disponibilidade sexual, fazem parte de um imaginário racista e colonial que ainda estrutura as relações sociais no Brasil. Ayana, ao afirmar que não estava preparada para essas violências e que apenas posteriormente foi capaz de reconhecê-las como abusivas, escancara o processo de naturalização das opressões que, muitas vezes, são internalizadas pelas próprias vítimas.

Como nos alerta Fanon (2008), o enfrentamento do racismo e do sexismo exige não apenas a luta contra as forças externas que nos desumanizam, mas também contra os valores opressores que fomos ensinadas a aceitar como normais. Esse processo de conscientização e nomeação das violências sofridas é, portanto, um ato político e epistemológico de ruptura, de resgate da dignidade e de afirmação do direito de tornar-se *sujeito* político. Além disso, a experiência universitária citada por Ayana, embora seja um espaço potencial de transformação, também se revela como campo de disputa simbólica, em que as imagens de controle, que são noções cristalizadas e estigmatizantes sobre *sujeitos* racializados, são constantemente atualizadas e tensionadas.

Ao relatar seu envolvimento com o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) com movimentos de agroecologia e representação estudantil (Centro Acadêmico – CA), Ayana exemplifica o que Gomes (2017) chama de “movimento negro educador”, uma práxis político-pedagógica que forma, politiza e produz saberes enraizados na experiência negra. A universidade, nesse sentido, deixa de ser apenas um espaço de instrução formal e se converte em um território de disputa e ressignificação, em que Ayana, assim como as demais entrevistadas, não apenas aprende, mas também atua, milita e reconfigura seu lugar de pertencimento. Dessa forma, embora Ayana tenha ingressado no ensino superior motivada por um objetivo pragmático de “mudar de vida” e “ter emprego melhor”, seu relato evidencia que esse projeto inicial de ascensão social foi atravessado por uma inflexão crítica.

Ao se descrever como tendo chegado à universidade de forma “muito crua”, Ayana explicita uma tomada de consciência sobre os limites de sua formação anterior, especialmente no que diz respeito à compreensão de sua própria condição social enquanto mulher negra de classe baixa. Tal reconhecimento não apenas reflete o impacto formativo

do ambiente acadêmico, mas também denuncia a desigualdade de oportunidades e de capital cultural que marca a trajetória de muitos jovens negros no Brasil. Esse ponto pode ser discutido a partir de hooks (2013), que defende que a educação deve ser um espaço de transgressão, em que se torna possível romper com a alienação e acessar saberes críticos. Essa autora propõe uma pedagogia que desafie as estruturas opressoras e promova a emancipação dos *sujeitos* historicamente silenciados.

A trajetória de Ayana na universidade, marcada por sua entrada “crua” e posterior envolvimento com movimentos sociais, materializa esse ideal, em que ela transforma o espaço universitário, historicamente elitista e excludente, em um local de construção de consciência crítica e elaboração de novas formas de existência. Destarte, aos moldes do que hooks (2013) propõe, o ambiente acadêmico torna-se, para Ayana, um espaço de contestação e reexistência, em que saberes insurgentes e experiências marginalizadas ganham centralidade. No entanto, essa virada pedagógica não ocorre sem tensões. A dor, o cansaço e o adoecimento mental que Ayana menciona revelam o alto custo subjetivo de ocupar um espaço que, embora potencialmente transformador, ainda está profundamente atravessado por práticas racistas, elitistas e sexistas.

Mas é justamente nesse embate, na fricção entre o desejo de pertencimento e a necessidade de resistência, que Ayana se constitui como *sujeito* político, uma mulher negra que, ao reconhecer as estruturas de dominação que a atravessam, passa a enfrentá-las com consciência crítica e agência. Nesse processo, ela mobiliza mecanismos de autodefinição e autodeterminação que, como discutem Weems (2018) e Collins (2019), emergem como estratégias fundamentais na luta contra a opressão racial e de gênero. Tais estratégias representam não apenas respostas individuais à violência simbólica e estrutural, mas também um deslocamento epistemológico do lugar de objeto para o de *sujeito* do discurso. Para essas autoras, trata-se de um gesto de ruptura com as imagens de controle e com os discursos dominantes que historicamente desumanizaram a mulher negra.

No caso de Ayana, esse gesto se manifesta tanto na escolha consciente de integrar movimentos sociais e espaços de militância, quanto na recusa em aceitar os estigmas que lhe são atribuídos. Essa construção identitária e política não se dá apenas no contato com os espaços físicos de militância e formação, mas também é atravessada por práticas comunicacionais mediadas pelas tecnologias digitais, uma vez que a entrevistada reconhece que a *internet* foi ferramenta importante para ampliar o acesso à informação, permitindo que integrantes do movimento negro, como o NEAB, compreendessem e

nomeassem situações de racismo e desigualdade. Como pode ser observada na fala a seguir:

[...] eu não tiro a importância assim da *internet*, não, porque ela possibilitou muitas coisas, até o entendimento, esse tanto de informação que a gente teve, mesmo enquanto NEAB. Saber que isso está certo, isso não está certo, isso é racismo, eu acho que vem da *internet*, né? (Ayana, 2023).

O que emerge da fala de Ayana são práticas contra-hegemônicas que articulam o plano individual ao coletivo e produzem deslocamentos importantes na construção do tornar-se *sujeito* político. Nesse sentido, embora Ayana reconheça os limites da *internet* como ferramenta de mobilização e transformação social, sua fala evidencia que o acesso a conteúdos digitais foi decisivo para ampliar sua consciência racial, refinar suas leituras políticas e fortalecer seu posicionamento crítico. Esse reconhecimento remete ao que Collins (2019) denomina domínio interpessoal, no qual os processos de construção identitária e de resistência operam nas interações cotidianas, inclusive naquelas mediadas pelas redes digitais. Nessa perspectiva, mesmo em ambientes marcados por contradições e disputas simbólicas, como o universo *on-line*, a troca de saberes e experiências compartilhadas pode se converter em instrumento de formação política e de afirmação subjetiva.

No caso de Ayana, mesmo diante das críticas à espetacularização midiática de pautas raciais e à mercantilização do discurso antirracista, quando afirma, por exemplo, que “virou uma coisa assim, de estrelismo” e que há ativistas que “um dia estão criticando o capitalismo e no outro fazendo propaganda para banco”, evidencia-se uma tensão fundamental. De um lado, ela reconhece os limites e contradições do ativismo digital, em especial quando determinadas narrativas se tornam produtos consumíveis, perdendo parte de sua força política. De outro lado, sua trajetória mostra que esses mesmos espaços digitais funcionaram como portas de entrada para um repertório crítico mais amplo, permitindo sua aproximação com intelectuais negras, referências pan-africanistas e debates que não circulavam em seu cotidiano antes da universidade. Assim, o ambiente digital aparece simultaneamente como espaço de disputa simbólica, permeado por ambivalências e capturas pelo mercado, e como território de descoberta, formação política e reconexão com tradições de luta negra, ou seja:

[...] eu acho que a *internet* fez uma coisa também, eu acho que ela individualizou muito também essas questões, né? Que hoje você tem, não sei

se antes talvez fosse assim também, né, mas enfim, mas você tem, sei lá, uma voz ali que está falando do movimento e tal, defendendo as pautas, e crítica. E aí, daí a pessoa vai crescendo, faz o nome, e aí passa um ano, dois anos, essa pessoa já está ali fazendo um *marketing* para uma empresa que, pô, dois dias atrás, esse cara não era (risos)... a empresa [não era] racista? A gente não é contra o capitalismo? E agora, pô, você está fazendo uma propaganda para um banco? Que, sabe... para um banco que está fudendo aí a vida do pobre e tal? Então eu não gosto, sabe, desse caminho, sabe? Eu acho que virou uma coisa assim, de estrelismo e tudo. [...] Então eu acho que é o tempo também da gente, enquanto movimento, se refinar, né? Saber usar essa ferramenta da melhor forma, né? Sem dispersar muito. [...] Só estou dizendo assim, que hoje, o que está mais no holofote, né? Hoje, o movimento negro é muito midiático, né? Porque eu vejo coisas que, por exemplo, antes eram pauta do tipo “ah, a gente quer representatividade”, essa era uma pauta nossa no comecinho do NEAB. E hoje eu tenho. Então, tipo assim, a gente conquistou, mas [...] eu acho que, de modo geral, virou isso. E é o que eu vejo como lado negativo. Mas eu acho que tem um lado positivo também, igual eu acho que falei da informação, porque antes era muito difícil você ter esse tipo de informação. Hoje, por exemplo, você consegue ler um livro, sei lá, de um autor americano ou africano, só tem em inglês, mas você, rapidamente, joga aquilo no tradutor, no PDF, e instantaneamente você já tem um texto, um livro superacessível. Então acho que a *internet* possibilitou isso também. Então, acho que ela está ali na corda, né? Tem o lado bom, o lado ruim. Eu acho que é uma questão da... é uma ferramenta nova, né? [...] É claro que tem casos e casos. Eu ainda assim acompanho pessoas que eu gosto, que fogem desse lugar também, que não querem estar nesse lugar. [...] Stephani, Djamila. Depois, eu conheci uma mulher... teve um ponto de virada também, Leydiane, pra eu ter esse entendimento. A gente participou em 2000, não vou lembrar o ano, a gente foi no Encontro Nacional de Estudantes Coletivos Negros, foi lá no Rio, e foi lá que eu conheci o pan-africanismo. E só tinha estudantes pretos. Aquilo foi muito bom. Então, lá eu conheci militantes, né, do pan-africanismo, que já era, digamos assim, né, mais radical. E aí conheci uma intelectual, né, e é uma ciberativista também, que ela chama... ela chama Niuraci, mas na época ela tinha o nome de Julza Marques, né? Mas, por causa desse movimento mesmo, né, do pan-africanismo, ela mudou o nome para um nome africano. Então, hoje ela é chamada de Niuraci. Então, hoje tem essa linha que eu disse. Eu gosto muito da Katiúscia Ribeiro, é principalmente a mim, eu gosto da Aza Njeri, conheci depois. Tem uma que eu gosto muito, conheci recentemente, que é ciberativista, né, Senhorita Bira, que é uma mulher trans e fala muita coisa, assim, que faz sentido para mim, sabe? Ela não é tanto... é, Senhorita Bira. Não vou dizer que ela é... não é pan-africana, mas eu acho que ela tem esse pensamento, assim, uma visão de mundo que me contempla, e aprendo muito. Então, tá vendo que eu ainda consigo? Continuo na *internet* (risos). Apesar de ter falado mal, eu continuo, porque eu acho que é isso. Se você souber garimpar ali, você vai achar coisa, não que as outras coisas sejam ruins, né, mas você vai achar coisa ali que te identificam mais, né? [...] (Ayana, 2023).

Dessa forma, Ayana reconhece que, “se você souber garimpar, você vai achar coisas que te identificam mais”. Nesse sentido, sua trajetória ilustra a complexidade do ativismo contemporâneo e sua imbricação com a cultura digital. Seu engajamento nas redes sociais digitais não se resume ao acesso passivo de conteúdos, mas se constitui como prática crítica e seletiva, marcada por reflexões sobre autenticidade, representatividade e eficácia política. Ainda que prefira os encontros presenciais e a construção comunitária corpo a corpo, ela não deixa de reconhecer que as redes

ampliaram o acesso a informações, assim como autores mudaram sua visão de mundo, como os intelectuais pan-africanistas e ciberativistas que passaram a integrar sua rede de referências.

Trata-se, portanto, de um exercício de navegação em um campo marcado por disputas epistemológicas e simbólicas, em que o que está em jogo não é apenas a visibilidade, mas a integridade dos discursos e o compromisso com a transformação coletiva. O desafio aqui está em utilizar a *internet* como ferramenta política sem se perder na lógica neoliberal do “empoderamento *light*”, que transforma pautas históricas de luta em discursos palatáveis, desvinculados de seu potencial transformador (Cornwall, 2018). Além disso, essa percepção dialoga também com os argumentos de Mageste (2018), Clark-Parsons (2019), Lima (2019), Rodrigues (2020) e Nunes (2020), que rejeitam visões tecno-otimistas e/ou os tecno-pessimistas e apontam que o uso de *hashtags*, por exemplo, quando não cooptada pela grande massa de mercantilização, pode possibilitar uma conexão entre indivíduos com o intuito de promoção de maior empoderamento político.

Nesse cenário, o acesso crítico de conteúdo digital, como praticado por Ayana e as demais entrevistadas, não se limita a uma recepção passiva, mas se configura como uma forma de ativismo cotidiano, em que o ato de acessar se torna também um gesto de resistência, reconhecimento e elaboração subjetiva. As falas evidenciam que essa forma de ativismo não institucionalizado opera de modo horizontal e descentralizado, em múltiplos territórios (Alvarez, 2014), que permitem que mulheres negras se reconheçam como *sujeitas* históricas e agentes de transformação social.

5.3 Do acesso à ação: como as mulheres negras constroem formas de ativismo cotidiano a partir das redes sociais digitais

Este subtópico integra as análises realizadas e apresenta a resposta ao problema central desta pesquisa: como as mulheres negras brasileiras constroem formas de ativismo cotidiano a partir do acesso de conteúdos digitais sobre gênero e raça nas redes sociais? A leitura transversal das entrevistas evidencia que o ativismo cotidiano não se manifesta como um ato isolado ou necessariamente visível, mas como um processo contínuo de subjetivação política que se desdobra nas práticas diárias, nas escolhas estéticas, nas percepções e nos modos de interpretar e de estar no mundo. Esse processo, longe de ser individual, deve ser compreendido como expressão de uma matriz estrutural de poder que

articula racismo, patriarcado e colonialidade, produzindo experiências compartilhadas entre mulheres negras, ainda que vividas em contextos distintos (Lugones, 2014; Gonzalez, 1988; Collins, 2016; Kilomba, 2019).

Trata-se de um deslocamento epistemológico, no qual a mulher negra deixa de interpretar suas vivências a partir de uma lógica individualizante para compreendê-las como expressão de relações de poder historicamente constituídas atravessadas pelo acesso de conteúdos digitais, que funciona simultaneamente como dispositivo formativo, espaço de reconhecimento e campo de disputa simbólica, ao mesmo tempo que se articula com experiências de ativismo *off-line* de diferentes maneiras. Nesse sentido, na referida análise é necessário sublinhar um dado que atravessa todas as entrevistas e que, por si só, constitui evidência empírica do argumento central desta tese: as seis mulheres entrevistadas, sem se conhecerem e sem qualquer coordenação prévia, narram experiências estruturalmente idênticas, acerca das mesmas pressões estéticas na infância, os mesmos vocabulários de resistência, os mesmos marcos de ruptura e as mesmas referências intelectuais e digitais.

Tal recorrência não constitui mera coincidência empírica, mas evidencia a existência de padrões socialmente produzidos que operam na constituição das subjetividades negras femininas (Collins, 2016). Trata-se de um processo no qual o encontro com conteúdos digitais sobre gênero e raça atua como mediador fundamental, possibilitando a reinterpretação de experiências anteriormente vividas de forma individualizada. Nesse contexto, as redes sociais digitais operam não apenas como espaços de acesso à informação, mas como arenas de disputa simbólica, nas quais se produzem e circulam sentidos sobre raça, gênero e pertencimento. O acesso de conteúdos digitais, portanto, não se configura como prática passiva, mas como processo ativo de incorporação de repertórios políticos e afetivos que reconfiguram as formas de percepção e ação dessas mulheres.

Para compreender por que essa convergência ocorre sem coordenação prévia, é fundamental recorrer ao conceito de *outsider within* desenvolvido por Collins (2016), em que a autora demonstra que mulheres negras, ao ocuparem espaços dominantes, como a universidade, o mercado de trabalho ou os ambientes digitais, sem deixar de ser marginalizadas dentro deles, desenvolvem uma perspectiva epistemológica singular, produzida coletivamente pela própria posição estrutural que compartilham. Essa perspectiva não emerge de uma organização formal ou de uma decisão consciente de pensar em conjunto: ela é gerada pela inscrição dessas mulheres em uma mesma matriz

de poder, historicamente estruturada pelo racismo, pelo patriarcado e pela colonialidade (Lugones, 2014; Collins, 2019; Kilomba, 2019).

É por isso que Dandara (2023), Zuri (2023), Aisha (2023), Amina (2023), Nzinga (2023) e Ayana (2023), sem se conhecerem, estudando em cidades e universidades diferentes, narram trajetórias tão semelhantes: todas habitam, ainda que de formas distintas, a posição de *outsider within*, e é esse lugar estrutural compartilhado que produz a simetria de suas experiências que podem ser compreendidas como um processo de subjetivação política, no qual as vivências pessoais passam a ser interpretadas à luz de categorias críticas que permitem a compreensão das relações de poder que estruturam a sociedade. Assim, ao acessar narrativas semelhantes às suas, essas mulheres não apenas reconhecem padrões de opressão, mas passam a nomeá-los e a enfrentá-los no cotidiano. A sobreposição de referências citadas entre as mulheres entrevistadas, por exemplo, que não se conhecem e que estudam em universidades diferentes, em cidades diferentes, evidencia o que se pode chamar de uma ecologia de saberes compartilhada, mediada pelas redes sociais digitais. Trata-se de um circuito de produção e circulação de conhecimento no qual intelectuais, ativistas e criadoras de conteúdo negro atuam como mediadoras da consciência política de mulheres negras.

Como destaca Gomes (2017), o movimento negro educador não apenas luta por direitos, mas sistematiza e difunde saberes historicamente negados às populações negras. As redes sociais digitais ampliam exponencialmente esse papel formativo, criando conexões entre *sujeitos* que nunca se encontraram presencialmente, mas que compartilham os mesmos marcos epistêmicos, os mesmos afetos e os mesmos horizontes políticos. Nesse sentido, a convergência de referências entre as entrevistadas não é casual: ela expressa a eficácia de um projeto coletivo de formação política que opera, também, por meio do digital. Ou seja, mais do que consumidoras de conteúdo digital, as entrevistadas são, elas próprias, produtoras de um saber situado, pois sua posição de *outsider within* confere-las uma dupla consciência crítica.

Ao passo que elas conhecem tanto as regras e os valores dos grupos dominantes quanto as experiências e perspectivas dos grupos marginalizados, o que as posiciona de forma privilegiada para identificar contradições, nomear opressões e produzir análises que os grupos dominantes não são capazes de formular. Assim, ao reinterpretar suas experiências à luz de categorias críticas absorvidas via conteúdos digitais e espaços acadêmicos, essas mulheres não apenas atualizam um saber coletivamente produzido: elas o ampliam, o ressignificam e o fazem circular, em conversas, nas redes, nos grupos

de que participam, nas salas de aula em que frequentam. O ativismo cotidiano, nesse quadro, é também um ato epistemológico.

Tal ativismo cotidiano, embora se expresse no gesto de cada uma, é forjado em uma condição estrutural compartilhada, visto que emerge dessas experiências que tensionam as concepções tradicionais de ação coletiva, deslocando o foco das formas organizadas e visíveis para práticas difusas e incorporadas ao cotidiano (Mansbridge; Flaster, 2007). As entrevistas revelam que muitas participantes, antes de terem contato com conteúdos digitais sobre gênero e raça e, posteriormente, com espaços de formação como a universidade, percebiam suas experiências de racismo de forma difusa ou individualizada. O contato com debates digitais sobre racismo estrutural, branquitude, cidadania, estética negra e epistemologias feministas negras funcionou como um marco cognitivo que reorganizou essas experiências, permitindo sua nomeação política e estabelecendo novas interpretações (Collins, 2019).

Amina (2023) sintetiza com clareza esse processo, ao indicar que o contato com relatos de outras pessoas na *internet* que vivenciaram situações semelhantes possibilitou a compreensão de que determinadas experiências não eram questões individuais, mas manifestações de racismo que, até então, não eram reconhecidas como tal. Esse reconhecimento, do individual para o estrutural, não apenas reposiciona a mulher negra diante de si mesma, mas inaugura uma disposição ao enfrentamento cotidiano de práticas racistas, operando como o primeiro nível do ativismo cotidiano. A construção da identidade como mulher negra constitui outro ponto de convergência que perpassa todas as narrativas, pois longe de ser algo dado, a identidade racial emerge como construção ativa, muitas vezes possibilitada pelo encontro digital com outras mulheres negras que compartilham histórias, reflexões e análises críticas.

Nesse processo, o cabelo natural assume centralidade em todas as seis entrevistas como símbolo de resistência e afirmação política, e é precisamente sua recorrência que revela a dimensão coletiva do que cada uma viveu como escolha individual. Conforme aponta Kilomba (2019, p. 77), “mais do que a cor de pele, o cabelo tornou-se a mais poderosa marca de servidão durante o período de escravização [...] tornando-se um símbolo de primitividade, desordem, inferioridade e não civilização”. Assim, a decisão de assumir o cabelo natural não é, para essas mulheres, apenas uma questão estética: é um ato de insubordinação frente a uma norma eurocentrada que historicamente associou o cabelo crespo à inferioridade e ao indesejável. Neste sentido, Dandara (2023)

abandonou o alisamento e afirma que hoje sua identidade “está melhor formada e formulada”.

Zuri (2023) começou a alisar o cabelo aos oito anos sob pressão social e, em 2019, decidiu “assumir o cabelo do jeito que ele é”. Aisha (2023) descreve a decisão de parar com a química como parte do mesmo processo de consciência racial que a levou à universidade. Amina (2023) e Nzinga (2023) narram como o cabelo e o corpo tornaram-se territórios de julgamento e controle nos espaços que frequentam. Ayana (2023) situa essas experiências em um quadro mais amplo de hipersexualização e controle do corpo negro feminino. Nenhuma combinou isso com a outra. A convergência é estrutural, e é exatamente essa simetria que transforma as seis trajetórias individuais em evidência de um processo coletivo (Melucci, 1989ab; Giacomini, 2006; Mansbridge; Flaster, 2007; Gomes, 2019; Kilomba, 2019).

Ao fazê-lo individualmente, cada uma delas pratica, sem necessariamente articular isso em termos políticos, uma forma de resistência que Giacomini (2006, p. 203) descreve como a politização do penteado: o penteado transformado em manifesto. Essa politização, no entanto, não se limita à dimensão estética, mas se desdobra como um processo mais amplo de reapropriação do corpo, no qual o que antes era alvo de controle, normatização e rejeição passa a ser ressignificado como espaço de afirmação e agência. Nesse sentido, assumir o cabelo natural não é apenas romper com um padrão estético, mas deslocar-se de uma posição de subalternização para uma posição de enunciação, na qual essas mulheres passam a reivindicar o direito de definir a si mesmas, seus corpos e suas formas de existência.

Trata-se de um gesto que, embora cotidiano e muitas vezes silencioso, carrega uma densidade política significativa, pois tensiona normas racializadas de beleza e questiona estruturas históricas de dominação. Assim, aquilo que poderia ser interpretado como escolha individual, como deixar de alisar o cabelo, por exemplo, revela-se, à luz da análise, como parte de um repertório coletivo de resistência, compartilhado e continuamente (re)produzido entre mulheres negras em diferentes contextos. Além da estética, um segundo vetor de convergência que atravessa todas as entrevistas é o vocabulário mobilizado pelas participantes. Expressões como “a gente”, “nossas dores”, “virada de chave”, “bolha” e “me identifico” emergem de forma recorrente e independente, sinalizando que as entrevistadas compartilham não apenas experiências semelhantes, mas um repertório linguístico comum.

Para Van Dijk (2017), as escolhas lexicais não são neutras: elas expressam posicionamentos cognitivos, afiliações identitárias e modelos mentais que estruturam a compreensão do mundo. Quando Dandara (2023) afirma “nossas dores são vitimismos, mas não são” ou quando Zuri (2023) declara “eu sei que não estou sozinha, a minha comunidade é muito grande”, ambas mobilizam o pronome coletivo como marcador de uma identidade compartilhada, mesmo sem se conhecerem. Esse padrão discursivo pode ser compreendido à luz do que Ruskowski (2018, p. 47) denomina “processos de identificação entre indivíduos e causas”, mecanismos pelos quais *sujeitos* se reconhecem em narrativas coletivas e constroem vínculos com movimentos sociais.

A utilização de “a gente” em detrimento de “eu”, ou de “nossas dores” em detrimento de “minha dor”, não é acidental: revela que o contato com conteúdos digitais sobre feminismo negro e ativismo das mulheres negras produziu, nessas mulheres, uma reconfiguração da percepção de si, do individual para o coletivo. Nzinga (2023) sintetiza bem esse movimento ao afirmar que “nós não estamos sozinhos, que juntos somos mais fortes”, expressão que, embora dita em tom pessoal, ecoa uma enunciação coletiva que atravessa todas as narrativas. Esse deslocamento discursivo, do “eu” para o “nós”, indica que não se trata apenas de uma mudança linguística, mas de um processo mais profundo de incorporação de repertórios coletivos de interpretação e ação.

Em outras palavras, essas mulheres passam a mobilizar categorias, expressões e sentidos que não foram produzidos individualmente, mas apropriados a partir de circuitos mais amplos de circulação de ideias. Tal mecanismo pelo qual esse vocabulário coletivo chega até essas mulheres sem que elas o tenham buscado conscientemente em um movimento organizado, recorre ao argumento de Mansbridge e Flaster (2007), em seu estudo sobre a circulação cultural do termo *male chauvinist* nos Estados Unidos. Para tais autoras os vocabulários forjados em movimentos sociais organizados migram, ao longo do tempo, para o discurso cotidiano de pessoas que nunca participaram formalmente de nenhum movimento, e essa migração léxica não é trivial: ela transforma a percepção, reorganiza categorias cognitivas e, em última instância, altera práticas.

O vocabulário é, portanto, em si mesmo, uma forma de ação política, independente de filiação formal a qualquer organização. É exatamente esse mecanismo que se pode observar nas entrevistas. Nenhuma das seis participantes se define, de forma unânime, como militante formal de um movimento negro organizado. No entanto, todas mobilizam um vocabulário. Da mesma forma, a metáfora da “bolha”, usada por Amina (2023), Nzinga (2023) e Ayana (2023) de maneira independente para descrever o estado

de alienação anterior à consciência racial, revela uma estrutura cognitiva compartilhada, produzida pelo mesmo processo de formação política mediado pelas redes sociais digitais e pela universidade. Mansbridge e Flaster (2007), argumenta que é neste momento em que justamente quando um termo político penetra o cotidiano de pessoas não organizadas que ele demonstra sua maior eficácia transformadora.

Ao nomear uma experiência antes inominavelmente difusa, o termo torna possível sua percepção, seu compartilhamento e seu enfrentamento. E, é aqui também que a entrada na universidade aparece como elemento complementar e, em muitos casos, aprofundador desse percurso. Para todas as entrevistadas, a instituição sistematiza conceitos, reforça o sentimento de pertencimento político e gera uma tensão produtiva entre engajamento digital e o *off-line*, tensão que cada uma hierarquiza e vivencia de modo distinto. Assim, embora reconheçam o caráter acessível, rápido e democrático das redes sociais digitais, as entrevistadas também apontam seus limites, pois o ambiente digital também é percebido como mais volátil, superficial e sujeito à performatividade.

A militância presencial, em coletivos, grupos de estudos, movimentos ou ações comunitárias, é descrita como mais transformadora e efetiva, por promover vínculos afetivos, construção coletiva e impacto concreto no território. Tal tensão que não é vivida de forma homogênea pelas entrevistadas se manifesta de maneiras distintas, revelando nuances importantes sobre as condições concretas em que cada uma habita entre o digital e o presencial. Nzinga (2023), articula a diferença com precisão ao afirmar que “o virtual é um diálogo muito frio” e que é totalmente diferente assistir a Angela Davis na *internet* e assistir a ela pessoalmente. Para ela, o engajamento digital é potente para a formação de consciência, mas a experiência corporal coletiva produz um outro tipo de vínculo, mais denso e duradouro.

Ayana (2023), por sua vez, tece uma crítica mais estrutural ao ativismo digital, identificando um processo de mercantilização das pautas negras nas redes sociais que ela nomeia como “estrelismo”: pessoas que um dia criticavam o capitalismo passam, com o crescimento de seus perfis, a fazer propaganda para bancos, o que, para Ayana (2023), representa um esvaziamento político difícil de combater no ambiente das plataformas. Já Aisha (2023), oferece uma perspectiva territorializada sobre essa tensão ao afirmar que, em cidades do interior, o ambiente digital ainda pode trazer muito sentido, mas que, dependendo do tamanho da cidade e da aceitação, o presencial sempre é melhor. Sua fala ilumina uma dimensão geográfica que frequentemente escapa às análises sobre ativismo digital: para mulheres negras em cidades pequenas ou sem acesso a coletivos organizados,

as redes sociais digitais funcionam como substituto parcial, e muitas vezes o único disponível, de espaços físicos de debate e formação política.

Dandara (2023), que reside em Cataguases e participa do grupo pedagógico Sankofa, integra o digital e o presencial de forma articulada, usando ambos como extensões complementares de sua atuação como educadora antirracista. O digital, nesse caso, não substitui o presencial, mas o expande, ampliando o alcance de sua ação formativa para além dos limites geográficos da cidade. Neste contexto, essa tensão revela algo importante: o ativismo cotidiano mediado pelas redes sociais digitais não é percebido como substituto da militância tradicional, mas como ponto de partida, porta de entrada, espaço de formação política de baixo risco e alto alcance. Ou seja, mais do que um espaço de acesso à informação, as redes sociais digitais operam como arenas de produção e circulação de sentidos, nas quais se disputam narrativas sobre raça, gênero e pertencimento.

Nesse contexto, o acesso de conteúdos não se reduz a uma prática passiva, mas constitui um processo ativo de incorporação de repertórios políticos, afetivos e estéticos que reconfiguram a forma como essas mulheres percebem a si mesmas e o mundo (Clark-Parsons, 2019; Nunes, 2020). Destarte, o ativismo cotidiano que emerge dessas trajetórias tensiona as definições clássicas de ação coletiva, ao deslocar o foco das formas organizadas e visíveis de mobilização para práticas difusas, incorporadas ao cotidiano e muitas vezes não reconhecidas como políticas. Trata-se de um ativismo que se realiza na esfera do ordinário, nos gestos, nas escolhas estéticas, nas formas de interação e nos modos de ocupar espaços, e que, justamente por sua capilaridade, produz efeitos políticos relevantes, ainda que não institucionalizados (Melucci, 1989ab; Mansbridge, Flaster, 2007; Mansbridge, 2013).

Esse quadro confirma que o ativismo cotidiano construído por essas mulheres se aproxima do que Alvarez (2014) descreve como *sidestreaming*, construções mais horizontalizadas com uma multiplicidade de campos de atuação, que atravessam o cotidiano, articulando o individual e o coletivo, o público e o íntimo e o digital e o presencial. Assim, o digital não é um fim em si mesmo, mas parte de uma ecologia mais ampla de resistência. Os limites desse ativismo cotidiano também emergem com clareza: mesmo desempenhando papel formativo decisivo, o digital não substitui o vínculo comunitário e o impacto direto gerado por práticas presenciais (Christensen, 2011; Clark-Parsons, 2019; Wang; Zhou, 2021). As próprias entrevistadas reconhecem que os conteúdos digitais nem sempre proporcionam aprofundamento teórico suficiente, o que

exige complementação em espaços mais estruturados, como universidades, coletivos, grupos de estudo ou instituições comunitárias.

Diante disso, em síntese, as entrevistas revelam que o acesso de conteúdos digitais sobre gênero e raça desempenha papel fundamental na construção da consciência racial e de gênero das mulheres negras, inaugurando processos de subjetivação política que se desdobram em práticas cotidianas de resistência. Para que esse processo se aprofunde e se sustente, torna-se indispensável a articulação com experiências presenciais, coletivas e territorializadas. O ativismo cotidiano que emerge dessas trajetórias é, portanto, híbrido, processual e enraizado na vida concreta dessas mulheres, um ativismo que se move entre telas e territórios, entre narrativas e corpos, entre subjetividades e coletividades.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, dedicou-se compreender como o acesso de conteúdos relacionados a temas de gênero e raça via *internet* se configura como estratégia de resistência, influenciando a formação de identidade da mulher negra brasileira no que tange tornar-se *sujeito* político. Diferentemente de estudos centrados na produção de conteúdo ou na mobilização organizada do ativismo digital, o foco aqui recaiu sobre os efeitos do acesso desses conteúdos e não na sua autoria, buscando compreender como eles são apropriados, reinterpretados e ressignificados pelas mulheres negras a partir de suas vivências cotidianas e atuando como instrumentos de resistência simbólica e construção de consciência crítica. A proposta analítica articulou os aportes teóricos do movimento de mulheres negras, da Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS), da construção da identidade coletiva e do ativismo cotidiano, o que possibilitou lançar luz sobre a complexidade das formas contemporâneas de resistência vividas por mulheres negras em um momento de *sidestreaming* (Alvarez, 2014), dentro da sociedade da informação (Castells, 2005).

Ao situar o digital como território de disputa simbólica marcado por ambivalências, potências e contradições, destacou-se o ativismo cotidiano, entendido como prática micropolítica que atravessa escolhas estéticas, modos de falar, afetos, autocuidado e decisões que reorganizam a vida. As entrevistadas relataram práticas seletivas e reflexivas, conectando conteúdos digitais com decisões concretas em suas trajetórias acadêmicas, profissionais, afetivas e comunitárias. Dessa forma, esta pesquisa abordou a interseção entre o acesso de conteúdos digitais sobre gênero e raça, pautas do movimento de mulheres negras, e as práticas cotidianas de resistência, entendidas como fenômenos sócio-históricos, políticos e culturais, marcados pelas relações de poder, pelas estruturas de exclusão e pela agência subjetiva.

Para tanto, tomou-se a interseccionalidade entre raça, gênero e classe como categoria analítica central (Crenshaw, 1989; Gonzalez, 1982; Collins, 2019; Collins; Bilge, 2020), compreendendo que tais marcadores estruturam não apenas a experiência das entrevistadas, mas também os modos como elas atribuem sentido aos conteúdos consumidos. No entanto, embora a pesquisa tenha tomado o acesso digital como ponto de partida analítico, as entrevistas revelaram também que a *internet* não aparece como elemento isolado ou central no processo de tornar-se *sujeito* das participantes. Pelo contrário, ela surge diluída entre outras esferas de politização, a exemplo da universidade,

dos coletivos, das relações familiares, da experiência religiosa e dos vínculos comunitários.

Esse caráter “residual” do ambiente digital, longe de ser uma limitação empírica, confirma o argumento de Alvarez (2014) sobre a pluralização do ativismo contemporâneo, que opera em fluxos horizontais (*sidestreaming*) e articula múltiplos espaços de engajamento. O ativismo cotidiano que emerge das entrevistas não se explica apenas pelo acesso digital, pois é tecido na circulação entre diferentes arenas de socialização política, conferindo densidade ao processo de tornar-se *sujeito*. As redes funcionam como extensão de práticas políticas que se articulam com trajetórias de militância, pertencimento comunitário e enfrentamento cotidiano às múltiplas formas de opressão.

Nesse sentido, esse acesso deixa de ser um ato passivo de recepção para se configurar como prática ativa, crítica e politicamente situada, em que os discursos são constantemente ressignificados à luz das vivências individuais e coletivas das mulheres negras. Os dados confirmam que, embora as entrevistadas reconheçam o papel das redes na democratização da informação e na ampliação do acesso a saberes antes inacessíveis, elas também expressam críticas contundentes à espetacularização do ativismo, à mercantilização das pautas antirracistas e aos limites do mundo digital, no que se refere à promoção de vínculos afetivos, construção coletiva e impacto concreto no território. Essa tensão revela uma postura crítica que se afasta da vertente tecno-otimista e da tecno-pessimista, apontando para a necessidade de uma análise situada, como sugerem Mageste (2018), Clark-Parsons (2019) e Nunes (2020), com a vertente tecno-realista.

Diante disso, a partir dessa compreensão, retomar o percurso analítico da tese permite evidenciar como cada objetivo específico contribuiu para consolidar essa leitura. O primeiro objetivo possibilitou contextualizar a história do movimento de mulheres negras no Brasil, situando o acesso digital contemporâneo dentro de uma longa tradição de resistência, denúncia e produção de epistemologias próprias. Ao resgatar a história do movimento, desde suas raízes, passando pelas lutas no período pós-abolição até as formulações do movimento de mulheres negras no Brasil, foi possível compreender que as práticas atuais de ativismo cotidiano não surgem do nada, pois elas se enraízam em uma tradição histórica de insurgência, denúncia e construção de narrativas contra-hegemônicas.

Esse pano de fundo histórico ofereceu densidade à análise dos dados, permitindo identificar como os discursos atuais consumidos pelas entrevistadas nas redes sociais

digitais reverberam e reatualizam saberes ancestrais e estratégias políticas coletivas forjadas ao longo da história. A discussão percorreu três eixos analíticos: a colonialidade do poder como base estruturante das desigualdades raciais e de gênero; as imagens de controle e estereótipos que marcaram, e ainda marcam, a mulher negra como a “outra do outro”; e a construção da identidade coletiva como ferramenta de resistência e afirmação (Melucci, 1989ab; Quijano, 2005; Lugones, 2008; Collins, 2019; Kilomba, 2019).

Nessa perspectiva, a discussão do referido objetivo destacou Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento e outras autoras que foram mobilizadas para compreender a constituição de uma práxis feminista negra, que se organiza tanto na produção de conhecimento quanto na atuação política concreta. Esse movimento de mulheres negras desloca o *sujeito* político do feminismo branco, construindo-se a partir da intersecção entre raça, gênero e classe, e evidencia os limites do universalismo branco-burguês que marcou o feminismo tradicional. O segundo objetivo consistiu em entender como o ativismo cotidiano, impulsionado pelo acesso de conteúdos digitais, contribui para a construção de sentidos e identidades nas experiências cotidianas de mulheres negras.

O foco deslocou-se para a análise do modo como o acesso de conteúdos digitais relacionados a gênero e raça atua como mediador simbólico e político na construção da identidade coletiva (Melucci, 1989ab). Os dados empíricos evidenciaram que o acesso a conteúdos produzidos, em especial por outras mulheres negras, como *podcasts*, *reels*, textos, vídeos e postagens, pode possibilitar a reconfiguração de subjetividades e a (re)elaboração de identidades negras afirmativas. Contudo, essa construção identitária não se dá de forma linear, mas envolve contradições, seletividades e negociações simbólicas que perpassam o dia a dia das entrevistadas, sendo vivenciada nas escolhas estéticas, nas práticas espirituais, nos posicionamentos políticos e nas formas de autocuidado.

Nesse sentido, as narrativas analisadas demonstram que, ainda que o digital não seja o eixo central da politização das entrevistadas, o simples ato de “seguir uma página”, “assistir a um vídeo” ou “ler um *post*” pode acionar um processo complexo de reflexão, reconhecimento e ação, constituindo-se como forma de ativismo cotidiano. Tal ativismo, ainda que não institucionalizado, é carregado de potência política, pois opera na micropolítica das escolhas, dos afetos, da linguagem e dos gestos que compõem a vida diária. O terceiro objetivo foi analisar de que modo esse acesso de conteúdos digitais relacionados a gênero e raça impacta decisões práticas e escolhas concretas em diversas

esferas da vida. A partir das entrevistas, observou-se que esse acesso extrapola o plano discursivo e reverbera em atitudes concretas.

Por exemplo, o movimento que aparece nas narrativas sobre o cabelo, elemento que atravessa de modo profundo a construção da identidade racial. A decisão de interromper procedimentos químicos e assumir o cabelo natural foi descrita não como um gesto trivial, mas uma prática de resistência cotidiana, uma microinsurgência que desloca normas raciais, afirma a própria negritude e reconfigura os modos de estar no mundo. Esses relatos demonstram que o ativismo cotidiano não está dissociado da prática política, tampouco se constitui de forma isolada ou espontânea. Ao contrário, ele dialoga diretamente com os repertórios simbólicos e políticos forjados pelos movimentos coletivos, como o movimento de mulheres negras, a partir dos quais as mulheres constroem sentidos, elaboram resistências e reconfiguram suas vivências.

No entanto, as entrevistadas também revelam que esse ativismo cotidiano é atravessado por uma tensão importante entre o digital e o *off-line*, em que, embora o acesso de conteúdos nas redes funcione como gatilho para processos de reconhecimento e consciência crítica, muitas entrevistadas atribuem maior densidade transformadora às experiências presenciais, como o ingresso na universidade, que emerge como ponto de virada em suas trajetórias. Para elas, a universidade aparece como ponto de inflexão, em que é o espaço onde muitas descobrem sua negritude como posição política, acessam referências teóricas antes inacessíveis, encontram outras mulheres negras e passam a nomear experiências antes vividas como individuais.

Tal como discutem Weems (2018) e Collins (2019), esses mecanismos são fundamentais para o deslocamento do lugar de objeto para o de *sujeito* do discurso, como problematizado por Kilomba (2019), ao abordar o processo de descolonização do pensamento e da linguagem. No entanto, é necessário ressaltar que esse processo de elaboração crítica ocorre simultaneamente com o confronto com a branquitude institucional, que ainda estrutura currículos, práticas, expectativas e relações sociais no ambiente acadêmico. Destarte, esse percurso está intrinsecamente relacionado à ampliação do acesso promovida pela Lei de Cotas, que transformou o perfil racial da universidade pública brasileira e possibilitou a entrada de novos *sujeitos*, novas demandas e novas epistemologias.

Também, esse caminho proporcionou às mulheres negras a posição de *outsiders within*, nos termos de Collins (2016). Aqui se observa que, ainda que as entrevistadas pertencessem às instituições, elas não são plenamente reconhecidas por ela; circulam em

seus corredores, mas tensionam suas normas; integram seus cursos, mas desestabilizam suas hierarquias raciais e epistêmicas. Assim, é nesse cruzamento entre discursos acessados nas redes e debates vivenciados no ambiente acadêmico que várias delas reconfiguram percepções sobre si mesmas, revisitam experiências de racismo e elaboram novas formas de enfrentamento cotidiano. Essa hierarquização, entre o digital e o *off-line*, evidencia que, para elas, o digital desempenha papel significativo como porta de entrada, mas não substitui a potência política das interações corporais, dos vínculos comunitários e da construção coletiva situada no território.

O ativismo cotidiano que emerge dessas trajetórias é, portanto, híbrido, pois nasce da articulação entre conteúdos digitais e práticas presenciais, entre discursos *on-line* e experiências encarnadas, entre a mediação tecnológica e a vida concreta dos corpos negros. Por fim, o quarto objetivo consistiu em discutir se o acesso de conteúdos digitais por mulheres negras configura-se como estratégia de resistência cotidiana na construção do tornar-se *sujeito*. Essa discussão foi transversal em toda a análise e se aprofundou, especialmente, nos relatos de mulheres que, mesmo reconhecendo os limites das redes, atribuem a esse espaço papel fundamental na construção de sua consciência crítica.

A noção de tornar-se *sujeito* político, como proposta por Kilomba (2019), foi mobilizada para interpretar os processos pelos quais as entrevistadas passaram a apropriar-se de discursos, ressignificando-os à luz de suas vivências. Trata-se de um processo contínuo de (re)descoberta de si, de produção de sentidos e de engajamento com pautas coletivas, que reposiciona essas mulheres não apenas como receptoras de informações, mas como agentes na luta contra o racismo, o sexismo e a exclusão de classe. Portanto, os dados empíricos evidenciam que os conteúdos digitais não operam de forma isolada, mas se articulam em espaços concretos de formação política, como a universidade, e em trajetórias históricas de resistência coletiva.

Destarte, pode-se inferir que cada objetivo específico cumpriu o papel estruturante na tessitura desta tese e contribuiu para confirmar a hipótese central de que o acesso crítico de conteúdos, não sozinho, mas é uma forma, sim, de resistência que transforma os modos de ser, viver e agir no mundo. Assim, afirma o ativismo cotidiano como um campo de ação política encarnado nas escolhas do dia a dia, atravessando decisões sobre corpo, trabalho, acesso, afetividade e pertencimento, sem perder sua vinculação com processos históricos de luta e construção coletiva.

Do ponto de vista de suas contribuições para a literatura esta tese oferece pelo menos três avanços que merecem ser explicitados. Primeiro, ao explicitar que mulheres

sem qualquer contato entre si constroem, de forma independente, o mesmo vocabulário político, as mesmas referências intelectuais e trajetórias estruturalmente idênticas de tornar-se *sujeito*, os dados revisam um pressuposto central da Teoria dos Novos Movimentos Sociais, em que a identidade coletiva exige encontro, organização e coordenação deliberada (Melucci, 1989ab). O que esta pesquisa evidencia é que a identidade coletiva pode ser produzida estruturalmente pela posição compartilhada de *outsider within* (Collins, 2016) e pela circulação digital de saberes do movimento de mulheres negras, sem que os *sujeitos* se reconheçam formalmente como parte de um mesmo movimento.

Trata-se de uma forma de coletividade sem coletivo, que desafia os modelos clássicos de ação coletiva e sugere que os dispositivos digitais inauguram uma nova modalidade de formação identitária, ainda insuficientemente teorizada. Segundo, ao mapear como o papel do digital varia conforme o acesso a espaços de socialização política presenciais, esta pesquisa territorializa o ativismo digital de uma forma que a literatura ainda não havia feito empiricamente: o digital não é igualmente central para todas as mulheres negras, mas assume importância inversamente proporcional à existência de coletivos, universidades e redes comunitárias acessíveis no território. Terceiro, ao articular o argumento de Mansbridge e Flaster (2007) sobre migração léxica com o conceito de *outsider within*, esta tese estende esse argumento para além da circulação de vocabulário.

Quando o léxico do movimento de mulheres negras chega a essas mulheres via digital, ele não apenas transforma práticas, ele transforma sua posição epistêmica, deslocando-as de objetos do discurso para produtoras e circuladoras de saber situado. O ativismo cotidiano, nesse quadro, é também um ato epistemológico. Em tempos de avanço do neoconservadorismo e da desinformação, compreender como mulheres negras constroem resistência e consciência crítica a partir das redes sociais digitais é não apenas uma tarefa acadêmica, mas um compromisso político com a transformação social. Nesta tese se buscou, portanto, em oferecer uma contribuição nesse sentido, ouvindo, sistematizando e dando centralidade às vozes de quem, historicamente, tem sido silenciada.

Como limitações, destaca-se o fato de a pesquisa ter se debruçado sobre um número reduzido de participantes, o que, embora adequado à abordagem qualitativa, restringe a possibilidade de generalização dos resultados. Ademais, o recorte etário e educacional das entrevistadas (todas universitárias) também delimitou um campo

específico da experiência negra no Brasil. Para pesquisas futuras, sugere-se replicar o estudo com mulheres negras não universitárias; investigar como os algoritmos das plataformas modulam a circulação dos saberes de tal movimento, constrangendo ou amplificando a ecologia de saberes que esta pesquisa identificou; e, por fim, estudar o processo inverso, como o ativismo cotidiano dessas mulheres retroalimenta a produção de conteúdo do movimento nas redes, fechando o ciclo entre recepção e produção política.

REFERÊNCIAS

ACHIN, Catherine; NAUDIER, Delphine Naudier. L'agency en contexte: réflexions sur les processus d'émancipation des femmes dans la décennie 1970 en France. **Cahiers du Genre**, v. 55, p. 109-130, 2013.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009.

AHMAD, Taufiq; ALVI, Aima; ITTEFAQ, Muhammad. The use of social media on political participation among university students: an analysis of survey results from rural Pakistan. **Sage Open**, [S.l.], v. 9, n. 3, p. 1-9, 2019.

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

ALMEIDA, Ceila Sales de. Feminismos negros: resistências, ativismos e efetivação de direitos fundamentais no Brasil. **Revista Destaques Acadêmicos**, [S.l.], v. 14, n. 2, 30 set. 2022.

ALMEIDA, Maria Aparecida Nascimento de. **Mulheres (in)submissas**: a multiplicidade de perfis na obra de Lília Momplé. 2022. 213 f. Tese (Doutorado em Literatura e Interculturalidade) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, PB, 2022.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Polén, 2019.

ALONSO, Angela. **Angela Alonso**: país perdeu chance de isolar direita autoritária em 2013. [Locução de]: Maurício Meireles – Ilustríssima Conversa. Entrevistada: Angela Alonso. São Paulo, SP: Folha de São Paulo, 27 maio 2023. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/4FklyVzSRIAfmXHfkm0GGX45>. Acesso em: 6 jul. 2023.

ALVAREZ, Sonia E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. **Cadernos pagu**, n. 43, p. 13-56, 2014.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La frontera**: the new mestiza. 4. ed. San Francisco: Aunte Lute Books, 2012.

AOURAGH, Miriyam; ALEXANDER, Anne. The Arab spring the Egyptian experience: sense and nonsense of the *internet* revolution. **International Journal of communication**, v. 5, n. 15, 2011.

AQUINO, Ellen Larissa de Carvalho. **Da participação ao ativismo**: as tecnologias da informação e comunicação aliadas ao feminismo. 2015. 113 f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharel em Tecnologias da Informação e Comunicação) – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, SC; Santa Catarina, MG, 2015.

ARAÚJO, Ayni Estevão de. A Agência Política de Mulheres Negras sob a Perspectiva do Mulherismo Africana: para além do ensurdecimento. **Revista do Programa de Pós-**

Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 93-106, jan./jun. 2022.

ARAUJO, Nayra Veras de; LIMA, Antônia Jesuíta de. Melucci e Tarrow: revisão teórica sobre movimentos sociais. **Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea**, [S.l.], v. 7, n. 25, 2010.

ARAÚJO, Rafael de Paula Aguiar; PENTEADO, Cláudio Luis Camargo; SANTOS, Marcelo Burgos Pimentel dos. Democracia digital e experiências de e-participação: webativismo e políticas públicas. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, Rio de Janeiro, RJ, v. 22, p. 1597-1619, supl., dez. 2015.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo, SP: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

ASSIS, Érico Gonçalves de. **Táticas lúdico-midiáticas no ativismo político contemporâneo**. 2006. 284 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, RJ, 2006.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Estudos feministas**, [S.l.], v. 3, p. 458-463, 1995.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos subalternos. **Revista Estudos Feministas**, [S.l.], v. 25, n. 3, p. 1035-1054, dez. 2017.

BAQUERO, Rute Vivian Angelo. Empoderamento: instrumento de emancipação social? – Uma discussão conceitual. **Revista Debates**, Porto Alegre, RS, v. 6, n. 1, p. 173-187, jan.-abr. 2012.

BARROS, Zelinda dos Santos. Interseção de gênero e raça num território privativo do Ciberespaço. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., João Pessoa, ago. 2016. **Anais...** João Pessoa, PB, 2016.

BELL, Emma *et al.* Time's up! Feminist theory and activism meets organization studies. **Human Relations**, [S.l.], v. 72, n.1, p. 4-22, 2019.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2022.

BERTH, Joice. **Empoderamento/Joice Berth**. São Paulo, SP: Sueli Carneiro; Pólen, 184 p. 2019.

BLAIS, Méliissa; DUPUIS-DÉRI, Francis. Feminist and antifeminist everyday activism: tactical choices, emotions, and humor. **Gender Issues**, [S.l.], v. 39, n. 3, p. 275-290, 14 set. 2021.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Porto, Portugal: Porto Editora, 1994.

BOLETIM INFOMATIVO. **I Encontro Nacional de Mulheres Negras** (Editorial), Rio de Janeiro, RJ, n. 1, p. 1-5, set. 1988.

BRUNS, Axel. **Blogs, wikipedia, second life, and beyond: from production to produsage**. Peter Lang, 2008.

BUENO, Winnie de Campos. **Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro**: uma possibilidade de leitura da obra *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2009) a partir do conceito de imagens de controle. 2019. 169 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2019.

BUENO, Winnie de Campos. **Imagens de controle**: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins/Winnie de Campos Bueno. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020.

BUHRIL, David. **New social movements in northeast India**: contextualizing environmentalism in contemporary collective action. 2020. 383 f. Thesis (Doctoral Philosophy in Political Science) – Mizoram University, Aizawl, Aizol, 2020.

BULEGON, Bruna Martins. **Estratégias discursivas na construção do ativismo digital**: redes de mobilização feminista. 2019. 151 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2019.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas sobre uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 266 p. 2018.

CALDWELL, Kia Lilly. Mulheres negras, militância política e justiça social no Brasil. **Revista Gênero**, [S.l.], v. 8, n. 1, p. 53-69, 2007.

CALDWELL, Kia Lilly. A institucionalização de estudos sobre a mulher negra: Perspectivas dos Estados Unidos e do Brasil. **Revista da ABPN**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 18-27, 2010.

CALHOUN, Kendra. Blackout, Black Excellence, Black Power: Strategies of Everyday Online Activism on Black Tumblr. In: McCracken, Allison *et al.* (editors). **A Tumblr Book: platform and cultures**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2020.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras falas**: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras. 2012. 383 f. Tese (Doutorado em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2012.

CARLOMAGNO, Marcio Cunha. Conduzindo pesquisas com questionários online. In: SILVA, Tarcízio; BUCKSTEGGE, Jaqueline; ROGEDO, Pedro (Orgs.). **Estudando cultura e comunicação com mídias sociais**. Brasília, DF: Editora IBPAD, 2018.

CARLOS, Euzineia. Das teorias de movimentos sociais à análise de redes sociais. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA, 27.; JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, 8.,

2009, Buenos Aires. **[Resumos...]**. Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología, 2009.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**, [S.l.], v. 3, n. 2, p. 1-9, 1995.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Revista Estudos Avançados**, [S.l.], v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003a.

CARNEIRO, Sueli. “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Orgs.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro, RJ: Takano Editora, 2003b.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. [S.l.], 2011.

CASEMIRO, Diego Márcio Ferreira; SILVA, Nathália Lipovetsky e. Teorias interseccionais brasileiras. **Revista de Ciências do Estado**, [S.l.], v. 6, n. 2, p. 1-28, 30 ago. 2021.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede: do conhecimento à política. In: ———. **A sociedade em rede**: do conhecimento à ação política. Belém, PA: Imprensa Nacional, 2005.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade** [recurso eletrônico]/Manuel Castells. Trad. por Klauss Brandini Gerhardt. 1. ed. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2018.

CHABATURA, Gabriela Maria. A outridade subversiva: reflexões para uma categoria autóctone às negras brasileiras. **Revista Extraprensa**, [S. l.], v. 15, n. Especial, p. 551-565, 2022.

CHRISTENSEN, Henrik Serup. Political activities on the internet: Slacktivism or political participation by other means? **First Monday**, [S.l.], v. 16, n. 2-7, Feb. 2011. Disponível em: <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/3336>. Acesso em: 25 abr. 2023.

CLARK-PARSONS, Rosemary. “I see you, I believe you, I stand with you”: #metoo and the performance of networked feminist visibility. **Feminist Media Studies**. [S.l.], 2019. p. 1-19.

CLAYTON, Dewey M. Black lives matter and the civil rights movement: a comparative analysis of two social movements in the United States. **Journal Of Black Studies**, [S.l.], v. 49, n. 5, p. 448-480, 2018.

CLEMENTE, Flávia da Silva. **Novas manifestações de racismo e sexismo contra mulheres negras e contradiscursos das ativistas digitais negras**. 2019. 411 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 2019.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra; LUNA, Regina Celi Miranda Reis. Cem anos de abolição ou sem anos de abolição? **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, MA, v. 4, n. 1, 1988.

COLLINS, Patrícia Hill. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: **Feminismos negros** – Una antología. [S.l.]: Edición: Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueños, 2012.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, [S.l.], v. 31, n. 1, p. 99-127, abr. 2016.

COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. **Cadernos Pagu**, [S.l.], n. 51, 18 dez. 2017.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento/Patrícia Hill Collins. Trad. por Jamile pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade** [recurso eletrônico]/ Patricia Hill Collins, Sirma Bilge. Trad. por Rane Souza. 1. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2020.

COMITÊ GESTOR DA INTERNET NO BRASIL. **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros: TIC Domicílios 2024** [livro eletrônico]. São Paulo: Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR, 2025.

COMUNELLO, Francesca; ANZERA, Giuseppe. Will the revolution be tweeted? A conceptual framework for understanding the social media and the Arab Spring. **Islam and Christian – Muslim Relations**, [S.l.], v. 23, n. 4, p. 453-470, 2012.

CONCEIÇÃO, Caliane Costa dos Santos da. **Representatividade de mulheres negras na ciência e ações afirmativas**: estudo no Instituto Federal de Educação em Salvador – Bahia. 2022. 21 f. Monografia (Trabalho de Conclusão do Curso de Especialização em Gênero, Diversidade e Direitos Humano) – Instituto de Educação a Distância, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, BA, 2022.

CONCEIÇÃO, Leydiane Ribeiro da; BIFANO, Amelia Carla Sobrinho. Geração veterano ou tradicional e geração baby boomers: refletindo sobre a relação entre o envelhecimento e as tecnologias digitais. **Oikos: Família e Sociedade em Debate**, Viçosa, MG, v. 30, n. 2, p. 322-342, 2019.

CONCEIÇÃO, Leydiane Ribeiro da; EMMENDOERFER, Magnus Luiz. #Hashtag-se: Mapeando o feminismo negro e o net-ativismo brasileiro. **Revista Feminismos**, [S. l.], v. 9, n. 2, 2022.

CORAT, Cristina de Souza; HENRIQUES, Fernanda. O design gráfico inclusivo como ferramenta de empoderamento de jovens negras. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISA E DESENVOLVIMENTO EM DESIGN, 12., 2016, Belo Horizonte. **Proceedings...** Belo Horizonte: Blucher Design Proceedings, 2016. p. 3134-3142, n. 2, v. 9.

CORNWALL, Andrea. Além do “Empoderamento Light”: Empoderamento feminino, desenvolvimento neoliberal e justiça global. **Cadernos pagu**, [S.l.], v. 52, 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **The University of Chicago Legal Forum**, [S.l.], n. 140, p. 139-167, 1989.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, [S.l.], v. 43, n. 6, p. 1241-1299, jul. 1991.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos feministas**, [S.l.], 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. Why intersectionality can’t wait. In: ———. **In Theory Opinion**. [S.l.], 2015. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/in-theory/wp/2015/09/24/why-intersectionality-cant-wait/>. Acesso em: 24 abr. 2023.

DAMASCO, Mariana Santos. “**Feminismo negro**: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996)”. 2009. 159 f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ, Rio de Janeiro, RJ, 2009.

DANIELS, Jessie. Race and racism in Internet studies: a review and critique. **New Media & Society**, [S.l.], v. 15, n. 5, 2013.

DAVIS, Angela. **1944 – Mulheres, raça e classe** [recurso eletrônico]/Angela Davis. Trad. Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. [recurso eletrônico]/Angela Davis. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo, SP: Boitempo, 2018.

DEWES, João Osvaldo. **Amostragem em Bola de Neve e Respondent-Drive Sampling**: uma descrição dos métodos. 2013. 52 f. Monografia (Trabalho de conclusão do de Bacharelado em Estatística) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2013.

DEY, Sreyoshi. Let there be clamor: exploring the emergence of a new public sphere in india and use of social media as an instrument of activism. **Journal Of Communication Inquiry**, [S.l.], v. 44, n. 1, p. 48-68, 2019.

DIANI, Mario. Introduction: social movements, contentious actions, and social networks: 'from metaphor to substance'? In: ———. **Social movements and networks**: relational approaches to collective action. New York: Oxford University Press Inc., 2003a.

DIANI, Mario. Networks and social movements: a research programme. In: **Social Movements and Networks: relational approaches to collective action**. New York: Oxford University Press Inc., 2003b.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, [S.l.], v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

DOVE, Nah. Mulherisma africana: uma teoria afrocêntrica. Trad. por Wellington Agudá. **Jornal de Estudos Negros**, [S.l.], v. 28, n. 5, maio 1998.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**/Frantz Fanon. Trad. por Renato da Silveira. Salvador, BA: EDUFBA, 2008.

FARIA, Lorena. **Corpos e vozes de matripotência**: a palavra cantada por Anicide Toledo do batuque de Umbigada de Capivari-SP na cosmopercepção do mulherismo africana. 2021. 273 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, 2021.

FERREIRA, Carolina Branco C. Feminismos Web: linhas de ação e maneiras de atuação no debate feminista contemporâneo. **Cadernos Pagu**, [S.l.], n. 44, p. 199-228, 2015.

FERREIRA, Thuila Farias. **Africanas**: gênero e feminismo em perspectiva afrocentrada. 2020. 157 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2020.

FIGUEIREDO, Carolina. Saímos do *facebook* #soquenão: sobre os discursos que circularam no *facebook* e os cartazes levados às ruas nos protestos de junho de 2013. **Cadernos de estudos sociais**, [S.l.], v. 28, n. 1, 2013.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Aceito a expressão, mas racismo não é estrutural no Brasil, diz Muniz Sodré**. São Paulo, SP: Grupo Folha, 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/03/aceito-a-expressao-mas-racismo-nao-e-estrutural-no-brasil-diz-muniz-sodre.shtml>. Acesso em: 27 nov. 2023.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam/Paulo Freire. São Paulo, SP: Autores Associados; Cortez, 1989.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Gilberto Freyre; apresentação de Fernando Henrique Cardoso. São Paulo, SP: Global, 2003.

GANSTER, Allyson Marie. **Black women and digital resistance**: the impact of social media on racial justice activism in Brazil and the United States. 2019. 57 f. Thesis (Doctorate in Anthropology) – University of Texas at Austin, Texas, 2019.

GASKELL, George. “Entrevistas Individuais e Grupais”, In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GERBAUDO, Paolo. The persistence of collectivity in digital protest. **Journal Information, Communication & Society**, London, v. 17, n. 2, p. 264-268, 2014.

GERBAUDO, Paolo; TRERÉ, Emiliano. In search of the 'we' of social media activism: introduction to the special issue on social media and protest identities. **Information, Communication & Society**, [S.l.], v. 18, n. 8, p. 865-871, 2015.

GIACOMINI, Sonia Maria. **A alma da festa**: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro – O Renascença Clube. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro, RJ: IUPERJ, 2006.

GLADWELL, Malcolm. Small change-why the revolution will not be tweeted. **The New Yorker**, [S.l.], 4 October, 2010.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais**. 6. ed. São Paulo, SP: Loyola, 2008.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. 8. ed. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2004.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. São Paulo, SP: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. São Paulo, SP: Autêntica, 2019.

GONÇALVES, Renata. Trinta anos do I Encontro Nacional de Mulheres Negras: uma articulação de gênero, raça e classe. **Revista Lutas Sociais**, São Paulo, SP, v. 22, n. 40, p. 9-22, 2018.

GONZALEZ, Lélia. E a trabalhadora negra, cumé que fica? **Jornal Mulherio**, [S.l.], v. 2, n. 7, 1982.

GONZALEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". **Revista Ciências Sociais Hoje** – Anpocs, [S.l.], p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino americano. **Caderno de formação política do Círculo Palmarino**, [S.l.], n. 1, p. 12-20, 2011.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2020. p. 75-170.

GRAVANTE, Tomás. Ciberactivismo y apropiación social. Un estudio de caso: la insurgencia popular de Oaxaca. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, GO, v. 15, n. 1, 2012.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com "raça" em sociologia. **Educação e Pesquisa**, [S.l.], v. 29, n. 1, p. 93-107, 2003.

GUIMARÃES, Gleny Terezinha Duro; PAULA, Marlúbia Corrêa de. Análise crítica do discurso de Van Dijk: caracterizando alguns conceitos. In: GUIMARÃES, Gleny

Terezinha Duro; LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina; PAULA, Marlúbia Corrêa de. (Orgs.). **Teorias da análise do discurso**: contribuições de Michel Pêcheux e Teun van Dijk à pesquisa social. São Paulo, SP: Alexa Cultural; Manaus: Edua Ekua, 2022.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG/Brasília, DF: UNESCO, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro, RJ: Lamparina, 2014.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminino e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, [S.l.], n. 5, p. 7-41, 1995.

HARDING, Sandra. Existe un método feminista? In: BARTRA, Eli (Org.). **Debates en torno a una metodología feminista**. México, D. F.: UNAM, 1998.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2019.

HEGER, Katharina; HOFFMANN, Christian P. Feminism! What Is It Good For? The Role of Feminism and Political Self-Efficacy in Women's Online Political Participation. **Social Science Computer Review**, [S.l.], v. 39, n. 2, p. 226-244, 2021.

HEILBORN, Maria Luiza; ARAÚJO, Leila; BARRETO, Andreia. **Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça III**: políticas públicas e raça. Rio de Janeiro, RJ: CEPESC, 2010.

hooks, Bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, [S.l.], n. 2, v. 3, p. 464-478, 1995.

hooks, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Trad. por Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

hooks, Bell. **Não sou eu uma mulher**. Mulheres negras e feminismo. Trad. livre para a Plataforma Gueto. [S.l.], janeiro, 2014.

hooks, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, [S.l.], n. 16, p. 193-210, 2015.

hooks, Bell. **O feminismo é para todo mundo** [recurso eletrônico]: políticas arrebatadoras/Bell hooks. Trad. por Ana Luiza Libânio. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Rosa dos Tempos, 2018.

hooks, Bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. São Paulo, RJ: Perspectiva, 2019. p. 79-109.

hooks, Bell. **Olhares negros**: raça e representação/Bell hooks. Trad. por Stephanie Borges. São Paulo, SP: Elefante, 2019.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA E APLICADA (IPEA) *et al.* (Brasil). **Retratos da desigualdade de gênero e raça**. 5. ed. Brasília, DF: IPEA, 2017.

JARDIM, Mara Julyete Arraes. **Empoderamento feminino**: contribuições do enfermeiro no pré-natal para o processo de parturição natural sob a ótica da gestante. 2017. 113 f. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, 2017.

JASPER, James. **Protesto**: uma introdução aos movimentos sociais. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2016.

JOHRI, Aditya *et al.* More than an engineer: intersectional self-expressions in a *Hashtag* Activism Campaign for Engineering Diversity. In: CONFERENCE ON COMPUTING AND SUSTAINABLE SOCIETIES – ACM SIGCAS (**COMPASS**), 1., 2018. **Proceedings...** [S.l.], 2018.

JOIA, Luiz Antonio; SOARES, Carla Danielle. Social media and the trajectory of the “20 cents movement” in Brazil: an actor-network theory–based investigation. **Telematics and Informatics**, RJ, v. 35, n.8, p. 2201-2218, 2018.

JOYCE, Mary C. **Activism Success**: a concept explication. 2014. 107 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – University of Washington, Washington, 2014.

JUNIOR, Gentil Cutrim Serra; ROCHA, Lourdes de Maria Leitão Nunes. A *Internet* e os novos processos de articulação dos movimentos sociais. **R. Katál.**, [S.l.], v. 16, n. 2, p. 205-213, 2013.

JURIS, Jeffrey S. Reflections on #Occupy Everywhere: Social media, public space, and emerging logics of aggregation. **American Ethnologist**, [S.l.], v. 39, n. 2, p. 259-279, 2012.

KARLSSON, Joselaine Caroline; FREITAS, Suelem Lopes de. Mulherismo Africana e o Feminismo: uma análise da construção epistemológica no âmbito da antropologia. In: **Reunião de antropologia do Mercosul**, 13., 22 a 25 de julho de 2019. Porto Alegre, RS: Grupo de Trabalho: GT 59: Feminismo Negro e Decolonial, 2019.

KELLER, Jessalynn Marie. Virtual feminisms. **Information, Communication & Society**, [S.l.], v. 15, n. 3, p. 429-447, abr. 2012.

KENSKI, Vani Moreira. **Educação e tecnologias**: o novo ritmo da informação. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 2007.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro, RJ: Cobogá, 2019.

LAOUNI, Nour-Eddine. Cyberactivism and protest movements: the february 20th movement the forming of a new generation in morocco. **The Journal of North African Studies**, [S.l.], p. 1-30, 2020.

LEMOS, Marina Gazire. **Ciberfeminismo**: novos discursos do feminismo em redes eletrônicas. 2009. 129 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, SP, 2009.

LEMOS, Rosalia de Oliveira. Os feminismos negros: a reação aos sistemas de opressões. **Revista Espaço Acadêmico – Especial Feminismo Negro**, [S.l.], v. 16, n. 185, 2016.

LEMOS, Rosalia de Oliveira. **Do Estatuto da Igualdade Racial à Marcha das Mulheres Negras, 2015**: uma análise das feministas negras brasileiras sobre políticas públicas. 2016. Tese (Doutorado em Política Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2016.

LIMA, Dulci. Feminismo negro e ciberativismo no Brasil. **Entropia**, [S.l.], v. 3, n. 6, p. 05-21, 2019.

LIMA, Dulcilei da Conceição. O feminismo negro na era dos ativismos digitais. **Conexão Política**, [S.l.], v. 8, n. 1, p. 49-70, 2019.

LIMA, Dulcilei da Conceição. **#Conectadas**: o feminismo negro nas redes sociais. 2020. 232 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas e Sociais) – Universidade Federal do ABC, São Bernardo, SP, 2020.

LIMA, Dulcilei da Conceição; OLIVEIRA, Taís. Negras in tech: apropriação de tecnologias por mulheres negras como estratégias de resistência. **Cadernos Pagu**, [S.l.], n. 59, 2020.

LIMA, Marina Reis de Souza Guerra de Andrade. **Justiça restaurativa numa vara de violência doméstica e familiar contra a mulher**: um caminho para o empoderamento feminino? 2019. 135 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 2019.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**/Audre Lorde. Trad. por Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2019.

LOURENÇO, Bruna Scanavachi; DONADONE, Julio Cesar. Se assumindo gorda nas redes sociais: o ativismo contra a gordofobia. **Revista Observatório de La Economia Latino-Americana**, Curitiba, PR, v. 22, n. 7, p. 01-24, 2024.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa** [on-line], n. 9, p.73-102, 2008.

MAGESTE, Gizelle de Souza. **#EMPODERAD@S**: um estudo sobre construções identitárias de mulheres que discutem empoderamento feminino na *internet*. 2018. 259 f. Tese (Doutorado em Administração) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2018.

MAIA, Rousiley. Redes cívicas e internet. Do ambiente informativo denso às condições da deliberação pública. In: EISENBERG, José (Org.) **Internet e política** – Teoria e prática da democracia eletrônica. Belo Horizonte, MG: EdUFMG, 2002.

MANSBRIDGE, Jane. Everyday activism. In: ———. **The wiley-blackwell encyclopedia of social and political movements**. [S.l.], 2013.

MANSBRIDGE, Jane; FLASTER, Katherine. The cultural politics of everyday discourse: the case of “Male Chauvinist”. **Critical Sociology**, [S.l.], p. 627-660, 2007.

MARTIN, Deborah G.; HANSON, Susan; FONTAINE, Danielle. What counts as activism? The role of individuals in creating change. **Women's Studies Quarterly**, [S.l.], v. 35, n. 3/4, p. 78-94, 2007.

MATTHEWS, Kristin L. ‘Woke’ and reading: social media, reception, and contemporary Black Feminism. **Participations Journal of Audience & Reception Studies**, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 390-411, 2019.

MELUCCI, Alberto. Um objeto para os movimentos sociais. Trad. por Suely Bastos. **Lua Nova**, [S.l.], v. 89, n. 17, 1989a.

MELUCCI, Alberto. **Nomads of the Present**: social movements and individual needs in contemporary society. [S.l.]: John Keane; Paul Mier, 1989b.

MELUCCI, Alberto. Ação coletiva entre atores e sistemas. In: ———. **A invencao do presente** – Movimentos sociais nas sociedades complexas. 1. ed. São Paulo, SP: Vozes, 2001.

MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **On decoloniality**: concepts, analytics, praxis. Durham: Duke University Press, 2018.

MILLWARD, Peter; TAKHAR, Shaminder. Social movements, collective action and activism. **Sociology**, [S.l.], v. 53, n. 3, p. 1-12, 2019.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. “Amostragem e saturação em pesquisa qualitativa: consensos e controvérsias”. **Revista Pesquisa Qualitativa**, [S.l.], v. 5, n. 7, p. 1-12, 2017.

MOHANTY, Chandra Talpade. **Sob os olhos ocidentais**. Trad. por Ana Bernstein. Rio de Janeiro, RJ: Zazie Edições, 2020.

MOREIRA, Núbia Regina. **O feminismo negro brasileiro**: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo. 2007. 120 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2007.

MOROZOV, Evgeny. **The net delusion**: the dark side of *internet* freedom. New York, NY: PublicAffairs, 2011.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional de Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/2003. [S.l.], 2003.

MUNANGA, Kabengele. Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. **Cadernos Penesb**, [S.l.], n. 12, p. 169-203, 2010.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo, SP: Global, 2006

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado/Abdias Nascimento - 1. e-. São Paulo, SP: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTTS, Alex (Ed.). **Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. [S.l.]: Imprensa Oficial, 2006. p. 102.

NASCIMENTO, Luciana de Cassia Nunes *et al.* Saturação teórica em pesquisa qualitativa: Relato de experiência na entrevista com escolares. **Rev. Bras. Enferm. [Internet]**, [S.l.], v. 71, n. 1, p. 228-33, 2018.

NATANSOHN, Graciela. Introdução: o que tem a ver as tecnologias digitais com o gênero? In: ———. **Internet em código feminino**: teorias e práticas. Buenos Aires: La Crujía Ediciones, 2013.

NAUJORKS, Carlos José; SILVA, Marcelo Kunrath. Correspondência identitária e engajamento militante. **Ci-itas – Revista de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 136, 20 maio 2016.

NIELSEN, Rasmus Kleis. Mundane internet tools, the risk of exclusion, and reflexive movements – Occupy wall street and political uses of digital networked technologies. **The Sociological Quarterly**, [S.l.], v. 54, n. 2, p. 173-177, 2013.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, [S.l.], v. 19, n. 2, p. 595-608, 2019.

NÓBREGA, Vivianne Macena de Souza. **Das ruas para os espaços online?** Percursos e subjetividades de ativistas feministas através de narrativas biográficas. 2020. 204 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia e Ciências da Educação) – Universidade do Porto, Porto, Portugal, 2020.

NUNES, Raul. Ciberativismo e identidade coletiva: uma adequação metodológica. In: BRAIGHI, Antônio Augusto; LESSA, Cláudio; CÂMARA, Marco Túlio (Orgs.). **Interfaces do midiativismo**: do conceito à prática. Belo Horizonte, MG: CEFET-MG, p. 679-697. 2018.

NUNES, Raul. Outlining the history of cyberactivism in Brazil. **Internet Histories**, [S.l.], v. 4, n. 3, p. 287-303, 2020.

OLIVEIRA, Alicianne Gonçalves de. Limites de visibilidade e participação na esfera pública (virtual): a experiência da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, no governo Dilma Rousseff (2012). In: SILVEIRA, Sérgio Amadeu da; BRAGA, Sérgio; PENTEADO, Cláudio (Orgs.). **Cultura, política e ativismo nas redes digitais**. São Paulo, SP: Editora Fundação Perseu Abramo, 2014.

OLIVEIRA, Aline Cristina Bandeira de; HILÁRIO, Ariane Suellen; JUSTINO, Esther Mariane Nascimento. Mulheres negras na diáspora, um olhar sobre a perspectiva do Mulherismo Africana. In: ENCONTRO NACIONAL DE ENSINO DE SOCIOLOGIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA – “ENSINO DE SOCIOLOGIA COMO CONQUISTA: DEZ ANOS DE RESISTÊNCIAS”, 6., 6 a 8 de julho, 2019. [Resumos...]. [S.l.], 2019.

ORLANDINI, Maiara Garcia. Ativismo de sofá ou participação política? Os processos de politização do ativismo por *hashtag*. **Mediação**, [S.l.], v. 22, n. 29, jul./dez. 2019.

ORTIZ, Anderson de Almeida Cano. **Política na internet? Fala sério! Democracia e política na perspectiva do jovem eleitor carioca conectado pelas TIC**. 2012. 181 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2012.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Oyèrónkẹ Oyèwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2021.

PEDROTTI, Jacopo. **Questões de raça, gênero e classe na tradução de “Diário de Bitita”, de Carolina Maria de Jesus**. 2021. 212 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, Vitória, ES, 2021.

PEREIRA, Julio Cesar Pires; ZITKOSKI, Jaime José. Teorias de(s)coloniais: análise das contribuições de anibal quijano. **Revista Ft.**, [S.l.], v. 29, n. 144, p. 42-43, 31 mar. 2025.

PONTES, Katiúscia Ribeiro. **Kemet, escolas e arcádeas**: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a Lei Nº 10639/03. 2017. 93 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ensino) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, Rio de Janeiro, RJ, 2017.

POUPART, Jean A. *et al.* **Pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos – A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. Trad. por Ana Cristina Nasser. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 215-253.

PRETA, Rara. **Falsa abolição**. [S.l.]: Independente, 2017. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/preta-rara/falsa-abolicao>. Acesso em: 10 jun. 2024.

PRETA, Rara; DUARTE, Mel. **Não Desiste**. [S.l.]: Audacia, 2015. Disponível em: <https://genius.com/Preta-rara-nao-desiste-lyrics>. Acesso em: 10 jun. 2024.

PRUCHNIEWSKA, Urszula M. **Everyday feminism in the digital era**: gender, the fourth wave, and social media affordances. 2019. 256 f. Tese (Doutorado em Philosophy) – Universidade Temple, Filadélfia, 2019.

PRUDÊNCIO, Kelly Cristina de Souza. **Mídia ativista**: a comunicação dos movimentos por justiça global na *internet*. 2006. 207 f. (Doutorado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber** – Eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REGINA, Elis. O bêbado e a equilibrista. In: ———. **Essa mulher**. Rio de Janeiro, RJ: Philips, 1979. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/elis-regina/45679>. Acesso em: 10 jun. 2024.

REIS, Tássia; STEFANIE. Da Lama/Afrontamento. In: ———. **Próspera**. São Paulo, RJ: Tássia Reis, 2019. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/tassia-reis/da-lama>. Acesso em: 10 jun. 2024.

RESENDE, Letícia Amédée Péret de; SOUZA, Letícia Godinho de; BRASIL, Flávia de Paula Duque. Minas Gerais no contexto contemporâneo do feminismo brasileiro. **Caderno Espaço Feminino**, [S.l.], v. 34, n. 2, p. 140-163, 2021.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Ednaldo Aparecido; BORBA, Julian; HANSEN, Jaqueline Resmini. *Internet e ativismo político na América Latina e Caribe: recursos individuais e oportunidades de acesso*. **Civitas**, [S.l.], v. 19, n. 1, p. 261-280, 2019.

RIOS, Flavia. A cidadania imaginada pelas mulheres afro-brasileiras: da ditadura militar à democracia. In: BLAY, Eva Alterman; AVELAR, Lúcia (Orgs.). **50 anos de feminismo: Argentina, Brasil e Chile, a construção das mulheres como atores políticos e democráticos**. São Paulo, SP: Edusp, FAPESP, 2017. p. 227-253.

RIOS, Flavia; MACIEL, Regimeire. Feminismo negro em três tempos: mulheres negras, negras jovens ativistas e feministas interseccionais. **Labrys**, Brasília, DF, n. 1, p. 120-140, 2018.

ROCHA, Virginia. Da teoria à análise: uma introdução ao uso de entrevistas individuais semiestruturadas na ciência política. **Revista Política Hoje**, [S.l.], abr. 2021.

RODRIGUES, Cristiano. **As fronteiras entre raça e gênero na cena pública brasileira: um estudo da construção da identidade coletiva do movimento de mulheres negras**. 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2006.

RODRIGUES, Cristiano; FREITAS, Viviane Gonçalves. Ativismo feminista negro no Brasil: do movimento de mulheres negras ao feminismo interseccional. **Revista Brasileira de Ciência Política**, [S.l.], n. 34, p. 1-54, 2021.

RODRIGUES, Cristiano; PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Ativismo feminista negro digital: políticas estéticas e afetivo-sexuais. **Cadernos Pagu**, [S.l.], n. 67, p. 1-18, 2023.

RODRIGUES, Cristiano Santos; PRADO, Marco Aurélio Maximo. Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o estado brasileiro. **Psicol. Soc.**, [S.l.], v. 22, n. 3, 2010.

RODRIGUES, Letícia Fernanda de Souza. Movimento de mulheres negras no Brasil: desafios da ressignificação de uma identidade feminina negra em períodos de pandemia. **Revista Contraponto**, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 133-147, 2020.

ROSSINI, Patricia Gonçalves da Conceição. Das redes para as ruas: mídias sociais como novas “armas” na luta por reconhecimento? **C&S – São Bernardo do Campo**, [S.l.], v. 36, n. 1, p. 301-325, jul./dez. 2014.

RUSKOWSKI, Bianca de Oliveira. **Ativismo tecnologicamente mediado: transformações do ativismo em plataformas de mídias sociais**. 2018. 194 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2018.

RUSKOWSKI, Bianca de Oliveira *et al.* Tecnologias de Informação e Comunicação, Ativismo e Movimentos Sociais: uma revisão crítica da literatura brasileira (2010-2017) na perspectiva do campo de estudos de movimentos sociais. **Revista compolítica**, [S.l.], v. 10, n. 2, 2020.

SANTOS, Adriele Henriques; CARVALHO, Fernanda de Paula. **Quem sou eu? Identidade e identificação da pessoa negra a partir do documentário “Negritudes brasileiras”**. 2019. 18 f. Monografia (Trabalho de conclusão do Curso de Psicologia) – Faculdades Ciências da Vida, São Paulo, SP, 2019.

SANTOS, Arthur Saldanha dos. **Ativismos digitais do movimento afro vegano: uma análise das narrativas performáticas nas mídias sociais**. 2022. 192 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2022.

SANTOS, Arthur Saldanha dos; SOUZA, Isabela Sandri de; NIEDERLE, Paulo André. O ativismo antirracista e antiespecista do Movimento Afro Vegano nas mídias sociais. **Ciências Sociais Unisinos**, [S.l.], v. 57, n. 3, p. 288-298, 2022.

SANTOS, Camila Florêncio dos. **Empoderamento feminino digital: uma análise dos atores sociais influenciadores do movimento feminista na internet**. 2020. 177 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Portugal, 2020.

SANTOS, Céres Marisa Silva dos. La apropiación de las TIC por mujeres brasileñas. In: FARRERA, Abrahan Mena; PABLOS, Esperanza Tuñón (Cords.). **Género y TIC.**, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Ed. Ecosur, 2018.

SANTOS, Jessika Cristina Silva. Mulheres negras: transitando entre trajetórias de vida e a construção da sua identidade. In: ENCONTRO NACIONAL DO GT ESTUDOS DE GÊNERO DA ANPUH – BRASIL, 5., Montes Claros, MG, 2022. **[Resumos...]**. Montes Claros, MG, 2022.

SANTOS, Sales Augusto dos. Ambiente acadêmico brasileiro: branquidade e exclusão de direitos dos estudantes negros. **Revista Sociedade e Cultura**, [S.l.], v. 24, 2021.

SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar. Liberal vs. Liberating empowerment: conceptualising women's empowerment from a Latin American feminist perspective. **Pathways Working Paper**, [S.l.], n. 7, 2009.

SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar. O pessoal é político: conscientização feminista e empoderamento de mulheres. **Inclusão Social**, [S.l.], v. 11, n. 2, p. 15-29, 2018.

SCHERER-WARREN, Ilse. Redes de movimentos sociais na América Latina: caminhos para uma política emancipatória? **Cad. CRH**, Salvador, BA, UFBA, v. 21, n. 54, p. 505-517, 2008.

SCHRADIE, Jen. The digital activism gap: how class and costs shape online collective action. **Social Problems**, [S.l.], v. 65, n. 1, p. 51-74, 2018.

SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade o enigma da igualdade. **Estudos Feministas**, [S.l.], v. 13, n.1, p. 11-30, 2005.

SLAVINA, Anna; BRYM, Robert. Demonstrating in the *internet* age: a test of castells theory. **Social Movement Studies**, [S.l.], v. 19, n. 2, p. 201-221, 2019.

SILVA, Caroline Damazio da. **Racismo e a produção de estereótipos**: impactos na subjetividade da criança negra no Brasil. 2016. 35 f. Monografia (Trabalho de conclusão do Curso de Psicologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2016.

SILVA, Danillo da Conceição Pereira. Performances de gênero e raça no ativismo digital de Geledés: Interseccionalidade, posicionamentos interacionais e reflexividade. **Rev. Bras. Linguíst. Apl.**, [S.l.], v. 20, n. 3, p. 407-442, 2020.

SILVA, Joselina da. Feministas negras entre 1945 e 1964: o protagonismo do Rio de Janeiro, São Paulo e Santa Catarina. In: CONGRESSO DE SOCIOLOGIA (ALAS) – Grupo: gênero, desigualdades e cidadania, 25., Porto Alegre, 22 a 25 de agosto de 2005. **[Anais...]**. Porto Alegre, RS, 2005.

SILVA, Joselina da. I Encontro Nacional de Mulheres Negras: o pensamento das feministas negras na década de 1980. In: SILVA, Joselina da; PEREIRA, Amauri Mendes (Org.). **O Movimento de Mulheres Negras**: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça. Belo Horizonte, MG: Nandyala, 2014. p. 13-39.

SILVA, Marcelo Kunrath. De volta aos movimentos sociais? Reflexões a partir da literatura brasileira recente. **Ciências Sociais Unisinos**, [S.l.], v. 46, n. 1, p. 2-9, 2010.

SILVA, Marcelo Kunrath; COTANDA, Fernando Coutinho; PEREIRA, Matheus Mazzilli. Interpretação e ação coletiva: o enquadramento interpretativo no estudo de movimentos sociais. **Revista de Sociologia e Política**, [S.l.], v. 25, n. 61, p. 143-164, 2017.

SILVA, Marcelo Kunrath; RUSKOWSKI, Bianca de Oliveira. Condições e mecanismos do engajamento militante: um modelo de análise. **Revista Brasileira de Ciência Política**, [S.l.], n. 21, p. 187-226, 2016.

SILVA, Mayara Larissa Benatti da. Limites e possibilidades da democracia no ciberespaço: uma análise sobre a militância feminista na rede. In: SIMPÓSIO GÊNERO E POLÍTICAS PÚBLICAS, 6., 2020, Londrina, PR. [**Anais...**]. Londrina, PR, p. 508-538. 2020.

SILVA, Otavio Henrique Ferreira da *et al.* Do racismo científico ao racismo social: o conceito de “raça” nas relações humanas. **Zenodo**, [S.l.], v. 14, n. 40, p. 410-428, 26 abr. 2023.

SOARES, Elza. A carne. In: ———. **A mulher do fim do mundo**. [S.l.]: Deckdisc, 2015. Faixa 1. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/elza-soares/281242>. Acesso em: 10 jun. 2024.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social/Neusa Santos Sousa. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1983.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Eugenia, racismo científico e antirracismo no Brasil: debates sobre ciência, raça e imigração no movimento eugênico brasileiro (1920-1930). **Revista Brasileira de História**, [S.l.], v. 42, n. 89, p. 93-115, abr. 2022.

SOUZA, Wanessa de. Introdução: dialogando com o Mulherismo Afrikana. In: WEEMS, Clenora Hudson. **Mulherismo afrikana**: uma visão geral. Trad. por Wanessa de Souza. [S.l.]: Medu Leter Livros, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravony. **Pode o subalterno falar?/Gayatri Chakravorty Spivak**. Trad. por Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2010.

STEELE, Catherine Knight. Black bloggers and their varied publics: the everyday politics of black discourse online. **Television & New Media**, [S.l.], v. 19, n. 2, p. 112-127, 2017.

TÁBOAS, Ísis Dantas Menezes Zornoff. Apontamentos materialistas à interseccionalidade. **Revista Estudos Feministas**, [S.l.], v. 29, n. 1, p. 1-10, 2021.

THE COMBAHEE RIVER COLLECTIVE: "**The Combahee River Collective Statement**" – A black feminist statement. [S.l.], 1978. Disponível em: https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Reading_s.pdf. Acesso em: 7 dez. 2021.

THEODORO, Mario. Relações raciais, racismo e políticas públicas no Brasil contemporâneo. **Revista De Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, [S.l.], v. 8, n. 1, p. 205-219, 2014.

TOMPKINS, Avery Brooks. **Intimate allies**: identity, community, and everyday activism among cisgender people with trans-identified partners. 2011. 256 f. Tese (Doutorado em Sociology) – Syracuse University, Estados Unidos, 2011.

VALERIO, Carolina Pinaffi; ALVES, Alvaro Marcel Palomo. Machismo e feminismo na *internet*: análise da página “desquebrando o tabu”. In: VASCONCELOS, Adaylson Wagner Sousa de; VASCONCELOS, Thamires Nayara Sousa de. (Orgs.). **Ciências Humanas**: características práticas, teóricas e subjetivas 2. Ponta Grossa, PR: Atena, 2019. p. 38-48.

VAN DIJK, Teun A. **Discurso e poder**. Espanha: Editora Gedisa, S.A., 2009.

VAN DIJK, Teun A. **Discourse and knowledge**: a sociocongnitive approach. Barcelona: Cambridge University Press, 2014.

VAN DIJK, Teun A. Discurso das elites e racismo institucional. In: LARA, G. P.; LIMBERTI, R. P. (Orgs.). **Discurso e (des)igualdade social**. São Paulo, SP: Contexto, 2015a. p. 31-48.

VAN DIJK, Teun A. Critical discourse studies: a sociocognitive approach. In: WODAK, R.; MEYER, M. **Methods of critical discourse studies**. [S.l.]: Sage, 2015b. Cap. 3, p. 63-85.

VAN DIJK, Teun A. **Discurso, notícia e ideologia**: estudos na análise crítica do discurso. Portugal: Edições Húmus, 2017.

VAN DIJK, Teun A. **Discurso antirracista no Brasil**: da abolição às ações afirmativas. Ponta Grossa, PR: Contexto Técnicos, 2021.

VELASCO, Mercedes Jabardo. Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/ con el feminismo negro. In: ———. **Feminismos negros** – Una antología. [S.l.]: Edición Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueños, 2012.

VIGOYA, Mara Viveros. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidade en el contexto latinoamericano actua. In: CAREAGA, Gloria. **Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad** – Memorias del 1er. México, D. F., 2008.

VIGOYA, Mara Viveros. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. **Revista Latinoamericana de Estudios de Familia**, [S.l.], n. 1, 2009.

VILLESÈCHE, Florence; MUHR, Sara Louise; ŚLIWA, Martyna. From radical black feminism to postfeminist *hashtags*: re-claiming Intersectionality. **ephemera: theory & politics in organization**, [S.l.], v. 18, n. 1, p. 1-16, 2018.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, [S.l.], v. 22, n. 44, p. 203-220, 2014.

WAISBORD, Silvio. Revisiting mediated activism. **Sociology Compass**, [S.l.], v. 12, p. 1-9, 2018.

WANG, Rong; ZHOU, Alvin. *Hashtag* activism and connective action: a case study of #hongkongpolicebrutality. **Telematics And Informatics**, [S.l.], v. 61, p. 1-15. 2021.

WEEMS, Clenora Hudson. Nommo: autonomação e autodefinição (Uma revisão de “Autonomação e Autodefinição: uma agenda para a sobrevivência” em irmandade, feminismos e poder (African World Press, 1998)). In: ———. **Insurreição CGPP: rap, ativismo, educação**. [S.l.], 2018.

WEEMS, Clenora Hudson. **Mulherismo afrikana: uma visão geral**. Trad. por Wanessa de Souza. [S.l.]: Medu Leter Livros, 2019.

WEEMS, Clenora Hudson. The significance of an authentic africana womanism paradigm: collectivity and interconnectedness for social justice. In: WEEMS, Clenora Hudson (Org). **Africana-Melanated Womanism: in it together**. Cambrige: Cambridge Scholars Publishing, 2022.

WERNECK, Jurema; IRACI, Nilza. A situação dos direitos humanos das mulheres negras no Brasil: violência e violações. **Geledés**, [S.l.], 2016. Disponível em: <http://fopir.org.br/wp-content/uploads/2017/01/Dossie-Mulheres-Negras-.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2023.

APÊNDICES

UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) (PARTICIPANTE DA PESQUISA)

Você está sendo convidada como voluntária a participar da pesquisa intitulada: “Ativismo cotidiano, *internet* e identidade: vivências de universitárias negras em Minas Gerais”. Durante toda a pesquisa, você terá liberdade de fazer qualquer pergunta ou questionamento relacionado à investigação. Tanto a doutoranda como a orientadora podem ser contatadas a qualquer momento, por meio dos telefones e *e-mails* que constam no final deste Termo.

A proposta desta pesquisa, em linhas gerais, é compreender o ativismo digital de mulheres negras brasileiras. O motivo que nos leva a estudar tal temática é que no Brasil, ainda que na última década o movimento de mulheres negras tenha ganhado maior visibilidade em suas lutas, faltam “análises histórico-políticas sobre a trajetória do ativismo feminista negro no país e sua interconexão com fenômenos semelhantes em outras partes do mundo” (Rodrigues; Freitas, 2021, p. 1).

Sua participação será de forma voluntária e anônima e, para preservar sua identidade, não serão divulgados dados pessoais ou qualquer tipo de informação. Você não receberá qualquer incentivo financeiro e não terá qualquer custo. Sua colaboração se fará por meio da participação de uma entrevista semiestruturada individual, com tempo de duração de aproximadamente uma hora, em forma de conversa, com registro das respostas ocorridas durante a técnica (em formato de áudio e/ou vídeo). Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Firmamos o compromisso de que os dados serão utilizados de forma anônima, para fins da pesquisa com divulgação, em eventos, periódicos científicos, entre outros espaços para a construção de conhecimento.

A participante da pesquisa será previamente convidada, por *e-mail*, e, em seguida a entrevista será previamente agendada de acordo com sua disponibilidade, podendo ser conduzida presencialmente (em horário e local que considerar mais adequados) ou remotamente (por meio eletrônico), utilizando a plataforma de videoconferência (*Google Meet*), podendo decidir se será ou não gravada; nesse caso, as informações serão anotadas pela pesquisadora. Os dados e instrumentos utilizados na pesquisa ficarão arquivados

com a pesquisadora responsável por um período de cinco anos após o término da pesquisa. Depois desse tempo, serão destruídos.

Esta pesquisa pode trazer riscos, no âmbito psicológico, às participantes da pesquisa, pois pode causar modificações nas emoções, estresse e cansaço. Esses riscos estão relacionados ao desconforto e à inibição em prestar as informações solicitadas, pois podem gerar às respondentes situações desconfortáveis ao relembrar experiências traumáticas. Nesse caso, a participante poderá se negar a dar qualquer tipo de informação que a constranja ou, mesmo, desistir da pesquisa a qualquer momento, sem a necessidade de explicar o motivo, sem acarretar qualquer penalidade ou modificação na forma em que será atendida pela pesquisadora. Existe também o risco de quebra involuntária e não intencional de sigilo.

Para amenização desses riscos, buscaremos sempre conduzir a realização da pesquisa de forma a não estendermos demasiadamente o tempo. Buscaremos também dar suporte sempre que as participantes desejarem. Ademais, para tentar preservar as identidades dessas participantes, os dados serão guardados em um dispositivo sem acesso à *internet*. Os resultados da pesquisa se mostrarão de forma anônima, sem revelar o nome das participantes da pesquisa, as quais serão identificadas por códigos, ou qualquer informação relacionada à sua privacidade. Os benefícios esperados para as participantes desta pesquisa serão indiretos, pois as informações coletadas fornecerão subsídios para a construção de conhecimento no meio científico, bem como para novas pesquisas a serem desenvolvidas sobre essa temática, colocando a participante da pesquisa e sua narrativa como componente indispensável a este estudo e à construção do conhecimento científico.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias originais, assinado pela participante da pesquisa, pela orientadora e pela pesquisadora responsável, em que uma via será arquivada pela pesquisadora responsável, no “Departamento de Política Social”, e a outra será fornecida ao *sujeito* da pesquisa.

Eu, _____,
contato _____, declaro, por meio deste termo,
que concordei em participar da pesquisa: “A era do ativismo digital e o feminismo negro como estratégia para tornar-se *sujeito*”, de maneira clara e detalhada, e esclareci minhas dúvidas. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão de participar se assim o desejar. Declaro que concordo em participar e autorizo a gravação desta entrevista (por meio de imagem e/ou voz). Recebi uma via

original deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer minhas dúvidas. Declaro que fui informada que o uso das informações por mim oferecidas estão submetidas às normas éticas destinadas à pesquisa envolvendo seres humanos, da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), de acordo com a Resolução CNS 466/2012.

EQUIPE DA PESQUISA E SEUS CONTATOS

- **Daniela Leandro Rezende.** Professora orientadora da pesquisa. Programa de Pós-Graduação em Política Social/UFV. *E-mail:* daniela.rezende@ufop.edu.br.
- **Leydiane Ribeiro da Conceição.** Pesquisadora Responsável. Doutoranda em Política Social pela Universidade Federal de Viçosa, *E-mail:* leydiane.conceicao@ufv.br. Telefone (31) 9 8257-4545.

Em caso de discordância ou irregularidades sob o aspecto ético desta pesquisa, você poderá consultar O Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Viçosa-MG – CEP/UFV, no seguinte endereço e contatos: Edifício Arthur Bernardes, piso inferior, Av. PH Rolfs, s/n – Campus Universitário, Cep: 36570-900 Viçosa/MG, telefone (31) 3612-2316, *E-mail:* cep@ufv.br, site: www.cep.ufv.br

Viçosa, MG, ____ de _____

(Sujeito da pesquisa)

Daniela Leandro Rezende
(Orientadora da pesquisa)

Leydiane Ribeiro da Conceição
(Pesquisadora Responsável)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL

APÊNDICE B – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

 Universidade Federal de Viçosa	Entrevista	2023
IDENTIFICAÇÃO DA ENTREVISTA		
2. Data: ____/____/2023		
DADOS SOCIODEMOGRÁFICOS DA ENTREVISTADA		

3. Nome: _____ 4. Idade: _____

5. Contato: _____ 6. Curso: _____

7. Nível: _____ 8. Profissão/Ocupação: _____

9. Onde reside atualmente: _____

10. Estado Civil: (1) Solteira (2) Casada (3) Separada/Divorciada (4) Viúva (5) União Estável (7) Outro

11. Tem filhos? (1) Sim (2) Não

Caso de sim, perguntar: Quantos? _____

12. Orientação sexual: (1) Heterossexual (2) Homossexual (3) Bissexual (4) outro: _____

13. Com qual gênero você se identifica:

- ☐ Mulher Cisgênero (nasceu com órgão sexual feminino e se identifica como gênero feminino)
- ☐ Mulher Transgênero (nasceu com órgão sexual masculino e se identifica com o gênero feminino)
- ☐ Não Binária
- ☐ Agênero
- ☐ Outro

14. É adepta a uma religião? (1) Sim (2) Não

Caso de sim, responder: Qual? () Religiões Evangélica () Católica () Candomblé/Umbanda () Outras religiões de matriz africana () Espírita () Outras _____

15. Renda individual: (1) Até 1 S. M. (2) Entre 1 e 2 S. M. (3) Entre 2 e 3 S. M. (4) Entre 3 e 4 S.M. (5) mais de 4 S.M.

16. Renda familiar: (1) Até 1 S.M. (2) Entre 1 e 2 S. M. (3) Entre 2 e 3 S. M. (4) Entre 3 e 4 S.M. (5) mais de 4 S.M.

17. Participou de alguma política de cota para entrar na universidade: (1) Sim (2) Não

18. Acessou alguma política de assistência estudantil? (1) Sim (2) Não

19. Você utiliza a internet? (1) Sim (2) Não

20. Com qual frequência você acessa a *internet*?

- ☐ Frequentemente
- ☐ Às vezes
- ☐ Raramente
- ☐ Nunca

21. Em qual/quais locais você geralmente acessa a *internet*?

- ☐ Em casa

- ☐ Na faculdade
- ☐ No trabalho
- ☐ Locais diversos

22. Por onde você acessa a internet?

- ☐ Computador/Notebook
- ☐ Smartphone/Celular
- ☐ Tablet
- ☐ Outros

23. Quais plataformas e *sites* você costuma acessar com maior frequência quando está navegando na internet? Assinale mais de uma opção se for o caso.

- ☐ Redes sociais. Quais? _____
- ☐ Blogs
- ☐ Fóruns
- ☐ E-mails
- ☐ Sites
- ☐ Outros

24. Por que e para que você usa a internet?

ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DA ENTREVISTA

25. Quem você é? Como se identifica (em termos de raça/cor, gênero, orientação sexual – como você se vê no mundo)? Fale um pouco sobre você, sua história de vida (família, amigos, relações afetivas).

Se a entrevistada citar mulher negra, feminista/mulherista ou ativista, pedir para ela que fale um pouco sobre esses termos e como eles convergem na sua vida enquanto mulher negra. Em que momento ela se reconheceu dentro dessas categorias e o que isso significou na sua vida? Como foi esse reconhecimento?

26. Quais os principais desafios e/ou dificuldades enfrentados em sua vida pessoal e profissional enquanto mulher na sociedade brasileira? Fale um pouco das suas experiências pessoais que definiram suas escolhas políticas e profissionais.

Ao descrever, pergunte a entrevistada se ela já passou por algum “enfrentamento” e luta pessoal enquanto mulher negra; se, sim, me conte um pouco sobre como você lidou com isso?

27. Você se deparou com algum conteúdo sobre movimento de mulheres negras na *internet* nos últimos seis meses? Para você, o que é esse movimento? É uma pauta importante? Por quê?

Se na resposta da entrevistada aparecer a palavra empoderamento, interseccionalidade, Feminismo Negro, Mulherismo africana, colonialismo, diáspora, perguntar qual o significado dessas palavras para ela.

28. Na sua opinião, quais as principais pautas do movimento de mulheres negras hoje? E os principais problemas/obstáculos enfrentados?

29. Como você busca referências sobre o assunto? Você segue algum(a) influenciador(a) digital/página em suas redes sociais ou existe alguma teórica?

Se respondeu "Sim" à questão anterior, indique qual/quais influenciador(as)/página e/ou teóricas você segue nas redes sociais ou na vida acadêmica. Quais temas as/os influenciadoras/es digitais que você segue aborda (m) em suas redes?

30. Você acredita que temas relacionados ao movimento de mulheres negras são mais frequentes nos últimos tempos nos meios de comunicação? Por quê?

31. Você participa ou já participou de alguma manifestação, alguma ação relacionada a essas questões de raça, negritude, mulheres negras? (ainda que por meio da *internet*)?

Se, sim, o que você acha que te motiva a participar? Quais as táticas que você utiliza para atingir seu objetivo (usa a *internet*, vai em protesto, faz petições, cartazes, conversa com outras pessoas ao seu redor)? Há quanto tempo está envolvida nessas ações? Como acontece sua atuação dentro desse movimento? Se na resposta da entrevistada ela citar algo relacionado à forma de ativismo digital, perguntar o que ela acha dessa forma de ativismo e se ela acredita que essa pode ser considerada uma forma de resistência?

32. Você acha que há diferenças se o contato com o movimento for presencial ou virtual? Por quê?

33. O acesso a esses conteúdos trouxe alguma mudança na sua vida ou nas suas experiências? Como? Caso responda sim, me fale sobre como você era antes de acessar esses tipos de conteúdo e como você se identifica depois que começou a acessá-los. Por que você começou a acessar esses conteúdos? Ao descrever, questionar a entrevistada acerca de até que ponto sua ação frente a um problema é influenciada por um movimento social e, mesmo que não coordenado conscientemente, se muda seu comportamento e consciência. Se ela citar o nome de alguma produtora de conteúdo perguntar, o nome da página e como ela a conheceu.

34. Você produz ou já produziu (repostou) algum texto, vídeo, música ou qualquer outro tipo de material nas redes sociais acerca do movimento de mulheres negras? Por quê? Como você faz a seleção do que vai postar ou não?

Gostaria de acrescentar algo mais nesta entrevista?

APÊNDICE C – PESSOAS/ PÁGINAS SEGUIDAS

➤ Djamila Ribeiro

Djamila Taís Ribeiro dos Santos é uma filósofa, ativista social, professora e educadora brasileira. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de produção, circulação e mediação de conteúdos políticos e educativos voltados às questões raciais, de gênero e às disputas por reconhecimento. Observa-se a presença de postagens que articulam divulgação de cursos, agendas públicas e reflexões críticas.

Figura 02 – Página da Djamila Ribeiro no *Instagram*

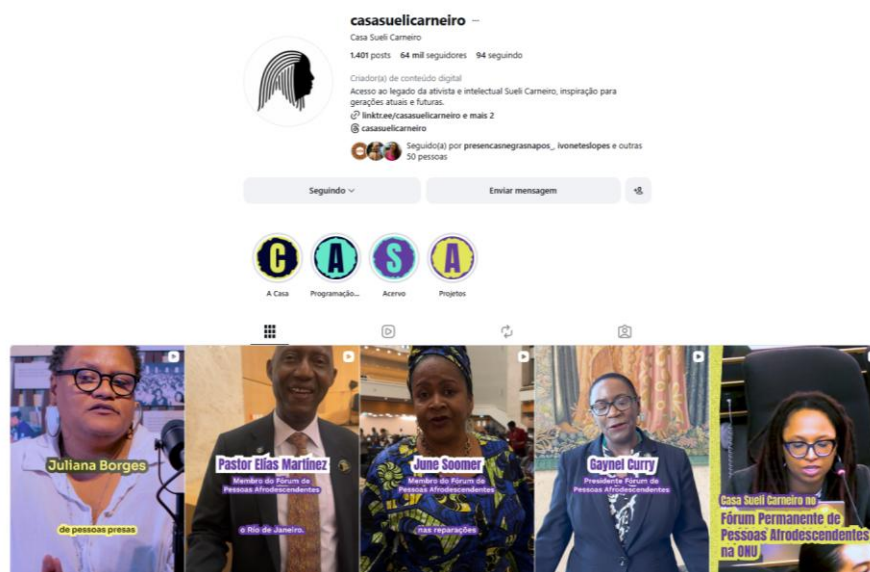


Fonte: Djamila Ribeiro, perfil oficial no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Sueli Carneiro

Aparecida Sueli Carneiro é uma filósofa, escritora, ativista antirracista e uma das principais referências do feminismo negro e do movimento social negro no Brasil. A página da Casa Sueli Carneiro, vinculada ao legado intelectual e político da autora, na plataforma Instagram, configura-se como um espaço de produção e difusão de conteúdos voltados à luta antirracista, à valorização da intelectualidade negra e à formação político-educativa. Observa-se a presença de publicações que articulam memória, formação e incidência pública.

Figura 03 – Página da Casa Sueli Carneiro, vinculada ao legado intelectual e político de Sueli Carneiro no *Instagram*



Fonte: Página Casa Sueli Carneiro, vinculada ao legado intelectual e político de Sueli Carneiro no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Nilma Lino Gomes

Nilma Lino Gomes é pedagoga, gestora, escritora e intelectual. Tem a trajetória marcada pelo pioneirismo de ser a primeira mulher negra do Brasil a comandar uma universidade pública federal: em 2013, é nomeada reitora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), localizada na cidade de Redenção, Ceará. Suas publicações incluem desde livros e artigos resultados de pesquisas de campo e voltados para o público universitário até narrativas de ficção destinadas para crianças e jovens. A página de Nilma Lino Gomes na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos acadêmicos, políticos e formativos, com ênfase nas relações étnico-raciais, educação e políticas públicas.

Figura 04 – Página da Nilma Lino Gomes no *Instagram*

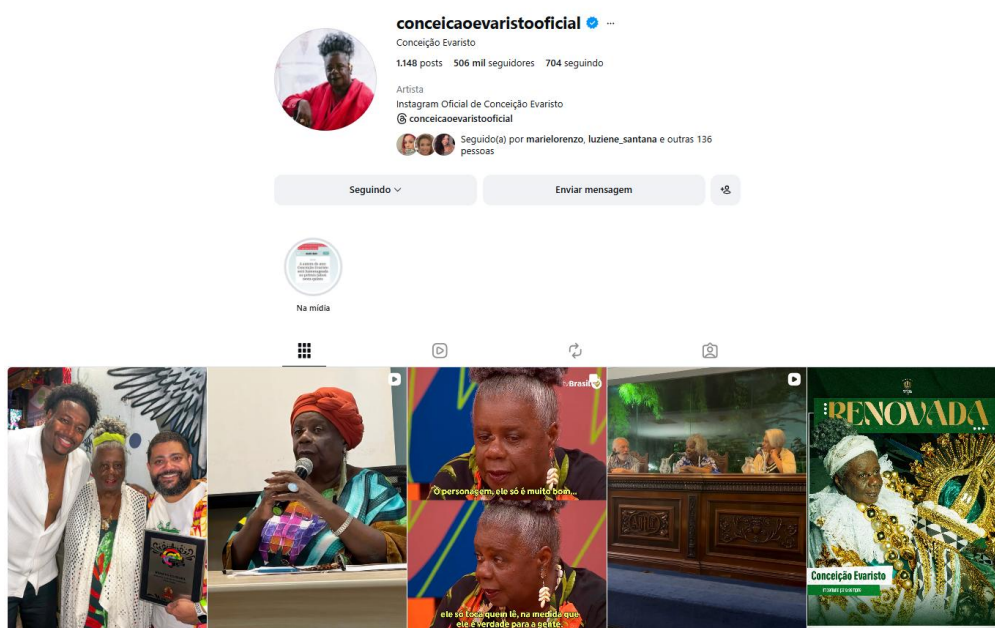


Fonte: Nilma Lino Gomes, perfil oficial no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Conceição Evaristo

Maria da Conceição Evaristo de Brito é uma professora e escritora brasileira contemporânea sendo especialmente ativa nos movimentos pela luta negra. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos literários, culturais e políticos, nos quais se articulam memória, identidade e resistência. Observa-se a presença de publicações que destacam sua trajetória intelectual, participações em eventos e produções literárias.

Figura 05 – Página da Conceição Evaristo no *Instagram*



Fonte: Conceição Evaristo, perfil oficial no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ bell hooks

bell hooks, pseudônimo de Gloria Jean Watkins, foi uma autora, teórica feminista, educadora e ativista norte-americana. Sua obra, com mais de 30 livros, focou na interseccionalidade de raça, capitalismo e gênero, defendendo um feminismo inclusivo e a educação como prática de liberdade. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação e ressignificação de sua produção teórica, especialmente no campo do feminismo negro, da crítica ao patriarcado e das relações raciais. Observa-se a presença de postagens que destacam trechos de suas obras, citações e elementos visuais associados ao seu pensamento.

Figura 06 – Página da bell hooks no *Instagram*

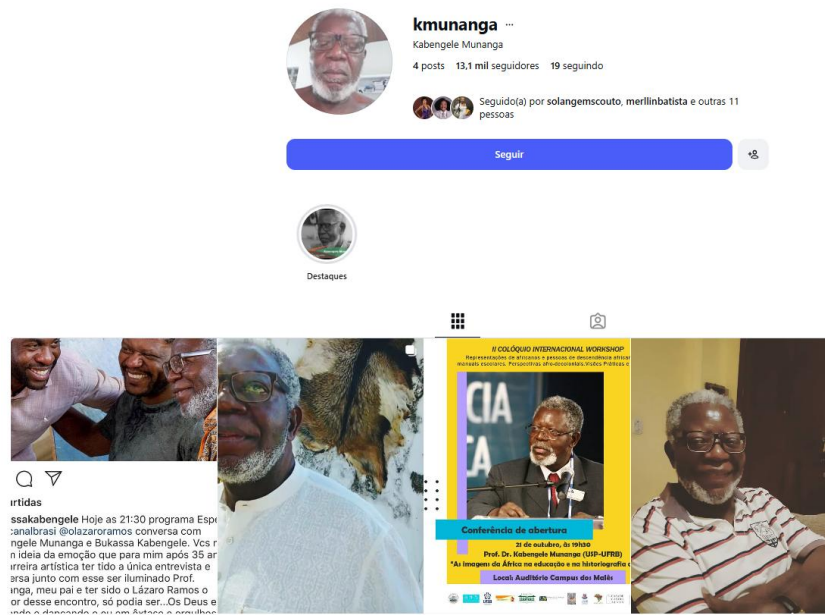


Fonte: bell hooks, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Kabengele Munanga

Kabengele Munanga formou-se em Antropologia Social e Cultural pela Universidade Oficial do Congo, em 1969, destacando-se como o primeiro antropólogo de seu país. Suas pesquisas concentram-se em temas como racismo, construção da identidade negra, negritude, multiculturalismo, educação e relações étnico-raciais, além da formulação de políticas voltadas ao enfrentamento do racismo. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos acadêmicos e políticos voltados à discussão das relações raciais e do racismo estrutural. Observa-se a presença de publicações que evidenciam sua trajetória intelectual, participações em eventos e a difusão de suas contribuições teóricas.

Figura 07 – Página do Kabengele Munanga no *Instagram*

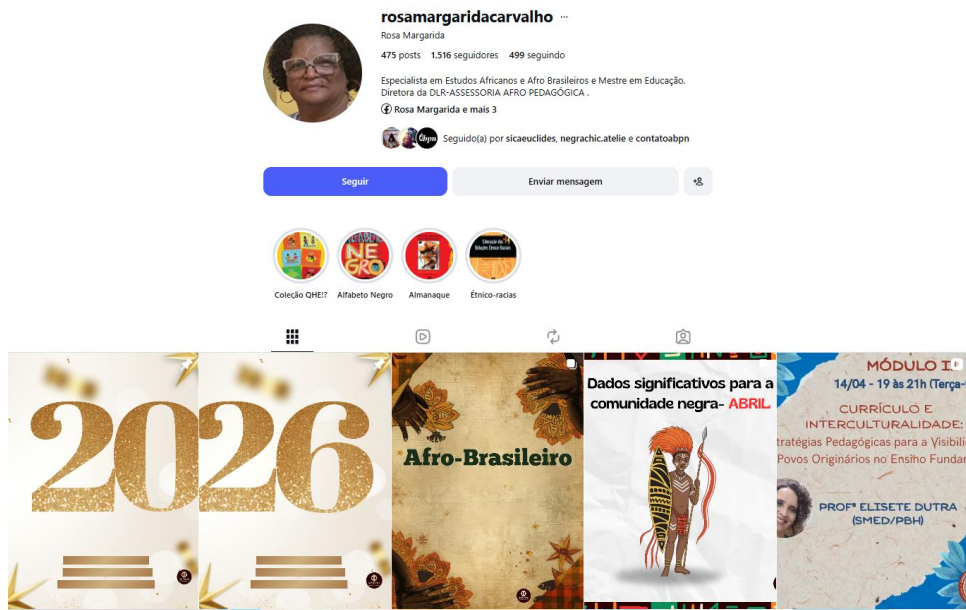


Fonte: Kabengele Munanga, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Rosa Margarida Rocha

Rosa Margarida Rocha é professora, especialista em Estudos Africanos e Afro-brasileiros e mestre em Educação. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos educativos e político-pedagógicos, com ênfase nas relações étnico-raciais, na valorização da cultura afro-brasileira e na formação docente. Observa-se a presença de publicações que articulam práticas educativas, divulgação de cursos e reflexões sobre educação antirracista.

Figura 08 – Página da Rosa Margarida Rocha no *Instagram*



Fonte: Rosa Margarida Rocha, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Viola Davis

Viola Davis é uma atriz e produtora norte-americana. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos que articulam trajetórias pessoais, atuação artística e posicionamentos políticos, especialmente no que tange às questões raciais e de representatividade. Observa-se a presença de publicações que combinam elementos da indústria cultural com discursos de afirmação identitária e denúncia das desigualdades.

Figura 09 – Página da Viola Davis no *Instagram*

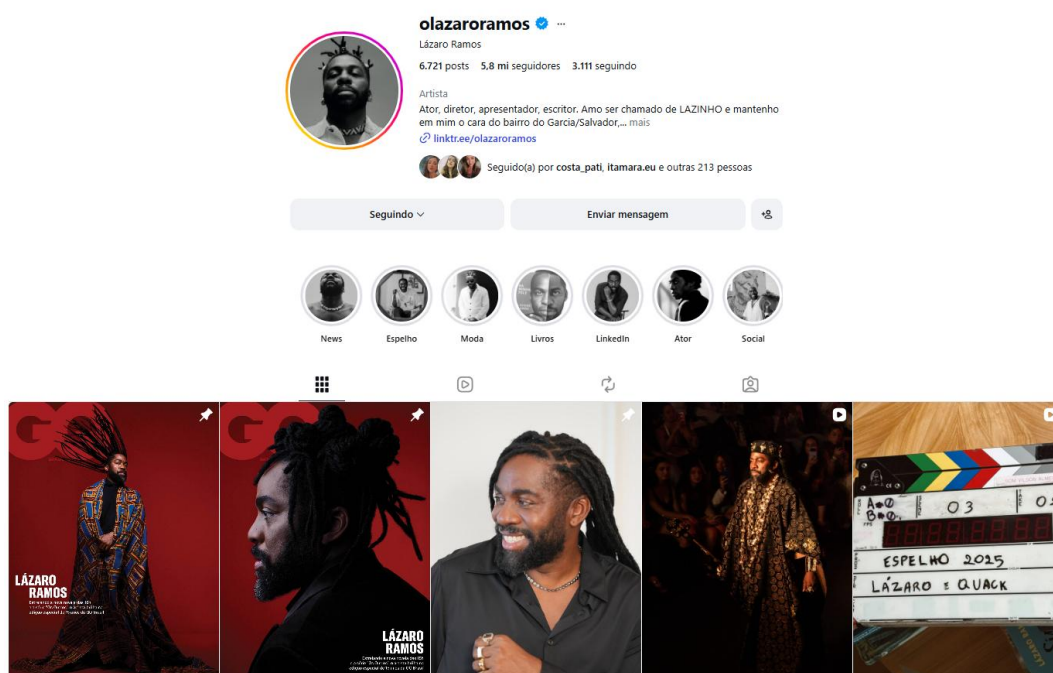


Fonte: Viola Davis, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Lazaro Ramos

Luís Lázaro Sacramento de Araújo Ramos é um ator, escritor, cineasta e apresentador brasileiro. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos que articulam produção artística, trajetória profissional e posicionamentos políticos, especialmente no que se refere às questões raciais e à valorização da cultura negra. Observa-se a presença de publicações que envolvem trabalhos no campo audiovisual, projetos culturais e reflexões sobre identidade.

Figura 10 – Página do Lázaro Ramos no *Instagram*

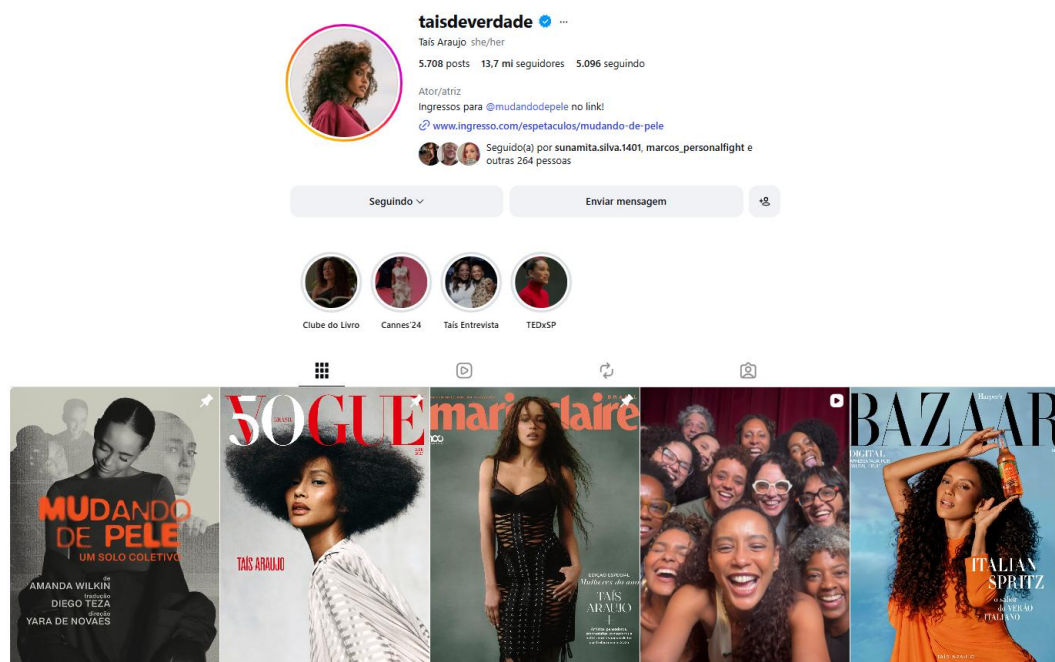


Fonte: Lázaro Ramos, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Tais Araújo

Taís Bianca Gama de Araújo Ramos é uma atriz e apresentadora brasileira. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos que articulam trajetória artística, visibilidade midiática e posicionamentos políticos, especialmente no que se refere às questões raciais, à representatividade e à valorização da mulher negra. Observa-se a presença de publicações que envolvem trabalhos na indústria cultural, campanhas, capas de revistas e discursos de afirmação identitária.

Figura 11 – Página da Tais Araújo no *Instagram*

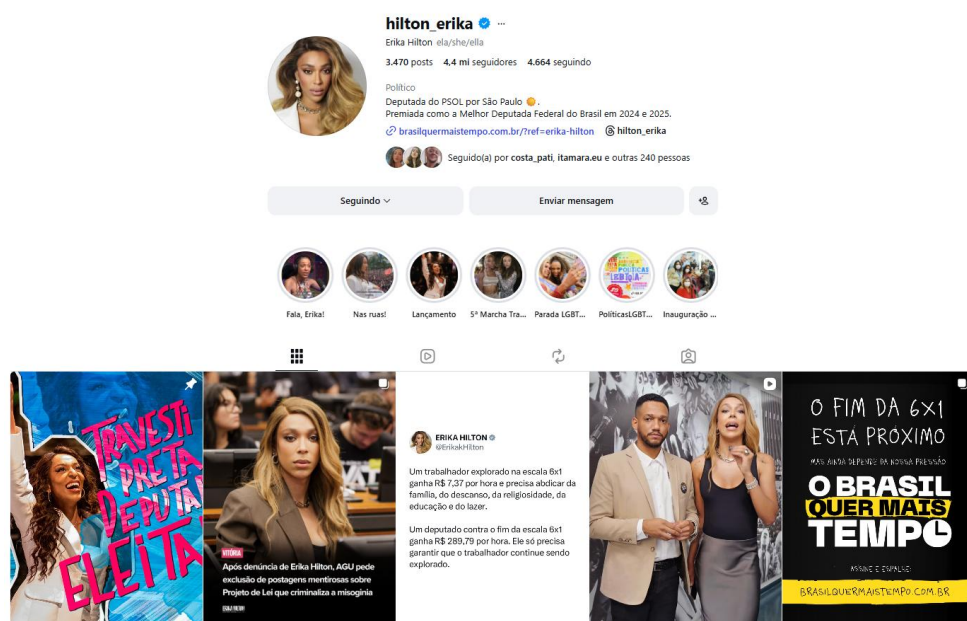


Fonte: Tais Araújo, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Érica Hilton

Erika Hilton é uma política e ativista, reconhecida como uma das principais lideranças na luta pelos direitos LGBTQIA+, antirracistas e feministas no Brasil. Atualmente, ela é Deputada Federal por São Paulo pelo PSOL. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos político-institucionais e de mobilização social, com ênfase nas pautas de direitos humanos, diversidade, gênero e raça. Observa-se a presença de publicações que articulam atuação parlamentar, posicionamentos públicos e campanhas políticas.

Figura 12 – Página da Érica Hilton no *Instagram*



Fonte: Érica Hilton, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Pelé

Edson Arantes do Nascimento, mundialmente conhecido como Pelé foi um futebolista brasileiro amplamente considerado o maior jogador de todos os tempos. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de preservação e circulação de sua memória e legado, articulando elementos da trajetória esportiva, da identidade nacional e do reconhecimento global. Observa-se a presença de publicações que rememoram momentos históricos, conquistas esportivas e homenagens.

Figura 13 – Página do Pelé no *Instagram*

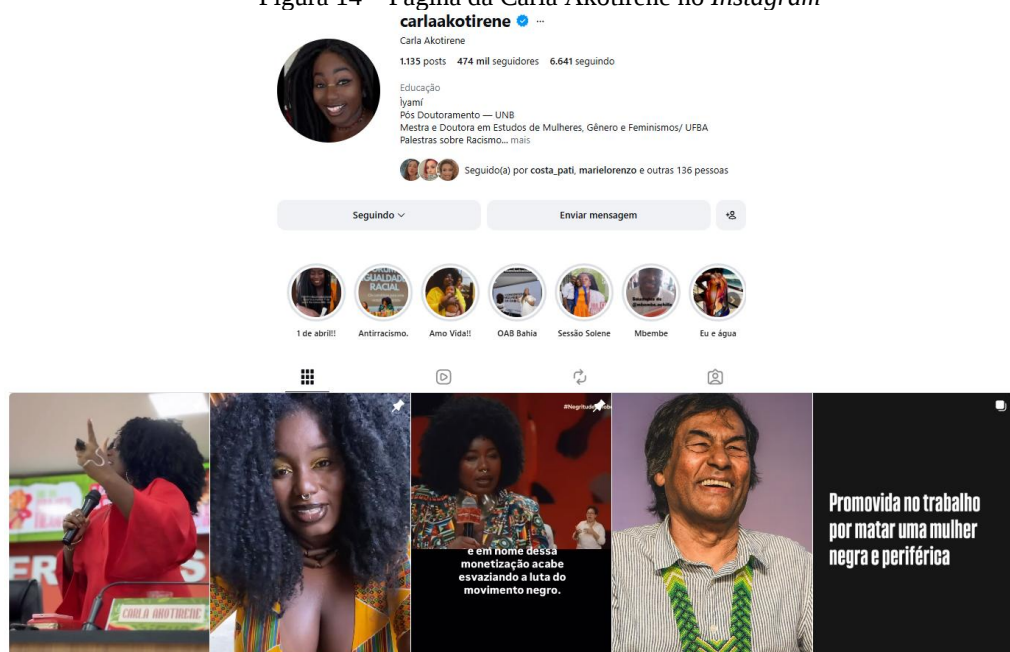


Fonte: Pelé, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Carla Akotirene

Carla Adriana da Silva Santos é uma militante antirracista, pesquisadora e intelectual ativista em gênero e raça, autora e colunista no tema movimento negro, racismo, feminismo negro, segurança pública e sistema de Justiça no Brasil. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos teóricos, políticos e de denúncia social, com ênfase nas interseccionalidades entre raça, gênero e classe. Observa-se a presença de publicações que articulam reflexões críticas e posicionamentos públicos.

Figura 14 – Página da Carla Akotirene no *Instagram*



Fonte: Carla Akotirene, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Angela Davis

Angela Davis é uma filósofa, professora e ativista estadunidense, ícone na luta pelos direitos civis, feminismo negro e abolicionismo penal. Sua página na plataforma Instagram apresenta-se como um perfil de acesso restrito, o que limita a visualização direta de seus conteúdos.

Figura 15 – Página da Angela Davis no *Instagram*



Fonte: Angela Davis, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Lelia Gonzalez

Lélia Gonzalez foi uma filósofa, antropóloga e ativista brasileira, pioneira na articulação entre raça, classe e gênero. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de preservação, atualização e circulação de seu legado intelectual e político, sendo gerido por colaboradores e instituições vinculadas à sua memória. Observa-se a presença de publicações que articulam documentos, homenagens, registros históricos e iniciativas institucionais.

Figura 16 – Página da Lelia Gonzalez no *Instagram*



Fonte: Lelia Gonzalez, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Michelle Obama

Michelle Obama é uma advogada, autora e a primeira primeira-dama afro-americana dos EUA, servindo entre 2009 e 2017. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos que articulam memória institucional, trajetória pública e construção de uma imagem política global. Observa-se a presença de publicações que resgatam momentos de sua atuação como figura pública, ações voltadas à educação, saúde e equidade, além de registros pessoais e familiares.

Figura 17 – Página da Michelle Obama no *Instagram*

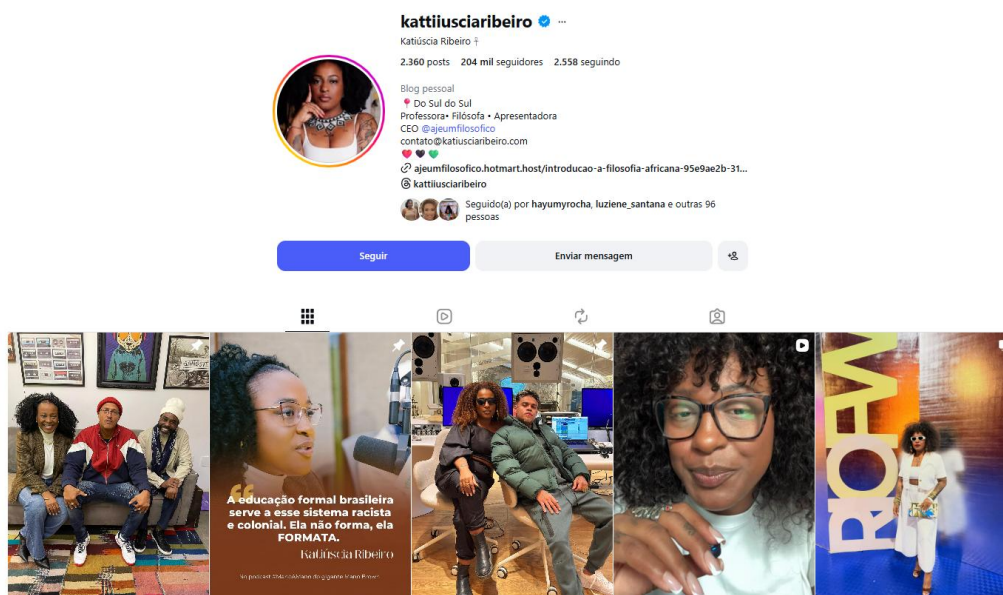


Fonte: Michelle Obama, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Katiúscia Ribeiro

Katiúscia Ribeiro Pontes é uma filósofa, autora, palestrante, pesquisadora e apresentadora de televisão brasileira, especializada em filosofia africana. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos teóricos, políticos e formativos, com ênfase na filosofia africana, nas relações raciais e na crítica ao racismo estrutural. Observa-se a presença de publicações que articulam reflexões conceituais, experiências acadêmicas e intervenções públicas.

Figura 18 – Página da Kátiuscia Ribeiro no *Instagram*

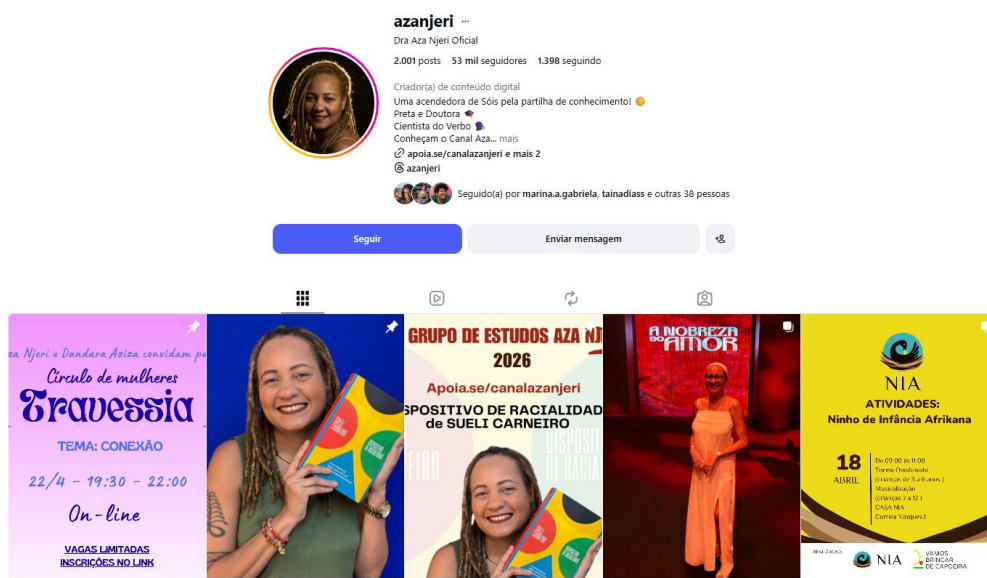


Fonte: Kátiuscia Ribeiro, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Aza Njeri

Aza Njeri é doutora em Literaturas Africanas e professora pesquisadora de Literaturas, Culturas, Artes e Filosofias Africanas e Afro-diaspóricas. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos formativos, políticos e comunitários, com ênfase nas relações raciais, na valorização da cultura negra e na construção de processos coletivos de aprendizagem. Observa-se a presença de publicações que articulam grupos de estudo, atividades educativas e reflexões críticas.

Figura 19 – Página da Aza Njeri no *Instagram*

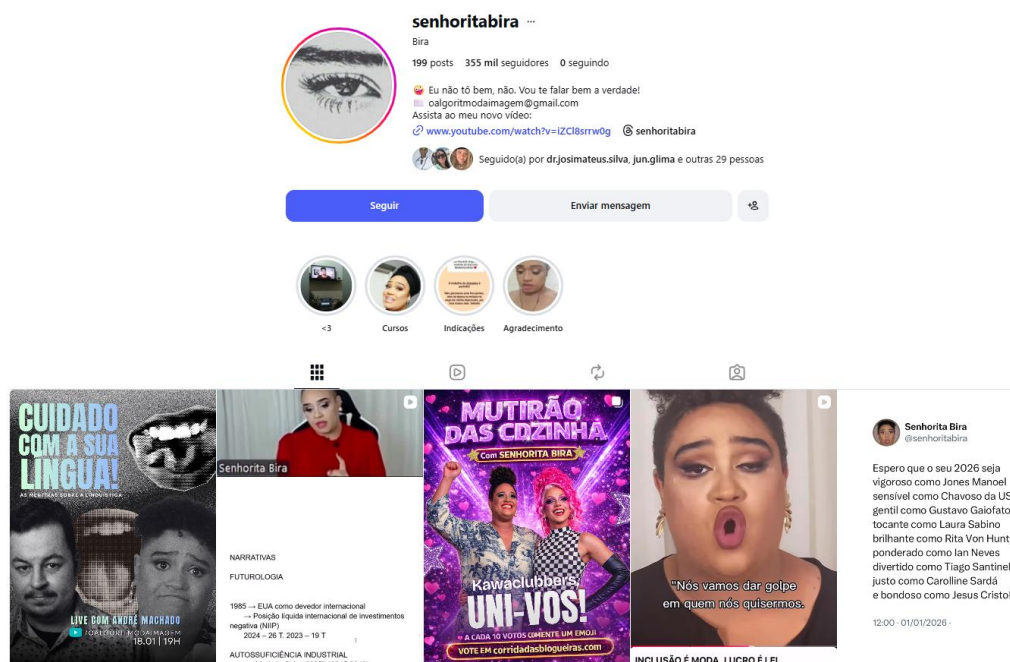


Fonte: Aza Njeri, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Senhorita Bira

Senhorita Bira dedica-se ao estudo de áreas como políticas públicas, ciências humanas e pedagogia. Desde 2020, produz conteúdos em vídeo nos quais realiza análises de cunho semiótico e sociológico sobre políticos, empresas e figuras públicas em seu canal. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos que articulam humor, crítica social e posicionamentos políticos, especialmente no que se refere às questões de gênero, raça e diversidade. Observa-se a presença de publicações que utilizam linguagem acessível e formatos audiovisuais dinâmicos.

Figura 20 – Página da Senhorita Bira no *Instagram*

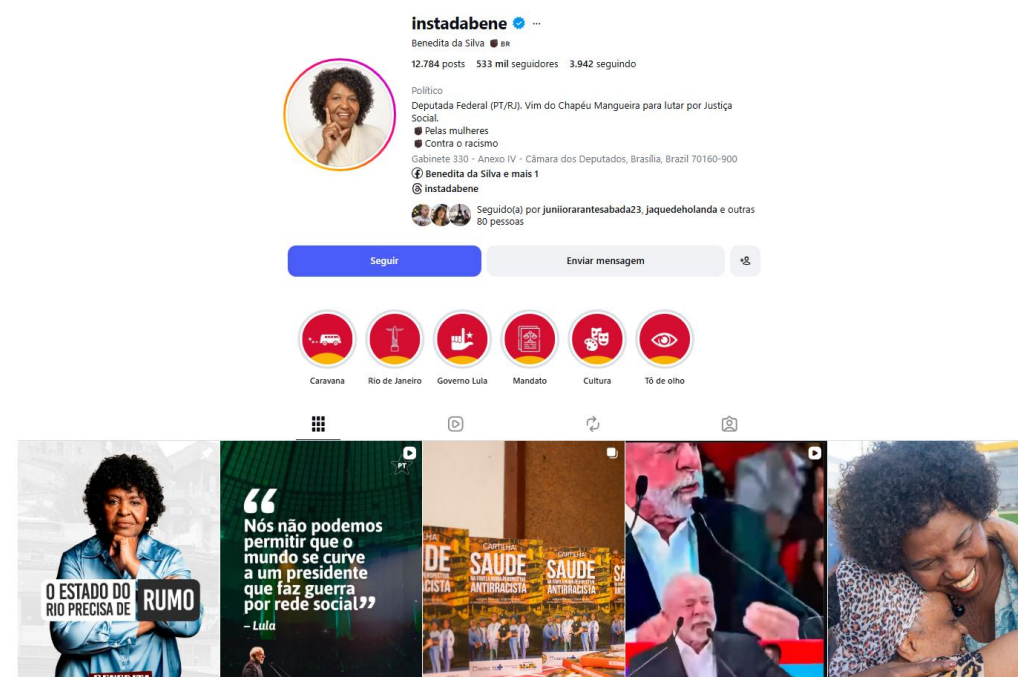


Fonte: Senhorita Bira, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Benedita da Silva

A página de Benedita da Silva na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos político-institucionais, com ênfase na atuação parlamentar, nas pautas sociais e na defesa dos direitos das populações historicamente marginalizadas. Observa-se a presença de publicações que articulam posicionamentos públicos, agendas políticas e registros de atuação legislative.

Figura 21 – Página da Benedita da Silva no *Instagram*

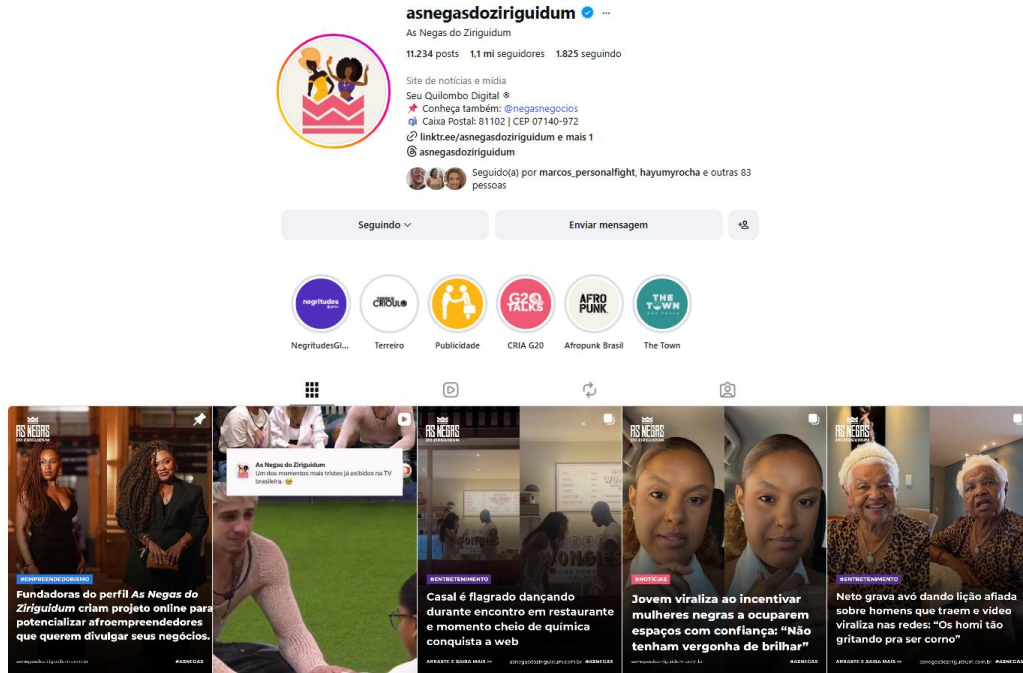


Fonte: Benedita da Silva, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Negras do ziriguidum

A página de Negras do Ziriguidum na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos informativos, culturais e políticos voltados à valorização de mulheres negras e à visibilização de suas trajetórias, experiências e produções. Observa-se a presença de publicações que abordam temas diversos, como empreendedorismo, cotidiano, cultura e questões sociais.

Figura 22 – Página da Negras do ziriguidum no *Instagram*

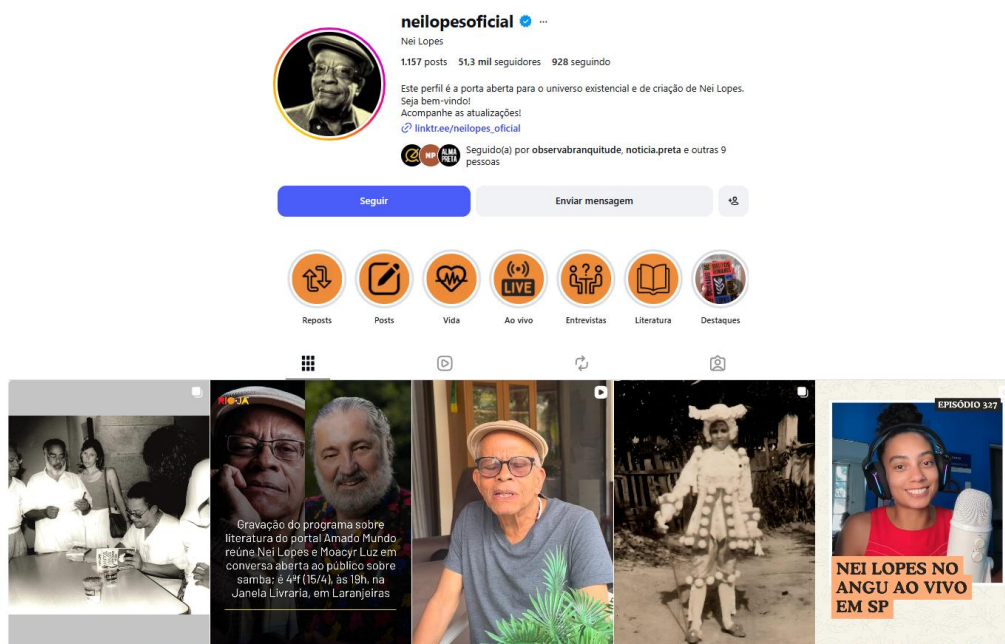


Fonte: Negras do ziriguidum, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Nei Lopes

A página de Nei Lopes na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos culturais, históricos e intelectuais, com ênfase na valorização da cultura afro-brasileira, do samba e das tradições negras. Observa-se a presença de publicações que articulam memória, trajetória artística e produção intelectual.

Figura 23 – Página do Nei Lopes no *Instagram*

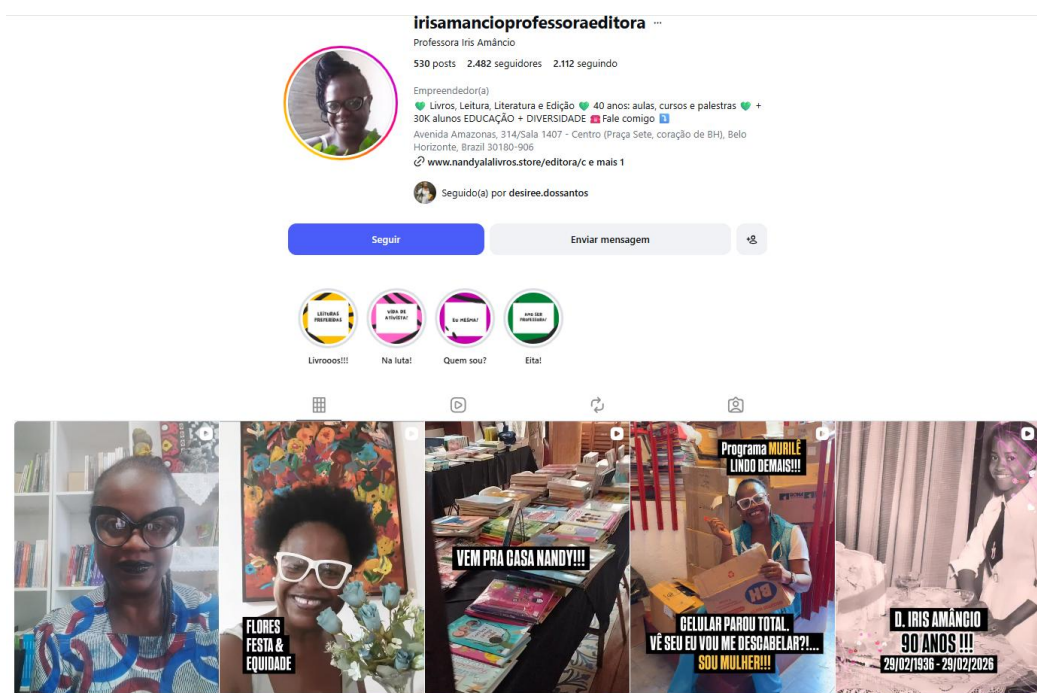


Fonte: Nei Lopes, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Iris Amâncio

A página de Iris Amâncio na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos literários, educativos e culturais, com ênfase na valorização da literatura negra, da memória e da formação crítica. Observa-se a presença de publicações que articulam produção intelectual, atividades formativas, eventos e registros do cotidiano.

Figura 24 – Página da Iris Amâncio no *Instagram*



Fonte: Iris Amâncio, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Neusa Santos Souza

Neusa Santos Souza destacou-se como psiquiatra, psicanalista e escritora, contribuindo de forma decisiva para a reflexão sobre a subjetividade negra no Brasil. Em sua obra *Tornar-se negro*, examinou de maneira aprofundada os impactos psicológicos do racismo, bem como os efeitos da branquitude nos processos de construção identitária de pessoas negras. A página vinculada ao legado de Neusa Santos Souza na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação e reatualização de sua produção teórica, especialmente no que se refere à análise dos efeitos do racismo na constituição da subjetividade negra. Observa-se a presença de publicações que resgatam sua trajetória, difundem suas obras e mobilizam reflexões críticas sobre identidade, branquitude e saúde mental.

Figura 25 – Página vinculada ao legado de Neusa Santos Souza no *Instagram*



Fonte: Página vinculada ao legado de Neusa Santos Souza, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Frantz Fanon

Frantz Omar Fanon foi um psiquiatra e filósofo político cuja obra exerceu forte impacto nos estudos pós-coloniais, na teoria crítica e no pensamento marxista. Para além de sua produção intelectual, destacou-se como militante engajado, vinculado ao pan-africanismo e a uma perspectiva humanista marxista, dedicando-se à análise da psicopatologia da colonização e às implicações humanas, sociais e culturais dos processos de descolonização. A página associada ao pensamento de Frantz Fanon na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação e reapropriação contemporânea de sua produção teórica, especialmente no que se refere à análise da colonialidade, do racismo e de seus efeitos na constituição subjetiva dos sujeitos colonizados. Observa-se a presença de publicações que mobilizam imagens, citações e referências históricas.

Figura 26 – Página vinculada ao legado de Frantz Omar Fanon no *Instagram*

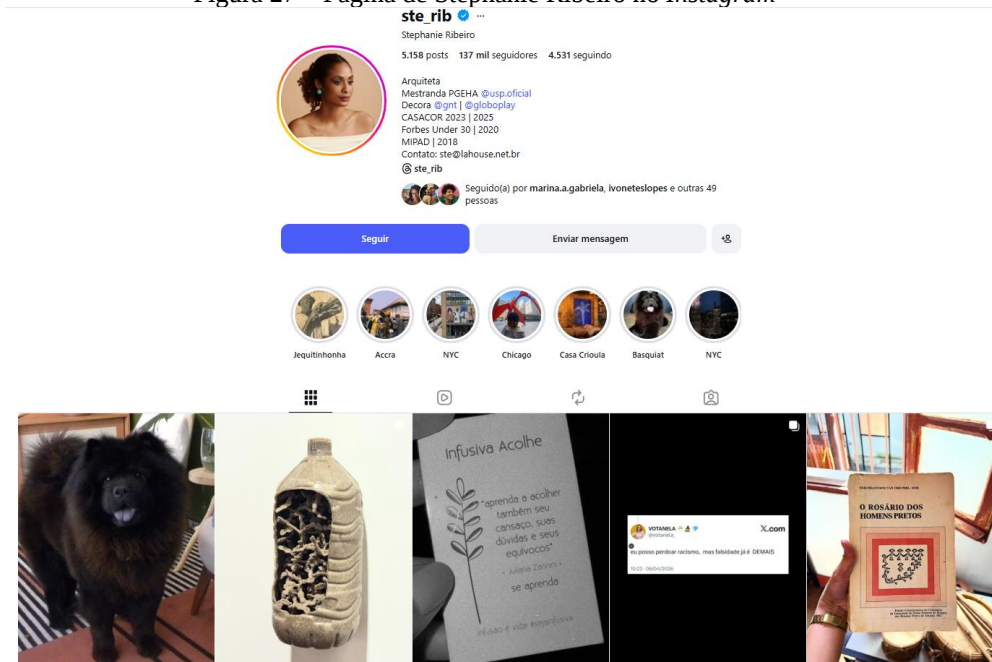


Fonte: Página vinculada ao legado de Frantz Omar Fanon, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Stephanie Ribeiro

Stephanie Ribeiro é arquiteta, escritora, palestrante e feminista negra, destacando-se por defender a potência transformadora da arte, do design e da cultura como dimensões fundamentais do ativismo negro em perspectiva interseccional. Sua página na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos que articulam arte, arquitetura, cultura e posicionamentos políticos, especialmente a partir de uma perspectiva interseccional. Observa-se a presença de publicações que combinam referências estéticas, reflexões críticas e experiências cotidianas.

Figura 27 – Página de Stephanie Ribeiro no *Instagram*

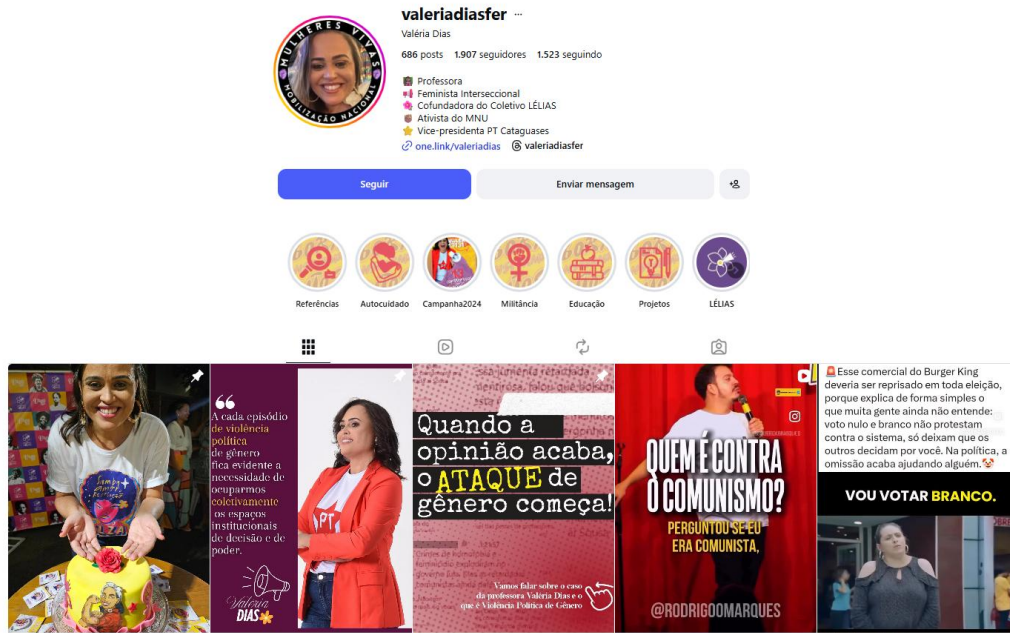


Fonte: Página de Stephanie Ribeiro, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

➤ Valeria Dias

A página de Valeria Dias na plataforma Instagram configura-se como um espaço de circulação de conteúdos político-educativos e de mobilização social, com ênfase nas questões de gênero, raça e participação política. Observa-se a presença de publicações que articulam reflexões críticas, posicionamentos públicos e ações voltadas à formação cidadã.

Figura 28 – Página de Valeria Dias no *Instagram*



Fonte: Página de Valeria Dias, perfil no Instagram. Captura de tela realizada pela autora, acesso em: 20 de abril de 2026.

As páginas *Negros por Cor* e *Negritudes*, assim como os perfis de Niuraci e Cris Fux Vieira, mencionados pelas entrevistadas, não foram localizados no momento da coleta de dados, o que pode estar relacionado à indisponibilidade, alteração ou remoção desses conteúdos nas plataformas digitais.