

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Carla de Brito Nascimento

**DISPOSITIVO DE RACIALIDADE E A ESCRIVÊNCIA DE CORPOS POLÍTICOS,
COSTURAS DO FEMINISMO NEGRO DE SUELI CARNEIRO.**

UBERLÂNDIA – MG
2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Carla de Brito Nascimento

**DISPOSITIVO DE RACIALIDADE E A ESCRIVIVÊNCIA DE CORPOS
POLÍTICOS, COSTURAS DO FEMINISMO NEGRO DE SUELI CARNEIRO.**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-graduação em
Filosofia da Universidade
Federal de Uberlândia, como
requisito para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Política.

Orientador: Prof. Dr. José
Benedito de Almeida Júnior

Uberlândia – MG
2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

N244d
2026 Nascimento, Carla de Brito, 1991-
 Dispositivo de racialidade e a escrivência de corpos políticos,
 costuras do feminismo negro de Sueli Carneiro [recurso eletrônico] /
 Carla de Brito Nascimento. - 2026.

 Orientador: José Benedito de Almeida Júnior.
 Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
 Programa de Pós-graduação em Filosofia.
 Modo de acesso: Internet.
 Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2026.5557>
 Inclui bibliografia.

 1. Filosofia. I. Almeida Júnior, José Benedito de, 1965-, (Orient.). II.
 Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-graduação em
 Filosofia. III. Título.

CDU: 1

 André Carlos Francisco
 Bibliotecário-Documentalista - CRB-6/3408



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 009/26, PPGFIL				
Data:	Vinte de março de dois mil e vinte seis	Hora de início:	15:00	Hora de encerramento:	17:30
Matrícula do Discente:	12412FIL003				
Nome do Discente:	Carla de Brito Nascimento				
Título do Trabalho:	Dispositivo de Racialidade e a escrevivência de corpos políticos, costuras do feminismo negro de Sueli Carneiro				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Problemas fundamentais de filosofia política clássica e contemporânea				

Reuniu-se na Sala Web conferência do PPGFIL, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Lorena Silva Oliveira (Bolsista FAPERJ); Vanilda Honória dos Santos (IUS COMUNNE Grupo Interinstitucional em História da Cultura Jurídica UFSC/CNPq); José Benedito de Almeida Júnior (UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a).José Benedito de Almeida Júnior, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos,

conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **José Benedito de Almeida Junior, Professor(a) do Magistério Superior**, em 23/03/2026, às 11:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vanilda Honória dos Santos, Usuário Externo**, em 23/03/2026, às 12:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lorena Silva Oliveira, Usuário Externo**, em 23/03/2026, às 13:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **7143644** e o código CRC **3032151F**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e a minha espiritualidade, a Xangô que rege minha cabeça e me impulsiona na luta por justiça, a todos os Orixás, Cablocos e Pretos Velhos aos quais recorri nas encruzilhadas da vida, agradeço a minha ancestralidade negra e indígena que compõe a minha corporeidade e moldam as minhas subjetividades. As forças divinas em que acredito que me guiam e protegem a todo o momento.

Um agradecimento especial a minha família, por compreenderem minhas inquietações e inconformismo, pelo apoio e paciência durante esse percurso. Meus filhos Gabriel e Guilherme, por fazerem florescer o melhor de mim. Também agradeço aos desconhecidos que me atravessaram com palavras de sabedoria, que mudaram o curso de minha vida. Aos meus amigos queridos, agradeço o companheirismo e o apoio mútuo, pelas escutas, trocas, projetos e boas lembranças que construímos juntos.

Quero que as pessoas que eu amei e que me amaram saibam que sou extremamente grata!

Também gostaria de agradecer a todos os professores e professoras, que foram fundamentais para o meu crescimento intelectual e pessoal. Especialmente, ao Prof. José Benedito, pela orientação, pela compreensão e pela correção deste texto. Agradeço por seu encorajamento, pela sua metodologia de ensinar através do acolhimento, por toda sua dedicação e paciência em apoiar e tornar a Escrivência Filosófica possível. Por respeitar minhas subjetividades e me orientar até aqui.

Agradeço à professora Luciane Ribeiro Dias Gonçalves por aceitar compor a banca de qualificação e contribuir com generosidade e carinho para a construção do texto final, sua contribuição foi fundamental para a conclusão deste trabalho.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa, pois sem a bolsa de estudos não teria como me dedicar. Os mais sinceros agradecimentos a todas as mulheres negras que formaram minhas referências acadêmicas e de vida, por mostrarem que não é fácil, mas que é possível!

Por fim, agradeço a todas as tecnologias que facilitam o acesso educacional, como audiolivros, os recursos de acessibilidade verbalizar para transcrever e leitor em voz alta do word, e principalmente, as tecnologias de inteligência iartificial. Por uma questão de ética considero importante evidenciar que, ao longo da escrita desta dissertação, utilizei recursos de inteligência artificial em seu uso técnico, conforme definido pelas diretrizes de classificação da obra *O impacto da Inteligência Artificial Generativa no ensino superior: um foco na ética e na integridade acadêmica* (2023).

Essa decisão foi diretamente relacionada à minha condição pessoal, visto que

por não ter tido acesso ao ensino básico regular formal fiquei com uma lacuna educacional, que produz dificuldades, por exemplo, com o domínio pleno da gramática normativa e da conjugação verbal na norma culta da língua portuguesa. Obviamente que isso não impede que eu busque aprender e é justamente isso que faço constantemente. Porém, sou grata de poder usar a IA para corrigir a gramática e destacar meus erros, para que, assim, eu possa aprender enquanto faço e não fique travada me sentindo incapaz de escrever como aconteceu no início da graduação.

Durante muito tempo, essas limitações foram entraves para que eu pudesse expressar com fluidez minhas ideias, o que frequentemente provocava inseguranças no contexto acadêmico. Hoje, com o apoio de ferramentas de IA, consigo organizar e revisar meus textos com maior autonomia, focando minha energia e atenção no que de fato importa para mim: compreender profundamente os conceitos, dialogar com autoras e autores, construir argumentos sólidos e desenvolver um pensamento crítico.

Hoje consigo produzir academicamente sem me prender, por exemplo, à angústia de saber se devo ou não colocar uma vírgula em determinado ponto do texto. Essa tarefa técnica, que antes me consumia e me afastava do processo criativo e reflexivo, agora pode ser mediada por uma tecnologia que me potencializa como pesquisadora, sem que isso comprometa a autenticidade da minha produção intelectual.

Dessa forma, agradeço a minha malandragem e obstinação por saber utilizar as ferramentas ao meu favor e reafirmo que todas as ideias, análises e posicionamentos apresentados nesta dissertação são fruto do meu próprio percurso de estudo e reflexão, com o suporte ético e responsável de ferramentas que ampliam minha acessibilidade à escrita acadêmica.

DEDICATÓRIA

À Kátia,
irmã, protetora, amiga.
Aos sonhos que não ousamos sonhar
e que ainda assim me atravessam.
Tua ausência virou caminho,
tua memória, companhia.

RESUMO

Esta dissertação investiga o conceito de dispositivo de racialidade a partir das contribuições do feminismo negro, com ênfase no pensamento de Sueli Carneiro, articulando-o à noção de *escrevivência* desenvolvida por Conceição Evaristo. O trabalho parte da compreensão de que a produção do conhecimento acadêmico no Brasil está historicamente atravessada por estruturas coloniais, racistas e sexistas que marginalizam as experiências e epistemologias de mulheres negras. Nesse sentido, propõe-se a *escrevivência* como uma metodologia filosófica que valoriza a experiência vivida, o corpo e a ancestralidade como fontes legítimas de saber. A pesquisa se desenvolve por meio de uma abordagem teórico-narrativa, na qual memórias pessoais e histórias intergeracionais – especialmente das figuras da bisavó e da avó – são articuladas às reflexões filosóficas sobre feminismo negro, interseccionalidade, epistemicídio e colonialidade do poder. Ao mobilizar uma escrita em primeira pessoa, o trabalho evidencia como vivências individuais refletem padrões estruturais de opressão, ao mesmo tempo em que afirmam a potência política da subjetividade negra. Ao dialogar com autoras como Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez e Conceição Evaristo, a dissertação demonstra que o feminismo negro constitui uma inteligibilidade político-filosófica capaz de nomear, analisar e enfrentar as múltiplas formas de violência que atravessam a vida de mulheres negras.

Palavras-chave: Feminismo negro; *Escrevivência*; Dispositivo de racialidade; Epistemologia feminista negra; Decolonialidade.

ABSTRACT

This dissertation investigates the concept of the raciality device based on the contributions of Black feminism, with emphasis on the work of Sueli Carneiro, articulating it with the notion of *escrevivência* developed by Conceição Evaristo. The study is grounded in the understanding that academic knowledge production in Brazil has been historically shaped by colonial, racist, and sexist structures that marginalize the experiences and epistemologies of Black women. In this context, *escrevivência* is proposed as a philosophical methodology that values lived experience, the body, and ancestry as legitimate sources of knowledge. The research adopts a theoretical-narrative approach, in which personal memories and intergenerational stories—especially those of the author's great-grandmother and grandmother—are intertwined with philosophical reflections on Black feminism, intersectionality, epistemicide, and the coloniality of power. By employing a first-person narrative, the dissertation demonstrates how individual experiences reflect structural patterns of oppression while also affirming the political agency of Black subjectivity. Engaging with authors such as Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, and Conceição Evaristo, this work argues that Black feminism constitutes a political-philosophical framework capable of naming, analyzing, and confronting the multiple forms of violence that shape the lives of Black women.

Keywords: Black feminism; *Escrevivência*; Raciality device; Black feminist epistemology; Decoloniality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1.....	21
A VOZ DE MINHA BISAVÓ.....	21
1.1 O que é o Feminismo Negro?.....	21
1.2 Ecos de transgressão: Feminismo Negro e Interseccionalidade.....	37
1.2 Vozes Engasgadas: O Adoecimento Físico e Mental Decorrente das Opressões	50
CAPÍTULO 2.....	62
A VOZ DE MINHA AVÓ.....	62
2.1 O que é Dispositivo de Racialidade?	62
2.2 Uma análise das relações de poder e intervenções políticas	74
2.3 Ecos da Vida-liberdade	88
CAPÍTULO 3.....	100
A MINHA VOZ.....	100
3.1 Escrivências Filosóficas	100
3.1.2 Apêndice A.....	110
3.2 Epistemologia Feminista Negra	113
3.2.2 Apêndice B.....	118
3.3 Uma Educação Crítica que recolhe todas as nossas vozes.....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
REFERÊNCIAS.....	140

Às vezes eu temo escrever.
A escrita se transforma em medo,
Para que eu não possa escapar de tantas
Construções coloniais.
Nesse mundo,
Eu sou vista como um corpo que
Não pode produzir conhecimento,
Como um corpo fora do lugar.
Eu sei que, enquanto escrevo,
Cada palavra escolhida por mim
Será examinada,
E, provavelmente, deslegitimada.
Então, por que eu escrevo?
Eu tenho que fazê-lo
Eu estou incrustada numa história
De silêncios impostos,
De vozes torturadas,
De línguas interrompidas por
Idiomas forçados e
Interrompidas falas.
Estou rodeada por
Espaços brancos
Onde, dificilmente, eu posso adentrar e permanecer.
Então, por que eu escrevo?
Escrevo quase como uma obrigação,
Para encontrar a mim mesma.
Enquanto eu escrevo
Eu não sou o Outro
Mas a própria voz
Não o objeto,
Mas o sujeito.
Torno-me aquela que descreve
E não a que é descrita
Eu me torno autora,
E a autoridade
Em minha própria história
Eu me torno a oposição absoluta
Ao que o projeto colonial predeterminou
Eu retorno a mim mesma
Eu me torno: existo.

Grada Kilomba - Enquanto eu escrevo

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa representa uma síntese de tudo que aprendi com mulheres como minha avó, bisavó, que aprendi com professoras, com intelectuais renomadas ou com líderes de comunidades, assim como com inúmeras outras mulheres negras. É importante estabelecer desde o início o entendimento de que sempre que usar a expressão “mulheres negras” me refiro a mulheres pretas e pardas¹; ao falar mulheres racializadas estou dizendo indígenas, pretos, pardos, pessoas que carregam em seu fenótipo traços da mestiçagem. Segundo Sueli Carneiro a racialização se articula a partir de múltiplos elementos que “configuram a racialidade como um domínio que produz poderes, saberes e subjetividades pela negação e interdição de poderes, saberes e subjetividades” (Carneiro, 2023, p. 13).

Portanto, escolher o tema da minha pesquisa foi uma decisão óbvia, visto que enegrecer a produção acadêmica significa reivindicar um espaço de poder historicamente negado às pessoas negras, assim como Sueli Carneiro (2003) aponta para a necessidade de “enegrecer o feminismo”.

Enegrecendo o feminismo é a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil (Carneiro, 2003, p. 118).

A branquitude² acadêmica, ao longo do tempo, se consolidou como autoridade discursiva, ocupando massivamente os espaços de produção e validação do conhecimento. Como afirma Sueli Carneiro (2011), a academia branca se autoconcede privilégios que vão desde a docência até a gestão universitária, garantindo que seus

¹ A luta ativa do movimento negro brasileiro representado por nomes como Sueli Carneiro, Abdias Nascimento, Jurena Werneck resultou no Estatuto da igualdade racial em 2003, (um documento histórico fruto de muitas pesquisas, lutas e movimentação organizada) que define legalmente que pessoas negras são pretas e pardas. A heteroidentificação é auto declaratória, porém graças a estudiosos e militantes sabemos que no Brasil o racismo opera a partir de uma leitura social. Institucionalmente foi uma grande conquista o estatuto da igualdade racial que serviu como fundamento para leis de cotas que visa reparar os danos das opressões enfrentadas por pessoas negras.

² Branquitude, conceito articulado por Cida Bento (2003), diz respeito ao padrão racial hegemônico que sustenta o racismo estrutural e organiza as hierarquias sociais no Brasil. Nesse sentido, falar de branquitude, segundo a crítica de Carneiro, é tornar visível o não-dito, ou seja, é apontar como a identidade branca se constitui como norma e referência de humanidade, inteligência, beleza e civilidade.

referenciais se perpetuem como única medida de legitimidade. Esse processo, é recorrente segundo as obras de Carneiro (2023), pois a branquitude, não apenas nega o acesso à educação às pessoas racializadas, mas também deslegitima suas contribuições intelectuais, promovendo o epistemicídio³ que mina sua capacidade de aprender e se desenvolver nesses espaços.

Por isso, a escrita, como afirma Grada Kilomba, é para mulheres negras mais do que um registro de palavras; é um ato de resistência que questiona e confronta as estruturas que historicamente nos silenciam. Sueli Carneiro (2011), aprofunda essa perspectiva ao afirmar que escrever é uma ação política que desestabiliza as imposições do projeto colonial, reivindicando para mulheres negras o direito à subjetividade e à autoria de suas próprias narrativas. Partindo dessas reflexões, esta dissertação propõe explorar como a escrita transcende o caráter individual e se torna uma ferramenta de articulação política coletiva.

Parece-me que esses são alguns dos requisitos necessários para construir as condições para operar a desnaturalização do lugar da mulher negra na sociedade brasileira. Um lugar no qual a subalternidade aparece como uma dimensão ontológica do ser da mulher negra. (Carneiro, 2018, p.281).

Esta dissertação busca precisamente contribuir para a compreensão da necessidade de difusão das contribuições políticas e sociais do Feminismo Negro presentes nas obras de Sueli Carneiro; sejam resultados de suas produções acadêmicas, de suas ações ativistas e/ou militantes. Para isso, construo um diálogo com Conceição Evaristo, autora do conceito *Escrevivência*, que afirma: “quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvencilho de um ‘corpo-mulher-negra em vivência’ e que por ser esse ‘o meu corpo, e não outro’, vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta”. (Evaristo, 2009, p. 18).

Tendo em vista a *Escrevivência* enquanto um conceito filosófico⁴ me aproprio dela para torná-la um eixo teórico e metodológico de escrita dessa dissertação.

³ Refere-se a junção de dois termos *episteme* que significa conhecimento e *cídio* que é correlato de morte, ou seja, este conceito diz respeito ao processo pelo qual o pensamento racista e colonial, ao legitimar exclusivamente o conhecimento produzido pelo método científico eurocêntrico, anula e deslegitima outras formas de saber. Trata-se da negação do Outro como sujeito de conhecimento, ferindo ou sequestrando sua racionalidade e produzindo uma indigência cultural, ao impedir que povos subjugados tenham seus saberes reconhecidos como legítimos (CARNEIRO, 2005).

⁴ Dediquei a construção do meu Trabalho de Conclusão de Curso ao desenvolvimento de argumentos que sustentam a ideia da *Escrevivência* como um conceito filosófico, buscando evidenciar seu potencial de carácter filosófico, para além da área em que foi desenvolvido - a literatura. Ver: NASCIMENTO, Carla de Brito et al. *A escrevivência como um conceito filosófico: uma forma de potencializar o protagonismo acadêmico de mulheres negras*. 2023.

Academicamente, ainda não existem muitos trabalhos que abordem a Escrivivência como metodologia de pesquisa, especialmente no campo da filosofia. No entanto, ousou construir tal articulação graças ao caráter ontológico, político e epistêmico do conceito elaborado por Conceição Evaristo. A Escrivivência não é apenas uma estética literária, mas um posicionamento ético e existencial que compreende a escrita como espaço de insurgência, memória e denúncia. Trata-se de uma produção de conhecimento enraizada na experiência vivida e situada de sujeitos historicamente silenciados, sobretudo mulheres negras.

Neste trabalho desenvolvo a Escrivivência como uma metodologia de escrita que emerge de experiências concretas, de subjetividades marginalizadas, e principalmente, das vivências de mulheres negras. Isso é muito simbólico em um país fundado pelo Dispositivo de Racialidade, como o Brasil, pois ao articular três dimensões fundamentais: experiência, corpo e território, a Escrivivência se configura como método. Porque, ela parte do entendimento de que o conhecimento é situado, como defendem teóricas da e feminista negra como Patricia Hill Collins, bell hooks e sobretudo a própria Sueli Carneiro.

Desta forma, a Escrivivência demonstra que o saber emerso das vivências de mulheres negras não é inferior ao conhecimento acadêmico tradicional, que apesar de ser frequentemente silenciado por uma lógica eurocêntrica de produção intelectual, o saber de mulheres negras pode e deve ter validação acadêmica. Ao reivindicar esse lugar de fala, a Escrivivência coloca a vida como fonte legítima de conhecimento, entrelaçando história pessoal e coletiva, e reivindicando o direito à ancestralidade, à memória e à representatividade.

Os percursos teóricos que respaldam a Escrivivência como metodologia passam pelas epistemologias africanas e afro diaspóricas que se baseiam na oralidade. Pela crítica ao universalismo da razão ocidental e, sobretudo, pelas contribuições do feminismo negro. Conceição Evaristo dialoga, mesmo que implicitamente, com autoras como Lélia Gonzalez, Audre Lorde e Angela Davis, ao defender que a escrita é uma forma de resistência política. Na academia, a escrevivência tem sido cada vez mais reconhecida como método de pesquisa qualitativa, principalmente em campos como a educação, os estudos culturais e as ciências sociais, onde se valorizam metodologias auto etnográficas e decoloniais.

Logo, é mais que urgente incorporar e utilizar o método da Escrivivência na filosofia, porque essa prática-metodológica visa romper com os limites tradicionais da produção filosófica ocidental; historicamente centrada em uma racionalidade supostamente abstrata, desvinculada da experiência vivida e dos corpos que pensam. A Escrivivência, tal como formulada por Conceição Evaristo, e presente nas obras de Sueli Carneiro, propõe uma escrita filosófica que nasce da vida, do cotidiano, das dores, alegrias e das resistências – especialmente de mulheres negras.

Ao incorporar a Escrivivência, a filosofia se reconecta com sua dimensão ética, política e existencial. Isso significa recolocar no centro da reflexão perguntas sobre quem pode falar, de onde se fala e a serviço de que se pensa. A Escrivivência permite que temas como racismo, sexismo, desigualdade e ancestralidade sejam abordados não de forma abstrata, linear ou distante, mas desde a materialidade da existência, promovendo um pensamento encarnado, situado e afetado. Trata-se de um gesto radical de democratização do pensamento filosófico, que rompe com a exclusão epistêmica.

A Escrivivência é uma prática que valoriza a experiência e a subjetividade das mulheres negras e permite um olhar que desafia a universalidade dos discursos eurocêntricos⁵ e androcêntricos⁶, ao mesmo tempo em que ressignifica os saberes historicamente marginalizados. Dessa forma, esta dissertação se insere no campo da filosofia política ao evidenciar que a potencialidade e agência política é um elemento central na dimensão ontológica⁷ do ser mulher negra (Carneiro, 2023). Assim como no campo das epistemologias feministas negras, evidenciando como Sueli Carneiro

⁵ Discursos eurocêntricos são narrativas produzidas a partir de uma perspectiva ocidental e branca que se apresenta como universal, neutra e objetiva, mas que, na prática, opera como um instrumento de dominação simbólica e epistêmica. A partir de uma visão contra-colonial, esses discursos são compreendidos como construções históricas que deslegitimam e inferiorizam outras formas de conhecimento, especialmente aquelas oriundas de povos racializados, como os saberes africanos, afro-brasileiros e indígenas. Sob o véu da racionalidade científica e da escrita como forma superior de transmissão do saber, o eurocentrismo marginaliza a oralidade, a ancestralidade e a experiência vivida como formas legítimas de conhecimento. Ao silenciar as epistemologias que emergem da coletividade, do corpo e da memória, esses discursos reforçam uma hierarquia entre o que é considerado “conhecimento válido” e o que é tratado como “crença” ou “saber popular” e inferiorizado.

⁶ Discursos androcêntricos são formas de comunicação, narrativas ou perspectivas que colocam o homem (especialmente o homem cisgênero) como referência central na sociedade, na cultura e no conhecimento. Esses discursos tratam a experiência masculina como universal, enquanto as vivências femininas e de outros grupos são frequentemente ignoradas, minimizadas ou vistas como secundárias.

⁷ O conceito parte da ontologia, que é a área da filosofia que estuda o “ser”, ou seja, a natureza da existência e da realidade. Nesse contexto, a dimensão ontológica do ser mulher negra se refere à essência, existência e experiência de ser. A reivindicação do conceito que Carneiro faz, se apoia na diferenciação feita por Heidegger entre o ôntico e o ontológico, que se baseia na lógica de que “o ôntico se refere aos entes particulares, ou às determinações do ser, ao passo que o ontológico diz respeito ao ser enquanto tal”, de maneira que, no entendimento proposto por ela “raça, cor, cultura, religião e etnia seriam da ordem do ôntico, das particularidades do ser. O ser humano, especificamente, inscreve-se na dimensão ontológica” (Carneiro, 2023, p. 19).

constrói um pensamento que não apenas denuncia as violências estruturais, mas também propõe alternativas para a emancipação e o reconhecimento das mulheres racializadas como sujeitos centrais na produção de conhecimento.

Existe uma narrativa político-social sobre os corpos das mulheres negras e essa narrativa pode e deve ser por elas revertida ao se tornarem sujeito de suas próprias histórias, e em específico no Brasil ao construírem a mulher negra latino-americana como uma identidade política (Carneiro, 2003).

A partir desse referencial, a narrativa sobre os corpos das mulheres negras deixa de ser imposta por discursos dominantes e passa a ser construída por elas mesmas, reafirmando sua agência e historicidade. Por isso, ter a Escrivência, enquanto práxis teórica e vivencial, não apenas ilumina as opressões múltiplas enfrentadas por mulheres negras, mas também legítima nossas vozes, histórias e subjetividades como atos políticos de existência e transformação.

Assim, através deste trabalho articulo as contribuições do feminismo negro presentes nas obras de Sueli Carneiro, com histórias vivenciadas por mim; fazendo um exercício de resgate de memórias e articulações teóricas para contribuir metodologicamente com o emergir de filosofias decoloniais⁸ e contra-coloniais⁹. A justificativa para a escrita desta dissertação se baseia em referenciar e reconhecer as contribuições de Sueli Carneiro, em vida. Pois, ela é uma intelectual fundamental para a construção de uma filosofia brasileira autêntica e revolucionária. O objetivo é destacar o contexto filosófico de mulheres negras e evidenciar como a narrativa escrita pode ser um espaço de resistência e emancipação política.

Tendo isso em vista, coloco-me como narradora em primeira pessoa, explorando as intersecções do feminismo negro com meu eu-mulher-negra-parda, ou seja, uma vivência que é individual, mas também assumo o papel de mulher-negra-pesquisadora; que faz o trabalho de coleta de dados e análises de dados e emprego a

⁸ A filosofia decolonial surge na América Latina nos anos 1990-2000, a partir de nomes como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, com objetivo de construir alternativas ao projeto moderno-colonial por meio da crítica às estruturas de dominação e da valorização de saberes e modos de vida subalternizados. Ou seja, constroem uma crítica epistêmica dentro do campo acadêmico ao fomentar uma desobediência epistêmica.

⁹ Ambos os conceitos dialogam, mas as filosofias contra-coloniais são formas de pensamento crítico que surgem como resistência às violências históricas e epistêmicas impostas pelos processos de colonização. Elas buscam romper com as estruturas de dominação, que ainda persistem nas formas de saber, de ser e de viver. Ou seja, as filosofias contra-coloniais partem de uma experiência de luta direta e insurgente. Isso implica no falar desde os corpos, dos territórios e vivências das pessoas que foram racializadas; que muitas vezes estão fora das academias. A atuação desta vertente coloca mais ênfase na destruição ativa das estruturas coloniais — seja no cotidiano, na linguagem, na arte, na oralidade, na ancestralidade ou no território. Ailton Krenak e Nêgo Bispo são pensadores fundamentais das filosofias contra-coloniais no Brasil, e suas contribuições têm um caráter profundamente enraizado na oralidade, na terra, na espiritualidade e na resistência.

escrita como meio de conectar experiências pessoais a essas análises acadêmicas. Por meio de uma narrativa microcósmica¹⁰, procuro apoio, acolhimento e estratégias que permitam evidenciar, com base em dados e reflexões acadêmicas, que essas vivências são profundamente compartilhadas, se transformando em resultados concretos através das produções oriundas do curso de extensão “Escrevivências Filosóficas” (registro SIEX 26889/2022) apresentadas até o término deste texto.

Os argumentos apresentados neste texto encontram respaldo nas teorias e práticas do feminismo negro formuladas por Sueli Carneiro, sobretudo na defesa inegociável da dignidade humana como princípio ético-político. Parte-se do entendimento de que a recusa a toda forma de discriminação e exclusão constitui condição fundamental para a afirmação da humanidade plena, uma vez que tolerar tais violências implica a negação do próprio valor humano (Carneiro, 2018).

Nesse sentido, evidencia-se que as vivências de mulheres negras extrapolam o âmbito individual, pois expressam padrões sistêmicos de opressão profundamente enraizados nas estruturas coloniais e patriarcais. Ao assumir a posição de narradora-pesquisadora, reivindico essa humanidade plena como lugar de fala e de produção de conhecimento, apropriando-me da experiência pessoal como ponto de partida legítimo para uma análise crítica das relações de poder. Assim, o ato de narrar transforma-se em um gesto político de existência, ao revelar como experiências singulares carregam dimensões coletivas de humanidade, resistência e transformação. Essa perspectiva dialoga diretamente com a análise de Sueli Carneiro ao afirmar que:

São condições e condicionantes que tornam mais desafiante ainda o tema “mulher negra e poder”, pois o racismo, o ceticismo e a exclusão social a que as mulheres negras estão submetidas se potencializam e se retroalimentam para mantê-las numa situação de asfixia social, que põe em perspectiva as condições mínimas necessárias para o empoderamento das mulheres negras em nossa sociedade, de forma a, quem sabe um dia, potencializá-las para a disputa de poder. (Carneiro, 2018, p. 256)

A autora evidencia que essas opressões não atuam de forma isolada, mas articulada, limitando as condições mínimas necessárias ao empoderamento das mulheres negras e à sua inserção nos espaços de disputa de poder. Nesse contexto, a narrativa

¹⁰ Uma narrativa microcósmica é uma abordagem que focaliza as experiências individuais ou de pequenos grupos para revelar, através dessas histórias particulares, as dinâmicas e estruturas mais amplas da sociedade. Ao concentrar-se em microcosmos específicos, essa narrativa busca compreender como as grandes transformações sociais, políticas e culturais afetam diretamente a vida cotidiana das pessoas.

torna-se uma ferramenta de enfrentamento à asfixia social descrita por Carneiro, contribuindo para a decolonização do saber e para a construção de um conhecimento que reconheça, valorize e integre múltiplas perspectivas e subjetividades.

Essa prática contribui para a decolonização¹¹ do saber e a construção de um conhecimento que valorize e integre múltiplas perspectivas, pois por meio do conceito de Escrivência, busco conectar as vozes de minha bisavó e avó às discussões sobre o Feminismo Negro e à construção de uma inteligibilidade política. Assim, pretendo demonstrar que histórias marcadas por luta, sobrevivência e resistência, apesar de sua natureza íntima, são representativas de vivências compartilhadas por inúmeras mulheres negras no contexto brasileiro e, quiçá, em cenários globais.

Na epígrafe, o poema de Kilomba, refere-se ao ato de escrever como um processo de enfrentamento a construções coloniais que desumanizam e excluem mulheres negras das esferas de produção de conhecimento. Por isso, busco abordar minhas experiências, propondo uma escrita que surge para romper as barreiras impostas, convertendo narrativas pessoais em instrumentos políticos que dialogam com lutas compartilhadas.

Desenvolver esta dissertação é um processo de compreender que experiências particulares muitas vezes revelam aspectos coletivos, pois ao analisar os encontros, os afetos e as linhas de vida encruzilhadas; torna-se possível ressignificar vivências compartilhadas à luz do feminismo negro.

Este trabalho objetiva demonstrar como o Feminismo Negro oferece um referencial teórico essencial para compreender as opressões e os dispositivos de racialidade que estruturam a vida das mulheres negras, evidenciando que narrativas individuais invisibilizadas refletem padrões estruturais de dominação e apontam caminhos para a emancipação social, ao mesmo tempo em que ressalta a importância das memórias, dos saberes ancestrais e do diálogo intergeracional na construção do presente.

A força da ancestralidade é central para o desenvolvimento deste trabalho, pois não é apenas um elemento simbólico, mas uma experiência vivenciada, uma vez que

¹¹ A decolonização é um processo político, epistemológico e cultural que busca desmontar as estruturas de poder impostas pelo colonialismo, questionando a hegemonia do pensamento eurocêntrico e reivindicando a valorização dos saberes, narrativas e identidades dos povos historicamente marginalizados. A escritora Sílvia Rivera Cusicanqui, em sua obra *Ch'ixinakax Utxiwa: Uma Reflexão Sobre Práticas e Discursos Descolonizadores* (2010), destaca que a decolonização não é apenas um conceito abstrato, mas uma prática que exige o enfrentamento das marcas coloniais presentes nas relações de poder, na produção do saber e nas dinâmicas culturais.

reconhecer como nossas histórias estão entrelaçadas com as estruturas coloniais e patriarcais foi um passo fundamental para ressignificar as experiências que me moldaram. É nesse ponto que minha trajetória pessoal se torna também uma reflexão crítica: a de alguém que vem de uma família miscigenada, sem a plena consciência do que significa ser negro no Brasil.

Mesmo hoje, ainda enfrento a dificuldade de ser reconhecida como uma mulher negra-parda. Para alguns familiares, sou apenas "moreninha". Essa negação da negritude¹² ou da parditude¹³, que parte de pessoas igualmente racializadas, revela a profundidade do apagamento imposto pelas estruturas de poder. Segundo Sueli Carneiro (2011), isso não se trata de uma falha individual, mas da ausência de um processo de elaboração histórica e política que permita compreender a importância de dar nome às coisas.

Esse texto, portanto, emerge da compreensão do feminismo negro como uma inteligibilidade política-filosófica que nos capacita a nomear e interpretar as violências estruturais que permeiam nossas vivências. Tal perspectiva não apenas denuncia as opressões, mas também aponta caminhos para a transformação social.

Sendo assim, inspirada pelas contribuições de Sueli Carneiro, Conceição Evaristo e outras intelectuais negras, esta dissertação articula essas vozes para propor uma reflexão crítica sobre a colonialidade do poder e do saber. Por meio dessas análises, busco evidenciar como tais estruturas perpetuam o adoecimento físico e mental das mulheres negras, ao mesmo tempo em que reafirmo a potência de suas histórias como ferramentas de resistência.

¹² A negritude é um conceito político, cultural e identitário que surge como resposta à opressão colonial e ao racismo estrutural, buscando afirmar a identidade negra e valorizar as experiências, a história e a cultura dos povos africanos e afrodescendentes. Mais do que um movimento literário e filosófico, a negritude é uma afirmação da subjetividade negra diante da desumanização imposta pelo colonialismo e pelo eurocentrismo. Carneiro (2023) argumenta que a negritude não deve ser vista apenas como um conceito essencialista, mas como um processo de conscientização política e uma ferramenta de resistência contra a violência simbólica e estrutural. Dessa forma, a negritude vai além de uma resposta ao racismo; ela se torna um projeto político e cultural de valorização da identidade negra.

¹³ A parditude é um conceito emergente que busca problematizar e ressignificar a experiência de pessoas racializadas como pardas no Brasil. Esse termo dialoga com a categoria de negritude, mas ressalta a especificidade das vivências daqueles que, por conta da miscigenação forçada ou não, encontram-se em uma posição ambígua dentro das dinâmicas raciais brasileiras. A parditude, enquanto conceito não é apenas uma questão fenotípica, mas uma construção sociopolítica que reflete tanto a exclusão histórica quanto a necessidade de reivindicação, de pertencimento e identidade.

O reconhecimento da construção de uma identidade racializada conecta-se diretamente às experiências que moldaram minha trajetória, forjada em um espaço onde as dinâmicas de poder operam de forma silenciosa, mas implacável. Nasci e cresci em um lugar concreto e simbólico onde o racismo e o sexismo delineiam posições sociais, criando uma realidade em que, até meados da última década, as mulheres da minha família não tinham acesso à educação formal ou ao trabalho formal.

Ainda assim, essa família, mesmo atravessada por dificuldades históricas e estruturais, cultivava o que podia: a valorização do pouco que se tinha e a crença em discursos meritocráticos. É importante destacar que, como aponta Sueli Carneiro, essa internalização da meritocracia¹⁴ e a reprodução de certos vieses opressores refletem as intersecções de raça, gênero e classe, que não apenas limitam as oportunidades das mulheres, mas também silenciam e marginalizam sistematicamente suas vozes.

Essa família da qual tenho origem é composta por mulheres fortes, trabalhadoras e humanas — no sentido pleno de sua imperfeição — mulheres que enfrentaram as sobreposições do racismo, sexismo e classismo como realidades cotidianas. Não estou aqui para narrá-las como heroínas e guerreiras, pois elas foram e são pessoas imperfeitas em sua humanidade; mas, trago a absoluta convicção de que elas fizeram o que lhes era possível, dentro das limitações impostas. Fizeram tudo para sobreviver, se desenvolverem, para ofertar caminhos possíveis para a próxima geração.

Os atravessamentos das opressões nunca foram tematizados nos almoços de família, foram vivências de violências que moldaram a forma de ser, sentir e existir dessas mulheres e, por conseguinte, me moldaram em certa medida. Este silenciamento estabeleceu a atmosfera opressiva como natural, certa e até mesmo imutável.

Assim, as mulheres que me criaram, enfrentando racismo e sexismo, não puderam elaborar teoricamente as causas e os efeitos das opressões que as atravessavam. Estavam ocupadas demais lutando pela subsistência, sustentando vidas em meio às adversidades e desenvolvendo uma dignidade própria; para (Carneiro, 2018, p.126) “E é isso que homens e mulheres negros organizados buscam realizar...”

¹⁴ A meritocracia é um conceito que pressupõe que o sucesso e a ascensão social são alcançados exclusivamente por meio do esforço individual, da competência e do mérito pessoal, sem considerar as desigualdades estruturais que moldam as oportunidades dos indivíduos. No entanto, essa ideia, frequentemente utilizada para justificar disparidades socioeconômicas, ignora o impacto do racismo estrutural, das desigualdades históricas e das barreiras sistêmicas impostas a grupos marginalizados, especialmente à população negra no Brasil. Sueli Carneiro (2023) critica a noção de meritocracia ao demonstrar como o racismo estrutural impede que negros e negras tenham as mesmas condições de disputa que brancos em uma sociedade racialmente hierarquizada. Argumentando que a meritocracia, tal como propagada no discurso neoliberal, desconsidera o ponto de partida desigual dos sujeitos, mascarando privilégios históricos e reproduzindo a exclusão social.

...emancipação social e de resgate da dignidade...”. Hoje, ao escrever esta dissertação, reconheço que minha posição é resultado direto de conquistas e se estou aqui me tornando mestra de minhas escolhas através das escrivências é graças a continuidade de lutas que afirmam que a ancestralidade carrega, inspira e transforma.

Ao desenvolver um diálogo com o feminismo negro pude perceber que as mulheres que me antecederam – mãe, avó, bisavó – não apenas resistiram, mas criaram alicerces que transformaram a dor em força e a sobrevivência em potência. Suas vivências transcenderam o âmbito individual, tornando-se legado e guia para as gerações seguintes na nossa esfera familiar. Mas também houveram mulheres como Sueli Carneiro, que operam em uma esfera macro e por meio de suas ações e palavras carrega e transmite uma sabedoria ancestral que agora molda minha trajetória e me permite ocupar espaços que foram historicamente negados às mulheres negras.

Ao ingressar na universidade, a revelação de que minhas inquietações tinham nomes – racismo, sexismo, exploração de classe – não apenas elucidou experiências vividas, mas evidenciou que minha história não era um acaso. A precariedade que enfrentamos, os trabalhos subalternos que realizamos, e o lugar que ocupamos na sociedade eram frutos de um projeto político intencional, enraizado na construção de uma nação baseada na exclusão. A compreensão desses processos foi libertadora, pois transformou o entendimento das experiências intimamente vividas em lutas coletivas e políticas, contrapondo o sentimento de solidão e incapacidade.

Ao revisitar minhas memórias familiares, reconheço que a filosofia e o feminismo negro são aliados fundamentais para interpretar o mundo e projetar um futuro. Ao narrar fragmentos das histórias das mulheres que me antecederam, não faço apenas um exercício de reminiscência¹⁵; realizo uma reconstrução histórica que conecta o passado ao presente, reafirmando o valor dessas lutas para moldar as condições do futuro. Isto é, afirmando que nossas existências não são uma condição estática.

¹⁵ A reminiscência é um conceito filosófico que tem origem na teoria do conhecimento de Platão, No diálogo *Mênon*, Platão expõe a ideia de que a alma é imortal e, antes de nascer em um corpo, já possui todo o conhecimento verdadeiro. Entretanto, ao encarnar, a alma "esquece" esse conhecimento e, ao longo da vida, a aprendizagem ocorre como um processo de recordação ou rememoração daquilo que já estava latente. Essa ideia é conhecida como Teoria da Reminiscência (*anamnesis*). No contexto afro-diaspórico e decolonial, a reminiscência ganha uma dimensão política que discute como a memória é um espaço de disputa na formação da identidade negra, combatendo o apagamento histórico imposto pelo colonialismo. Conceição Evaristo, em sua teoria da escrivência, propõe que as narrativas negras, especialmente das mulheres, são formas de recordar e reconstruir experiências históricas apagadas, funcionando como uma reminiscência coletiva.

Assim, ao ter acesso a tais conceituações me possibilitaram o entendimento de que a escrita tornou-se, para mim, uma prática política e filosófica. Quando descrevo como as mulheres da minha família moldam quem estou sendo, faço mais do que um exercício de memória. Essa escrita é uma extensão das batalhas silenciosas que elas travaram, transformando as feridas de um sistema opressor em sementes, a filosofia e a escrevivência convergem aqui como práticas que não apenas interpretam o mundo, mas também dão frutos.

A prática da escrevivência, fundamentada no arcabouço teórico do feminismo negro, é o alicerce desta dissertação. Ela me permite, por meio da escrita acadêmica¹⁶, ouvir a voz e aprender com as experiências de mulheres negras para, assim, afirmar a existência da minha própria voz. Ao trazer tais personagens para estruturar o diálogo neste texto, opto por não nomear diretamente minhas familiares, preservando a intimidade de suas trajetórias enquanto destaco o caráter universal de suas lutas.

Nesse contexto, início o primeiro capítulo com a voz de minha bisavó, cujos ecos de existência continuam a ressoar em mim. A convivência com ela na infância moldou de maneira significativa minha subjetividade, e ao revisitar nossos diálogos – ou melhor, ao rememorar as histórias que absorvi através de sua narrativa pela escuta – é possível articular como as opressões estruturais, ao atravessarem sua vida, também geraram impactos adoecedores no corpo e na mente.

Já no segundo capítulo, abordo a voz de minha avó, para aprofundar a compreensão dos movimentos feministas e negros, evidenciando como as intervenções políticas desses movimentos influenciaram as mulheres de sua geração e, também impactaram as gerações futuras. Através desse recurso dialógico, demonstro como o feminismo negro projeta ecos de liberdade que desafia as estruturas opressoras e abre espaço para que mulheres negras se pensem e se afirmem como sujeitos políticos e históricos.

Esse diálogo intergeracional não apenas resgata memórias, mas também posiciona essas histórias como peças centrais para entender como opera o dispositivo de racialidade e propor caminhos de emancipação. Como descreve Grada Kilomba em seu

¹⁶ A "escrita acadêmica" é um estilo de produção textual que segue normas e convenções específicas para a comunicação de ideias e pesquisas dentro do contexto acadêmico. No entanto, Carneiro defende que a escrita acadêmica, em muitos casos, não é neutra, mas sim um reflexo das estruturas de poder que dominam a sociedade. Nesse sentido, ela desafia as convenções tradicionais da academia e propõe a necessidade de uma "escrita antirracista" que consiga dar visibilidade a perspectivas historicamente silenciadas. Esse ponto de vista sublinha a importância de não apenas seguir os métodos acadêmicos convencionais, mas também de questionar as normas que definem quem tem direito a falar, escrever e ser ouvido no meio acadêmico.

poema, o ato de escrever para mulheres negras é constantemente vigiado e deslegitimado, evidenciando as barreiras impostas pelas estruturas racistas e sexistas. A partir dessa reflexão, relato como minha inserção no ambiente universitário revelou a sistematicidade dessas opressões, destacando como instituições historicamente elitizadas perpetuam exclusões e aprofundam desigualdades.

A Escrivivência, portanto, emerge como um instrumento político e filosófico que, ao narrar histórias particulares, desvela a raiz pluriversal¹⁷ do feminismo negro que articula memória, ancestralidade e reflexão crítica e teórica para construir um saber que é ao mesmo tempo individual e coletivo, íntimo e político.

Portanto, através da Escrivivência, subverto a escrita acadêmica ao reunir vozes que afirmam que escrever é um ato de existir. Mas destaco o fato de que antes da escrita, já éramos. Existimos, sobretudo, pela oralidade,¹⁸ esse fio ancestral que tece nossas memórias, sustenta nossas narrativas e reafirma nossa presença no mundo. Enquanto Grada Kilomba afirma que escrever é um meio de se tornar sujeito, reivindicando o espaço negado ao "Outro", minha escrita busca resgatar as vozes que me antecedem e que ressoam em mim. Ao escrever como falo, acabo por falar como penso, me alinhando à ideia de que a linguagem é uma ferramenta de emancipação. Nesse sentido, a Escrivivência permite nomear, elaborar e enfrentar os desafios da vida, transformando a experiência individual em um instrumento coletivo de educação crítica e interseccional.

¹⁷ O conceito de pluriversalidade, aqui é introduzido como contraponto ao universal, para ampliar a noção de pertencimento ao reconhecer que cada história particular se insere em um mosaico maior de narrativas coletivas. Se todas as mulheres nascem de outras mulheres, essa experiência comum se desdobra de forma diversa em diferentes contextos culturais, sociais e históricos. Assim, ao explorar o conceito de pluriversalidade em diálogo com o feminismo negro, proponho uma análise que acolhe a multiplicidade de vozes e perspectivas.

¹⁸ “Não é possível uma filosofia sem cultura, sem oralidade, sem ancestralidade.” Machado, 2014, p.1). Disponível em: <https://periodicos.ifrs.edu.br/index.php/tear/article/view/1854/1438>. Acesso em: 05 jan. 2026.ricle/view/1854/1438

*A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
de uma infância perdida.*

*A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.*

*A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela*

*A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue
e fome.*

*A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.*

*A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.*

(Vozes-Mulheres, Conceição Evaristo).

CAPÍTULO 1

A VOZ DE MINHA BISAVÓ

1.1 O que é o Feminismo Negro

*Akwatu, Nzinga, Tereza de Bengela
Dandara, Zeferina e Winnie Mandela
Todas vieram antes, peço licença a elas
Toda preta tem dom pra ser guerreira ou poeta...*

(Poetizas no Topo 4., 2025)¹⁹

A primeira vez que ouvi a expressão *feminismo negro* de forma conceituada foi em uma entrevista de Djamila Ribeiro²⁰. Não compreendi totalmente o que ela dizia; algumas palavras me eram desconhecidas, no entanto, sua fala me afetou profundamente, pois o que ela estava falando em certa medida eu já conhecia através de músicas e poesias. Havia algo no modo como ela se referia ao feminismo negro que fazia sentido para mim, mesmo sem entender sobre conceitos.

Isso aconteceu antes de eu entrar na universidade quando minhas leituras se resumiam a romances de banca de jornal e minha escolaridade formal era composta pela descrição “ensino fundamental incompleto”. Não há demérito em ler romances ou não ter terminado o ensino formal, isso não torna uma pessoa menos inteligente, narrar essas pequenas particularidades aqui tem a função de fazer com que você entenda um pouco mais sobre mim; porque escrevo como escrevo e porque escolhi fazer tais articulações.

Não vim de uma família politizada ou militante, e meus acessos educacionais e culturais foram limitados pela precariedade financeira à qual minha família estava exposta. Então, ao ouvir aquela entrevista, algo novo despertou em mim, pois ela estava traduzindo minha realidade e dando explicações para incômodos que eu não sabia nomear. Isso despertou minha curiosidade sobre o feminismo negro e suas implicações. Assim, Djamila Ribeiro me apresentou a outro estilo literário e a uma nova visão de mundo.

¹⁹ POETISAS NO TOPO 4. Clara Lima; Luedji Luna; Cynthia Luz; Negra Li; Boombeat; Azzy; Duquesa. *Poetisas no Topo 4* [canção]. Projeto “Poetisas no Topo 4”, Pineapple Storm Records; Pineapple StormTV, 7 mar. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AURuXiDAmmI&list=RDAURuXiDAmmI&start_radio=1. Acesso em: 11 jul. 2025.

²⁰ RIBEIRO, Djamila. Djamila Ribeiro explica “Quem tem medo do feminismo negro?” – Conversações com Autorxs. YouTube, 7 anos atrás. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y8-VycJeCTQ>. Acesso em: 11 jul. 2025.

Na ocasião, Djamila estava divulgando seu livro *Quem Tem Medo do Feminismo Negro?* Senti vontade de comprar este livro. Contudo, era um lançamento e estava fora do meu alcance financeiro. Ganhando um salário-mínimo e cuidando de dois filhos, adquirir livros era um luxo que eu não podia me permitir. Então, ao perceber que outro livro da autora estava em promoção, decidi comprá-lo. O livro *Lugar de Fala*, 2017, foi uma escolha despretensiosa que fiz por admiração pela fala que Djamila Ribeiro fez naquela entrevista.

Quando fui apresentada ao Feminismo Negro por meio da fala e escrita de Djamila Ribeiro, senti um despertar inicial para questões que até então me eram desconhecidas na teoria. Contudo, foi apenas ao me deparar com a obra de Lélia Gonzalez, anos depois, já no terceiro período da graduação em filosofia. É que entendi o verdadeiro significado prático do Feminismo Negro e encontrei um propósito acadêmico em pesquisar as relações étnico-raciais. A conexão com a abordagem de Lélia Gonzalez foi tão transformadora que mudou minha perspectiva sobre o próprio papel da filosofia no mundo e, por conseguinte, em minha vida.

Menciono essas autoras, porque ao longo da minha trajetória acadêmica, tive contato com o Feminismo Negro por meio de diversas autoras, filósofas e ativistas que trouxeram contribuições essenciais para a compreensão das opressões interseccionais vividas por mulheres negras. Ao ler Djamila, conseqüentemente quis ler as mulheres que ela mencionava Patricia Hill Collins, Audre Lorde, Angela Davis e Lélia Gonzalez.

No entanto, escolhi centralizar esta pesquisa no trabalho de Sueli Carneiro, pois vejo em sua produção uma síntese poderosa das reflexões propostas pelas autoras mencionadas. O que mais me chama a atenção em sua obra é a forma como ela utiliza um vocabulário vasto e flexível, apropriando-se das mesmas ferramentas acadêmicas que, por muito tempo, foram usadas para excluir pessoas negras do debate político e intelectual. Ao reverter essa lógica racista de exclusão, Sueli Carneiro não apenas reafirma a presença negra nos espaços acadêmicos, mas também evidencia que pessoas negras são tão capazes quanto – ou ainda mais – de construir pensamento crítico e transformar a realidade.

Portanto, menciono outras autoras antes de adentrar especificamente em Sueli Carneiro porque vejo nela uma consolidação de tudo o que me foi apresentado anteriormente. Sua obra não apenas articula com maestria os debates sobre raça, gênero e poder, mas também reafirma a intelectualidade negra como parte essencial da construção do conhecimento em todas as esferas sociais.

É importante contextualizar que ingressei na graduação em 2020, aos 29 anos, sendo a primeira da minha família a ingressar em uma universidade pública, não como prestadora de serviços subalternizados, mas como aluna. Em 2020, a pandemia de COVID 19 mudou tudo e o que eu já imaginava que seria difícil se tornou ainda mais. As aulas presenciais foram suspensas, e o ensino remoto virou a única opção.

Não tinha computador e no primeiro semestre fiz apenas com um celular que tinha uma tela pequena, uma câmera estragada e um pacote de internet limitado. Assistir às aulas era cansativo, exigia muita paciência e, muitas vezes, eu não conseguia acompanhar direito porque o áudio falhava ou o vídeo travava. Fazer trabalhos foi ainda pior. Escrever longos textos pelo celular era quase impossível, e eu não tinha impressora para escanear atividades ou material didático para estudar.

A cada dia, parecia que eu estava ficando mais para trás e esses problemas de estrutura e técnicos atrapalharam muito minha absorção de conteúdo no começo, mas ao olhar para trás, agora já graduada com o diploma de bacharel e licenciatura em filosofia vejo que esse foi o menor dos problemas.

Pois, para além da dificuldade técnica, veio a solidão, a ausência de referências e o profundo sentimento de não pertencimento. Esse sentimento é traduzido por Sueli Carneiro como “a violência sexual colonial, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades” (Carneiro, 2003, p.1).

O distanciamento físico de ocupar aquele espaço universitário tornou mais evidente o “cimento” dado que o ensino remoto concretou uma barreira palpável que separava os herdeiros das violências coloniais dos demais aos quais o acesso à educação sempre foi dado como algo natural.

Por não conhecer ninguém naquele espaço eu não tinha com quem tirar dúvidas, compartilhar angústias ou até mesmo pedir ajuda. O distanciamento da pandemia agravou um distanciamento naturalmente imposto pela conjuntura social e a falta de contato humano pesou e esse isolamento me afetou de um jeito que eu não esperava. A certeza de não pertencimento cresceu, a sensação de impotência também. Os dias passavam e eu me perguntava se valia a pena continuar. A faculdade, que deveria ser um espaço de crescimento e aprendizado, se tornou um ambiente de bater ponto meramente por obrigação.

Na época, eu trabalhava como faxineira durante o dia e assistia às aulas à noite, em uma rotina extremamente exaustiva. Apesar do cansaço físico, passava horas em sala de aula, ouvindo discussões metafísicas que, à época, pareciam completamente

desconectadas da minha realidade. Confesso que, em muitas aulas, cochilava, pois não tinha forças nem motivação para absorver os conteúdos ministrados. Faltava-me repertório teórico, referências culturais e até mesmo clareza de propósito que justificasse tanto esforço para aprender sobre filosofia antiga, filosofia medieval ou metafísica Aristotélica ou *heideggeriana*.

Meu maior desafio foi aceitar como os professores conseguiam exaltar filósofos e seus pensamentos, destacando suas contribuições significativas para o desenvolvimento do pensamento humano, enquanto ignoravam textos que diziam atrocidades, como: “Logo, há por natureza várias classes de comandantes e comandados, pois de maneiras diferentes o homem livre comanda o escravo, o macho comanda a fêmea e o homem comanda a criança” (Aristóteles, *Política*, I, 1997a-b, p. 32-33). No meu entendimento ler isso sem ressalvas explícitas de como tal pensamento é atroz era e ainda é inconcebível.

Aumenta minha indignação ao me deparar com o texto: “O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo” (Hegel, 1999, p. 83-86). Ao ler “Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas” (Kant, 1993, p. 76-77). Sem nenhum aviso apenas me deparar com trechos assim me faziam confrontar os professores que sempre se valiam das mesmas justificativas.

Aceitar que as aulas não eram um espaço aberto para formular críticas foi angustiante e desesperador. Sempre que tentava formular críticas à bibliografia, os professores diziam que isso era um anacronismo²¹ e que o objetivo da aula não era esse. Devo ser justa se houve um ou outro professor que até recriminava seu filósofo de estimação em determinada frase, afirmando que aquilo não se aplicava à nossa realidade. Contudo, sempre havia um “mas”, como se fosse necessário entender que se tratava de outra época, outro contexto social e político. Isso eu podia entender.

²¹ Anacronismo é um conceito que se refere à atribuição de algo a uma época ou contexto histórico inadequado, ou seja, é o erro de situar eventos, ideias, práticas ou objetos fora do seu tempo cronológico correto. Sueli Carneiro, em sua obra “Racismo e Sexismo no Brasil”, pode ser vista como uma autora que, ao desafiar o racismo e sexismo presentes em determinadas produções acadêmicas e filosóficas, critica práticas anacrônicas dentro da academia. Ela aponta que a leitura de textos de filósofos como Aristóteles, Kant e Hegel, sem uma análise crítica de suas concepções de raça e gênero, representa um tipo de anacronismo, pois tais obras não são contextualizadas adequadamente à luz das questões contemporâneas de opressão racial e de gênero. Ao ignorar esses elementos e tratar esses textos como se fossem imunes a críticas ou desconexos das realidades atuais, perpetua-se uma visão deformada e excludente da história e do conhecimento.

O que eu não conseguia compreender era porque os professores não apresentavam outros autores, porque não contar sobre as passagens tão grotescas e preconceituosas. Por que esse acordo tácito de não mencionar, de ignorar? Esse inconformismo e distanciamento em relação ao conteúdo ministrado pelos professores nos primeiros períodos da graduação me fizeram duvidar da minha capacidade de aprender.

Lembro, especialmente, de um episódio no primeiro período, quando um professor me chamou de “analfabeta funcional” durante uma aula. Ele afirmou “a filosofia não é para todo mundo”. Aquele comentário me magoou profundamente e quase me levou a desistir da graduação. Afinal, a filosofia que estava sendo ensinada ali não dialogava com minhas vivências e cheguei a pensar que talvez aquele professor tivesse razão e aquilo de fazer faculdade não fosse para mim. Talvez nesse momento você esteja se perguntando o que essa narrativa tem a ver com o feminismo negro.

Bom, após refletir sobre o lugar que eu ocupava dentro daquela sala de aula, percebi que o professor não conhecia minhas dificuldades nem a complexidade da minha trajetória. Ele desconhecia em completo uma vivência que em nada convergia com a sua, logo, era impossível para um homem branco de classe média que sempre teve sua existência como um dado universal e absoluto entender as limitações educacionais e políticas impostas a uma mulher negra.

De fato, minha trajetória acadêmica em filosofia nunca correspondeu ao perfil esperado de um estudante universitário. Durante a graduação, muitas vezes me vi ao lado de pessoas que pareciam seguras de que aquele era o seu lugar, não era o meu caso, nunca tive segurança em vários sentidos da palavra. Comecei a trabalhar como empregada doméstica muito cedo, aos 11 anos de idade, abandonei a escola na 7ª série do ensino fundamental, fui mãe na adolescência e passei por uma série de situações que hoje reconheço como abusivas. Mas que, na época, eram naturalizadas pelo ambiente em que eu vivia. Só retomei os estudos anos depois, de forma autodidata.²², estudando em casa para obter o certificado de conclusão do ensino médio pelo ENEM²³.

²² O termo autodidata refere-se a uma pessoa que busca e adquire conhecimento de forma independente, sem a orientação formal de instituições de ensino ou professores. O autodidatismo envolve o desenvolvimento da capacidade de aprender por conta própria, utilizando recursos como livros, internet, experimentação prática e outros meios de aprendizado autônomo. Na minha vivência esses estudos se deram através da literatura que sempre foi minha passagem segura para o mundo de possibilidades.

²³ O Enem (Exame Nacional do Ensino Médio) é uma prova brasileira realizada anualmente, voltada para avaliar o desempenho dos estudantes ao final da educação básica, especialmente aqueles que desejam ingressar no ensino superior. Criado em 1998 pelo Ministério da Educação (MEC), o Enem tem como objetivo principal aferir a qualidade do ensino médio no Brasil e possibilitar o acesso dos estudantes a

Essa descrição pode dar a impressão de que o processo foi rápido, simples ou fácil, mas a verdade é que nada é fácil para uma mulher negra. Minha experiência com a educação formal foi marcada por lacunas profundas: não cursei o ensino médio e, por isso, nunca tive contato com a base da filosofia tradicional. Esses elementos me colocaram em uma posição de vulnerabilidade dentro da universidade. Mesmo assim, segui adiante, guiada pela esperança de que algo significativo pudesse surgir da experiência de concluir uma graduação.

Não optei por cursar filosofia de forma racional, gosto de acreditar que a espiritualidade me guiou para este curso. Afinal minha média no ENEM me permitia fazer a inscrição pelo SISU em dois cursos com uma margem de segurança acima da nota de corte sendo os cursos letras ou filosofia. Meu sonho de infância era ser advogada e eu ouvi dizer que os advogados estudam filosofia, então na minha cabeça fez sentido fazer aquela inscrição. Hoje lembro disso e dou risada porque a vida leva a gente por caminhos inimagináveis.

Minha trajetória sempre foi tudo, menos convencional, mas a vida tem coisas que a gente não consegue explicar e na maioria das vezes nem precisamos tentar achar explicação. Apenas continuamos existindo e nos adaptando preocupados demais em não nos afogarmos no turbilhão de exigências, é um processo massacrante e muitas vezes nos impossibilita de ouvir a nós mesmos, nossos sonhos ou nossas reflexões.

Gosto de dizer que meu despertar filosófico se deu no terceiro período da graduação, quando comecei a pegar disciplinas optativas e vi pela primeira vez na universidade uma professora, isso mesmo, uma mulher dando aula de filosofia. Depois de um ano inteiro tendo aula somente com homens brancos que só abordavam um referencial bibliográfico escrito por outros homens brancos, você não tem noção da minha alegria e surpresa ao me deparar com a professora Georgia Cristina Amitrano, uma mulher parda que apresentou em suas aulas a autores como Achille Mbembe, Frantz Fanon e Gayatri Spivak.²⁴

universidades. A partir de 2009, o Enem passou a ter um papel mais significativo no acesso ao ensino superior, sendo utilizado por diversas universidades como critério de seleção. Em 2014 o Enem disponibiliza a opção de conclusão do ensino médio desde que os estudantes obtivessem uma nota de no mínimo 500 pontos em cada disciplina e não zerar a redação.

²⁴ Na disciplina de Estética a professora Georgia adotou os seguintes títulos como referencial bibliográfico: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Revista Arte e Ensaio, Rio de Janeiro, n. 32, 2016. Publicação original: *Public Culture*, 15 (1), 2003. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

Inicialmente, estranhei os nomes que mal conseguia pronunciar e suas origens em contextos tão distantes do meu. No entanto, a abordagem desses autores sobre a decolonialidade ressoou profundamente com minhas vivências. Pela primeira vez, percebi que a filosofia podia ter uma conexão direta com minha realidade.

É incômodo pensar que uma universidade brasileira aborda em sua grade curricular autores estrangeiros para explicar contextos que marcaram nossa construção de nação colonizada como se não tivéssemos intelectuais brasileiros capazes de elaborar pensamentos filosóficos mais precisos. Hoje a partir do referencial teórico que estudo sou capaz de formular esta crítica e entender que isso não invalida o papel transformador de ter sido apresentada a autores e autoras decoloniais.

Nesse mesmo semestre, ao cursar uma disciplina optativa, descobri o poder da filosofia presente na literatura de autoras como Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo. Ou melhor, dizendo, fui autorizada a lê-las como filósofas. Foi também nesse contexto que me deparei com o trabalho de Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro e pela primeira vez, senti que minha existência e minhas experiências estavam sendo representadas na filosofia. Pude sentir que uma filosofia originalmente brasileira estava sendo produzida e não somente um exercício de reprodução de filósofos renomados numa tentativa de encaixar conceitos em contextos ímpares.

Lélia Gonzalez, com sua análise incisiva sobre racismo, gênero e colonialidade, mostrou que a filosofia pode ser um instrumento de resistência e transformação. Sua crítica à ideologia do branqueamento e sua defesa da ancestralidade como potência abriram meus olhos para possibilidades de pesquisa que dialogassem com minha realidade e minha comunidade. Sueli Carneiro, por sua vez, consolidou em mim a ideia de que a filosofia não é apenas um espaço de abstração, mas um campo de luta política.

Inspirada por essas mulheres comecei a entender a filosofia como uma prática de questionamento e transformação. Foi a partir dessas referências, nesse contexto de colher os frutos da filosofia e do feminismo negro que meus objetivos mudaram. Essa transição de uma posição de incerteza para uma de propósito e clareza foi marcada pela prática da escrevivência, que me permitiu reinterpretar a filosofia como uma forma de questionar pressupostos eurocêtricos e explorar conhecimentos conectados às realidades vividas. Essa perspectiva transformou a educação em uma ferramenta concreta.

Assim, produzir algo concreto a partir dos acessos e conhecimentos que adquiri através da educação deixou de ser apenas uma aspiração; tornou-se uma missão. Ter

como referência intelectuais negras tão potentes foi transformador, dado que, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro não apenas expandiram minha compreensão sobre questões raciais e de gênero, mas me inspiraram a buscar uma atuação que dialogasse com as demandas de minha comunidade. Foi daí que surgiu o projeto de extensão “Escrevivências Filosóficas” abordarei este assunto de forma mais ampla no terceiro capítulo desta dissertação, mas é importante destacar desde o princípio que sem esse projeto tudo seria diferente.

Hoje, vejo a escrevivência filosófica como uma ferramenta para conectar o saber formal às lutas sociais, ampliando vozes que, historicamente, foram silenciadas. Pois, ao conectar essa experiência ao feminismo negro, torna-se claro como as origens desse movimento são indissociáveis das vivências de mulheres negras. Por isso, trazer para este texto relatos da minha trajetória é um movimento de evidenciar a agência do feminismo negro e o que é o feminismo negro em minha vida prática; para além das articulações teóricas que irei desenvolver.

Evidenciando principalmente, como as demandas do feminismo negro impactam vivências particulares e politicamente toda a sociedade, visto que não é um identitarismo²⁵ que reivindica privilégios a um grupo específico. O feminismo negro é uma construção coletiva, um tecer de ideias e práticas, direcionado por considerar como indissociáveis as dimensões de raça, gênero, classe e outras formas de opressão, desafiando as narrativas universalizantes.

Contudo, é necessário evidenciar a partir de quais premissas teóricas cheguei a tal definição e fazer algumas considerações sobre as possíveis origens do conceito Feminismo Negro, visto que há algumas diferentes narrativas que podemos encontrar nas pesquisas acadêmicas. Narrativas estas que convergem em muitos os sentidos, mas a natureza atribuída ao surgimento do Feminismo Negro influencia diretamente o entendimento das pessoas e sua práxis. Isto é, a aplicação e finalidade do Feminismo Negro no cotidiano da vida social-política enquanto uma inteligibilidade política.

²⁵ O identitarismo é um conceito que se refere à centralidade das identidades sociais, ou seja, identidade é uma construção social que define oportunidades e desafios a raça, o gênero e a sexualidade, influenciam diretamente nas lutas políticas e nas reivindicações por reconhecimento e direitos. A filósofa e ativista Sueli Carneiro, em sua obra *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil* (2011), contribui para esse debate ao mostrar como a identidade, especialmente no contexto do feminismo negro e do movimento negro, não é uma questão meramente individual ou subjetiva, mas sim uma construção social e política que define as oportunidades e desafios enfrentados por determinados grupos. Carneiro argumenta que, longe de ser uma mera fragmentação, o movimento identitário é uma resposta à exclusão histórica de sujeitos negros, indígenas, mulheres e LGBTQIA+ dos espaços de poder e do próprio discurso político.

Para tanto, é preciso fazer uma apresentação geral do conceito e dos argumentos que sustentam a tese de que o Feminismo Negro nasce pela falta de espaço político das mulheres negras no interior do movimento feminista hegemônico.

As mulheres negras assistiram, em diferentes momentos de sua militância, a temática específica da mulher negra secundarizada na suposta universalidade de gênero. Essa temática da mulher negra invariavelmente era tratada como subitem da questão geral da mulher, mesmo em um país em que as afrodescendentes compõem aproximadamente metade da população feminina (Carneiro, 2011, p.121).

Diante desse cenário de invisibilização, o Feminismo Negro se consolida como uma corrente fundamental para dar voz às demandas das mulheres racializadas. Visto que ao reivindicar um espaço próprio dentro das lutas feministas, esse movimento não nega a importância das pautas de gênero, mas busca ampliá-las, reconhecendo que as experiências das mulheres não são homogêneas.

O feminismo hegemônico parte do entendimento de que o feminismo foi desenvolvido por mulheres brancas de classe média para atender às suas demandas, logo, não deixava emergir em suas pautas as necessidades e urgências experienciadas por mulheres racializadas.

Esta narrativa tem uma presença significativa na militância e aparece fortemente nas pesquisas acadêmicas, principalmente, se trabalharmos sob a ótica da influência das feministas não brancas norte americanas que nos anos 70 e 80 estavam questionando uma pretensa experiência comum do ser sujeito mulher (Audre Lorde, 1984). Autoras como Angela Davis, Patricia Hill Collins e bell Hooks, se tornaram potentes vozes do feminismo contra hegemônico se destacando à frente de intelectuais europeias ao questionar a experiência comum de ser mulher e se posicionarem como feministas negras perante o mundo.

Há que afirmar que foram essas autoras estadunidenses que fizeram emergir o Feminismo Negro como um conceito e uma ação política em prol de uma afirmação de existência que foi negligenciada pelo feminismo hegemônico. Conforme apontado pela filósofa francesa Elsa Dorlin, no texto introdutório da obra *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000* (2008), a história do feminismo negro norte americano está profundamente ligada à história da escravidão nos Estados Unidos, tornando essa relação supostamente única.

No entanto, no trecho a seguir fica bem exemplificado que o movimento feminista não ficou satisfeito em ser atrelado ou em parte equiparado ao movimento abolicionista, isso porque, mesmo havendo uma luta social e política por equiparação de

direitos algumas das representantes feministas defendiam que deveria se conservar determinada hierarquia, uma vez que as mulheres “brancas” não poderiam ser equiparadas aos negros, e conseqüentemente, as mulheres negras não eram contempladas pelos pleitos do movimento feminista hegemônico.

As mulheres engajadas na luta abolicionista fazem, portanto, o aprendizado da ação política – reuniões públicas, tomadas de palavra, ações diretas, panfletos, cartazes – e elaboram progressivamente reivindicações feministas: é da mobilização abolicionista que nasceu o movimento sufragista estadunidense. Logo em seguida, muitas associações decidem conduzir uma única e mesma campanha pelo sufrágio dos negros e pelo sufrágio das mulheres. Durante o primeiro comício pelos direitos das mulheres após a Guerra de Secessão, em maio de 1866, os delegados da Convenção pelos Direitos das Mulheres decidem criar uma Associação pela Igualdade de Direitos que lutaria ao mesmo tempo pelo direito de voto dos negros e pelo direito de voto das mulheres. No entanto, essa estratégia é bem depressa contestada por uma parte dos militantes abolicionistas e feministas. Como aceitar que as esposas dos cidadãos “da raça anglo-saxã”, segundo os termos da feminista Elizabeth C. Stanton, fossem relegadas a mais baixo que os negros, ex-escravos, ou que os imigrantes irlandeses, recém desembarcados? Algumas grandes associações feministas se fraturam e se dividem então sobre a questão perversa da preeminência “legítima” das mulheres e esposas “brancas” sobre os negros e por conseguinte sobre as mulheres “negras”. (Dorlin, 2019, p.67)

Sendo assim, esse trecho expõe a complexa relação entre o movimento feminista hegemônico e a luta abolicionista nos Estados Unidos, evidenciando as tensões raciais que permeavam ambos os movimentos. Visto que a tentativa de aliança entre feministas e abolicionistas revelou as limitações de um feminismo que, ao priorizar os interesses das mulheres brancas, não conseguiu acolher as demandas das mulheres negras; fazendo emergir segundo argumentando em vários trabalhos acadêmicos o Feminismo Negro e tornando-se a narrativa predominante quando pesquisado, o que é feminismo negro.

Portanto, o Feminismo Negro, segundo esta linha de entendimento teria nascido dessas falhas, emergindo como uma resposta crítica ao racismo dentro do feminismo e ao sexismo dentro das lutas raciais. “Mas, como costuma dizer Jurema Werneck²⁶, uma das coordenadoras da Articulação de Mulheres Negras, nossos passos vêm de longe.” (Carneiro, 2011, p.121).

Todavia, há outra tese de como teria surgido o Feminismo Negro e este é um discurso ainda mais contemporâneo, e que contempla as especificidades da realidade brasileira. Sendo uma narrativa que diz que as organizações das feministas negras

²⁶ Jurema Pinto Werneck é médica, feminista negra, pesquisadora e ativista pelos direitos das mulheres negras no Brasil. Cofundadora da ONG Criola e diretora-executiva da Anistia Internacional Brasil, sua trajetória articula saúde, direitos humanos e combate às desigualdades raciais. JUREMA WERNECK — *Escute as Mais Velhas* [podcast]. Spotify, episódio 04OFBm3LONC6J70fRFyM6IO. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/4OFBm3LONC6J70fRFyM6IO>. Acesso em: 5 jan. 2026.

emergiram a partir do Centenário da Abolição que ocorreu em 1988, marcada pela falta de representação e acolhimento das demandas das mulheres negras dentro do movimento negro liderado por homens negros. Sendo assim, dada a necessidade de se criar um contradiscurso, ou melhor dizendo de articular seus próprios discursos, as mulheres negras se organizaram. O trecho a seguir reforça o argumento de como esse processo se instaura:

No campo das contra narrativas contamos com os fatores da instabilidade, da incerteza e da interdisciplinaridade, como elementos que jogam fundamentalmente no campo da complexidade, tão importante como regra para os novos sistemas de representações, marcados pelo reconhecimento das identidades, para além do fato de admiti-las. Aqui consideramos contradiscursos como novos lugares de produção discursiva daqueles sujeitos que, segundo Foucault, ao serem ouvidos, mostram serem portadores de teorias, a exemplo dos prisioneiros, os chamados delinquentes, sujeitos que tinham muito a dizer sobre a prisão, as medidas de segurança do Estado e seu poder de conter milhares encarcerados sob os argumentos discursivamente legítimos da segurança da sociedade. O mesmo ocorre com as mulheres, os negros e os homossexuais, quando esses sujeitos reagem à produção de discursos sobre si e instauram outros a partir de suas próprias vozes”. (REIS, 2001, p. 27-28)

Pois, no campo das contra narrativas, os fatores da instabilidade, da incerteza e da interdisciplinaridade atuam como elementos fundamentais da complexidade. Essa complexidade é essencial para os novos sistemas de representações, pois não apenas reconhece identidades, mas também as legitima como sujeitos históricos e políticos. Considero que os contradiscursos são, na verdade, novos espaços de produção de conhecimento e contestação. Como apontado por Michel Foucault, e posteriormente muito bem articulado por Sueli Carneiro em sua tese de 2005 que foi publicada como o livro *Dispositivo de Racialidade 2023*, há uma potência na voz dos sujeitos historicamente marginalizados, pois, ao tomarem a palavra, eles revelam que sempre foram portadores de saberes.

Vejo esse fenômeno claramente nos movimentos feministas negros, nos quais mulheres negras, ao longo da história, não apenas resistiram, mas também produziram pensamento crítico sobre sua própria condição. A exemplo dos prisioneiros e dos chamados delinquentes, que, ao serem ouvidos, demonstram seu conhecimento sobre as estruturas de repressão e controle do Estado, as mulheres negras, os indígenas, os homossexuais e tantos outros grupos marginalizados constroem novas narrativas sobre si. Essas vozes subalternas desafiam as construções hegemônicas e instauram discursos que contestam as estruturas de poder que sempre buscaram silenciá-las.

Dessa forma, compreendo que o Feminismo Negro brasileiro é mais do que uma extensão do feminismo hegemônico ou uma resposta ao movimento negro liderado por homens. O Feminismo Negro se constitui como um movimento autônomo, ancorado em experiências históricas e culturais próprias, que não podem ser reduzidas às lutas feministas brancas ou ao movimento negro masculinista. As mulheres negras, ao reivindicarem sua existência política e epistemológica, rompem com a ideia de que devem ser representadas por outros e instauram, por meio de sua própria fala, um novo paradigma de luta e resistência.

Defendo, portanto, a difusão de uma terceira narrativa, a qual sustenta que as formas de organização das mulheres negras remetem a tempos imemoriais. Ainda que não fossem nomeadas como feministas, suas ações e práticas coletivas sempre existiram. Assim, afirmo que, desde que há mulheres negras, há também uma atitude feminista negra manifestada por meio da resistência, do cuidado comunitário e da luta pela dignidade. Esse ponto de vista parte da premissa de que ser feminista não é apenas uma identidade política declarada, mas uma habilidade desenvolvida ao longo da trajetória social dessas mulheres, que sempre desempenharam um papel central na organização e no fortalecimento de suas comunidades.

Ao fazer uma leitura histórica, percebo que essa construção coletiva das mulheres negras pode ser comparada a um ato contínuo de entrelaçar fios, semelhante ao trançar de cabelos, a costura ou ao tecer de redes. Antes mesmo do período de escravidão, as mulheres negras já desempenhavam funções sociais fundamentais, garantindo a transmissão de saberes, a preservação da cultura e o cuidado com as novas gerações.

Esse entendimento pode ser historicamente exemplificado pela figura de Aminna²⁷ de Zazzau, também conhecida como Amina, a guerreira, líder haúça do século XVI, na região que hoje corresponde ao norte da Nigéria. Amina não apenas governou um vasto território, como também comandou exércitos, expandiu fronteiras e instituiu formas de organização política.

Ainda que o conceito de “feminismo” seja anacrônico para seu contexto histórico, Amina encarna uma prática política que pode ser lida, retrospectivamente, como uma expressão de feminismo negro ancestral, pois articula gênero, poder,

²⁷ Sani, I. K., Fonseca, M. B., & Vêras, B. R. (2023). Amina : Representação de uma África pré-colonial entre Kannywood e Nollywood. *Sankofa (São Paulo)*, 16(28), 50-72. <https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2023.217534>

território e coletividade a partir de uma mulher negra em posição de centralidade histórica.

Diante dessa compreensão do feminismo negro como uma prática histórica e ancestral, torna-se necessário deslocar o olhar para os contextos africanos pré-coloniais, frequentemente silenciados pelas narrativas eurocêntricas. Ao recuperar essas experiências, evidencia-se que a centralidade das mulheres negras não é uma resposta tardia à opressão moderna, mas um elemento constitutivo das formas originárias de organização social africana. É nesse horizonte que se insere a análise dos papéis desempenhados pelas mulheres negras em suas sociedades.

No entanto, ao voltar-se para esses contextos africanos pré-coloniais, impõe-se também um cuidado metodológico fundamental. Reconhecer a centralidade histórica das mulheres negras em suas sociedades exige questionar os próprios instrumentos conceituais utilizados para essa análise. Isso porque os referenciais teóricos herdados do feminismo ocidental nem sempre são suficientes — e, em alguns casos, tornam-se limitadores — para compreender realidades sociais estruturadas a partir de outras lógicas culturais, políticas e simbólicas.

Dessa forma, abordar a condição dessas mulheres a partir dos conceitos feministas ocidentais apresenta desafios teóricos importantes. A estudiosa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí argumenta que as categorias de gênero, tal como concebidas no Ocidente, não podem ser simplesmente aplicadas às sociedades africanas pré-coloniais.

A dificuldade da aplicação de conceitos feministas para expressar e analisar as realidades africanas é o desafio central dos estudos de gênero africanos. O fato de que as categorias de gênero ocidentais são apresentadas como inerentes à natureza (dos corpos), e operam numa dualidade dicotômica, binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora, é particularmente alienígena a muitas culturas africanas. Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes um total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais. (Oyěwùmí, 2004, p.08).

Segundo Oyěwùmí, em muitas culturas africanas, as relações sociais eram estruturadas por critérios distintos, como a idade, o status comunitário e a linhagem, sendo que a noção de gênero, enquanto uma divisão binária rígida, não possuía a centralidade que tem nas sociedades ocidentais modernas.

Logo, essa perspectiva desafia a visão hegemônica do feminismo tradicional, que frequentemente analisa as experiências das mulheres sob uma ótica eurocêntrica. Ao considerar as estruturas sociais africanas antes da escravização, percebo que a luta

das mulheres negras não pode ser reduzida a uma simples oposição entre homens e mulheres, mas deve ser entendida dentro de um contexto mais amplo, que envolve colonialismo, raça e formas específicas de organização social. A imposição de um modelo patriarcal eurocêntrico por meio da escravização e da colonização desestruturou muitas dessas dinâmicas, impondo novas formas de opressão às mulheres africanas e suas descendentes.

Dessa forma, reconhecer essa complexidade histórica é fundamental para compreendermos as raízes do Feminismo Negro. Ao invés de simplesmente aplicar conceitos feministas ocidentais à realidade de pessoas racializadas, é necessário valorizar as epistemologias negras, levando em consideração as especificidades culturais e históricas dessas mulheres.

Uma vez que durante o período de escravização colonial no Brasil, uma rede de apoio vinda da forma como as relações eram estabelecidas em África permaneceu ativa, sendo essencial para a sobrevivência física e psicológica das pessoas escravizadas. Foi por meio dessa resistência cotidiana que o Feminismo Negro, entendido neste texto como antes uma prática ancestral, tornou-se um conceito elaborado no pós-abolição, ganhando uma formulação teórica própria.

Essa perspectiva me surgiu ao dialogar com Sueli Carneiro (2011), que enfatizou a importância da luta contra o racismo, sexismo e a desigualdade como uma prática feminista do cotidiano. Em sua obra, Carneiro destaca o papel central da autonomia das mulheres negras na formulação de seu próprio pensamento.

A partir desse ponto de vista é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto das sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades (Carneiro, 2003 apud Ribeiro, 2017, p. 49).

Sendo assim, é certo afirmar que o feminismo negro não surge como um desdobramento do feminismo hegemônico ou uma resposta ao machismo negro que negava espaços na luta por direitos. O Feminismo Negro surge como uma construção própria, fundamentada na vivência das mulheres negras e em suas estratégias históricas de resistência e cuidado coletivo.

Dessa forma, compreendo que a luta feminista negra não se restringe a demandas pontuais, mas se configura como um movimento contínuo de construção de novos paradigmas. Ele não apenas reivindica direito, mas também ressignifica o próprio

conceito de luta e resistência, mostrando que a prática antecede a teoria e que a existência das mulheres negras sempre foi por si só, um ato político.

Mesmo quando eu não sabia sobre teorias e conceitos algo em mim insurgiu, desde sempre. Minha bisavó sempre dizia “mulher sabe das coisas” e na nossa cultura familiar esse saber das coisas é interpretado como intuição; mas também posso afirmar que era a sabedoria da minha bisavó que guiava a todos e bem lá no início da graduação aquilo que me gerava mais incômodo era ignorar essa sabedoria ancestral.

Hoje sei que minha maior dificuldade não foi à falta de recursos financeiros ou técnicos. Enquanto mulher negra e pobre, já estava acostumada às adversidades. Também não foi o isolamento ou a sensação de não pertencimento, pois essa é uma experiência constante para quem, como eu, sempre ocupou espaços onde a presença é questionada. O verdadeiro desafio foi outro: lidar com a ausência de um repertório acadêmico que solidificasse minhas fundações e, ao mesmo tempo, carregar uma indignação nata.

Desde cedo, eu sentia que as peças não se encaixavam, instintivamente ou por criação por ser de uma família de mulheres “chefes de família”²⁸ estar em um ambiente majoritariamente masculino e euro referenciado me fazia sentir que havia algo profundamente errado nas narrativas que me cercavam, mas eu ainda não sabia nomear o que era. Eu intuía que existiam respostas, que havia quem já tivesse questionado o que eu questionava, mas não sabia onde encontrar essas vozes. Então, como mencionado anteriormente ao longo do curso, fui apresentada a intelectuais negras que, com maestria, descreveram e explicaram as estruturas que eu sentia na pele, mas não conseguia traduzir em palavras. Foi como abrir uma porta para um mundo que sempre existiu, mas que, até então, estava oculto para mim.

Ler Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Lélia Gonzalez e tantas outras foi um processo de reconhecimento. Mais do que fornecer respostas, essas teóricas me deram ferramentas para elaborar as perguntas certas. Mais do que apenas descrever a opressão, elas me mostraram caminhos para enfrentá-la. A partir desse contato, a indignação que

²⁸ O texto de FONTGALLAND, Isabel Lausanne. *Mulheres como chefes de família: retalhos da Paraíba, do Nordeste e do Brasil*. 2016. Dissertação (Mestrado) que virou livro explora o fenômeno da chefia feminina de família em diferentes contextos regionais brasileiros e nos ajuda a compreender a chefia feminina não apenas como uma resposta às ausências masculinas, mas como uma forma estruturante de organização social. A autora evidencia que essas mulheres assumem múltiplas responsabilidades — econômicas, afetivas e simbólicas —, revelando práticas históricas de cuidado, resistência e gestão da vida cotidiana que desafiam modelos tradicionais e patriarcais de família.

antes parecia desordenada passou a ser canalizada em análise crítica e resistência consciente.

Compreendi, então, que minha trajetória acadêmica não era apenas sobre adquirir conhecimento, mas sobre reivindicar um espaço de fala e produção intelectual que historicamente nos foi negado. Mais do que consumir teorias, passei a perceber a importância de produzir conhecimento a partir da minha vivência e trago comigo a potência de minha bisavó que teve 21 gestações e consegui educar até a maioria 7 filhos apesar da extrema pobreza financeira e ajudou a criar 23 netos.

A educação, para mim, sempre foi a única possibilidade para melhorar de vida, acho que isso é fruto de outra frase que minha bisavó repetia muito “estuda para você ser alguém”. É como se eu já não fosse alguém? Estudar para corresponder expectativas é cansativo, estudar para validar minha existência era desesperador, mas a realidade é que a educação deixou de ser um fardo para mim quando fui apresentada ao conceito de Feminismo Negro e se tornou uma ferramenta de transformação, um meio para ressignificar minha própria existência e contribuir para a construção de novas narrativas.

Se no início eu me sentia deslocada e sem referências, agora sei que faço parte de uma longa linhagem de mulheres negras que sempre pensaram, que produziram conhecimento, resistiram e transformaram. A graduação e a escrita dessa dissertação não foi apenas um processo acadêmico, mas sim um encontro familiar de vozes silenciadas que agora se unem no ressoar do feminismo negro.

Ela é mulher que rima na noite sombria
A beleza dela empata poesia
Ela rima, ela dança, ela cria
Ela mora na favela onde tem cultura
Ela tem postura
e também faz poesia.
(Rayssa e Erika, 2024)²⁹

²⁹ Esta poesia faz parte do acervo pessoal das produções desenvolvidas pelos participantes do curso de extensão *Escrevivências Filosóficas* - 2024.

1.2 Ecos de transgressão: Feminismo Negro e Interseccionalidade

*O sistema pode até me transformar em empregada
Mas não pode me fazer raciocinar como criada
Enquanto mulheres convencionais lutam contra o machismo
As negras duelam pra vencer o machismo, o preconceito, o racismo*
(Yzalú, 2014)³⁰

Escolhi como título deste capítulo a voz de minha bisavó, pois busco articular as memórias de uma vida com os aprendizados adquiridos durante o processo de pesquisa. Trazendo para a lente da análise temas que moldaram a nossa construção familiar e que foram naturalizados. Esta é uma forma de demonstrar que conceitos acadêmicos são ecos das transgressões de mulheres negras. O verso de Yzalú sintetiza a sobrecarga das mulheres negras, que enfrentam múltiplas camadas de opressão. Conceitos como Feminismo Negro foram nomeados nos glossários acadêmicos muito recentemente, no entanto seu desenvolvimento e aplicação é uma prática milenar de sobrevivência.

A voz de minha bisavó ressoa através do tempo, atravessando gerações e nos conectando a uma história de resistência, aprendizado e transgressão. As memórias que carrego não são apenas relatos do passado, mas também são registros vivos de uma prática cotidiana de luta por dignidade.

Os conceitos que hoje estudamos e nomeamos no campo acadêmico, como Feminismo Negro e Interseccionalidade, são fruto de experiências que sempre existiram, mas que por muito tempo foram ignoradas ou silenciadas. O feminismo negro não é apenas uma teoria, é uma prática de construção de comunidade.

Historicamente, mulheres negras foram forçadas a transgredir normas impostas por uma sociedade racista e patriarcal para garantir a sobrevivência de suas famílias e de suas comunidades; pois “Para uma sociedade que se deseja branca e civilizada nos parâmetros da cultura ocidental, o corpo negro é, em si, uma transgressão.” (Carneiro, 2023, p.337).

Essas transgressões se manifestaram de diversas formas: no cuidado coletivo, na reinvenção do trabalho, na manutenção da cultura e da espiritualidade ancestral, na luta por educação e direitos. Cada ato de resistência ecoa através das décadas e possibilita a emergência de discursos teóricos que hoje reconhecem e legitimam práticas.

³⁰ YZALÚ. *Mulheres Negras (Legendado)* [vídeoclipe]. Apresenta Yzalú & Eduardo (Facção Central). Canal Pineapple Storm TV (gravadora Som Livre), 31 mar. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Mm8R_Chyywmw&list=RDMm8R_Chyywmw&start_radio=1. Acesso em: 11 jul. 2025.

Nesse sentido, a obra de Sueli Carneiro nos oferece uma leitura fundamental sobre a historicidade da luta das mulheres negras. Em sua discussão sobre a "epistemologia da diferença", Carneiro nos alerta para a necessidade de reconhecer os saberes e práticas das mulheres negras como formas legítimas de produção de conhecimento. A sua crítica ao racismo estrutural e à negação da subjetividade negra evidência como as transgressões das mulheres negras foram, muitas vezes, invisibilizadas. Visto que “invisibilizar é uma velha e vitoriosa estratégia política sexista e racista.” (Carneiro, 2023, p. 78).

Logo, os conceitos derivados dessas vivências só passaram a ser validados quando reconhecidos no campo acadêmico; mas como Sueli Carneiro nos alerta ao trazer o relato de Edson Cardoso, em sua tese, o processo de reconhecimento envolve várias camadas políticas, sociais e subjetivas para que haja a construção acadêmica do entendimento do que é sujeito coletivo.

Outro plano que eu também acho fundamental é poder nos reconhecer no outro, ou seja, a política seria esse momento em que os seres humanos sentam juntos e se reconhecem. Então, nós temos que chegar num momento de nos reconhecermos sentados juntos e tomar uma decisão ali que não precisa ser consenso, mas como dizia a esquerda, majoritariamente consensual, e sair para fazer algo relacionado a essa decisão que o grupo tomou. Nós, negros, estamos distantes desse plano e eu não posso ver essa distância, não relacionada a essa dificuldade da representação, da dominação e da coisa do racismo. Ou seja, o que nos impede de nos sentarmos juntos é a dificuldade de nos reconhecermos enquanto tal; é a dificuldade de superar uma representação que temos de nós mesmos, extremamente negativa. Então, tudo que se fizer nessa direção é extremamente político porque vai contribuir pra esse momento do reconhecimento, do consenso, da pauta mínima e da ação coletiva do sujeito coletivo que a gente quer criar. Vai ser difícil criar um sujeito coletivo se eu me vejo de uma forma negativa em relação aos outros, não tem como montar sujeito coletivo nenhum. É complicado. Passa pelo reconhecimento do outro. Agimos coletivamente porque nos reconhecemos como tal. Acho que aí essas coisas estão relacionadas, digamos assim. (Carneiro, 2023, p.169-170).

Ao refletir sobre a importância do reconhecimento para a construção de um sujeito coletivo, percebo como as ideias de Sueli Carneiro, assim como os ensinamentos de minha bisavó são fundamentais para compreendermos as barreiras impostas pelo racismo e pelo sexismo. Carneiro nos alerta para o fato de que a invisibilização das experiências e dos saberes das mulheres negras faz parte de uma estratégia política. Uma vez que essa invisibilização não ocorre apenas no campo do conhecimento acadêmico, mas se estende também ao espaço político e social, onde a negação da subjetividade negra visa impedir e dificultar a formação de um sujeito coletivo capaz de agir em prol de mudanças estruturais.

A política, como um espaço de reconhecimento mútuo, deveria permitir que os indivíduos sentassem juntos e tomassem decisões coletivas. No entanto, como aponta intelectuais negros e negras, nós estamos distantes desse plano, e essa distância está intrinsicamente ligada às dificuldades da representação e à perpetuação de uma autoimagem negativa.

Quando eu era criança, lembro-me de que o único “luxo” que minha bisavó se permitia era o cuidado dedicado aos seus pés, ela havia desenvolvido artrite devido aos anos de ofício como lavadeira e não conseguia alcançar seus pés. Cabia a nós, suas netas, a tarefa de lavá-los com delicadeza, lixar a pele endurecida pelo tempo e cortar suas unhas. Era um ritual de escuta para nós, quase sagrado, que simbolizava tanto o carinho quanto o reconhecimento por sua trajetória. Na época, eu via esse momento apenas como uma tarefa afetuosa, mas hoje compreendo que se tratava de um espaço de autocuidado, uma rara pausa em uma vida marcada pelo cansaço e pela dor.

Enquanto nos dedicávamos a esse cuidado, minha bisavó desabafava sobre sua vida, suas palavras fluíam como se aquele instante de descanso lhe permitisse aliviar o peso que carregava. Hoje, reconheço que seus relatos eram testemunhos de experiências traumáticas, mas, na infância, eu não tinha as ferramentas psicológicas para compreendê-los em sua totalidade. Ela falava de meu bisavô, sempre bêbado, sempre violento. Contava como era agredida física e sexualmente, como sofreu múltiplos abortos provocados pela brutalidade com que era tratada. Em sua voz, havia um lamento profundo pelos filhos que não viu crescer, pelas vidas interrompidas antes mesmo de terem a chance de existir.

Entre um suspiro e outro, ela nos alertava sobre os perigos de se envolver com homens e especialmente com os que bebiam. Falava com a sabedoria de quem demorou anos para se libertar de uma relação abusiva e das dificuldades e julgamentos que enfrentou para criar os filhos sozinha, falava do preconceito, pois algumas pessoas diziam que ela sabia fazer porções e feitiços por causa da sua origem racial e de como ela se distanciou dessas coisas que eram consideradas “do capeta”. Sua libertação de uma relação extremamente abusiva não veio de imediato, nem sem dor, se deu apenas ao encontrar a comunidade que lhe acolheu. Foi na comunidade evangélica que minha bisavó descobriu uma rede de apoio capaz de lhe oferecer o suporte necessário para romper esse ciclo de violência.

A fé e o acolhimento que encontrou na igreja foram decisivos para sua reconstrução, e essa experiência moldou profundamente a forma como nossa família se

desenvolveu. No entanto, sua inserção na igreja a afastou sua perspectiva racial coletiva, pois a teologia que lhe foi apresentada enfatizava a igualdade entre todos os filhos de Deus, independentemente de cor ou origem. A despeito disso Sueli Carneiro fala que “Isto é o que faz, talvez, do mito da democracia racial a grande narrativa que desnuda a existência de um acordo de aceitação do discurso com todas as suas decorrências” (Carneiro, 2023, p.50). Esse discurso apaga as especificidades de uma vivência enquanto mulher indígena e reforça a crença no mito da democracia racial e na meritocracia como única via de ascensão.

Assim, se adequando ao ambiente religioso que a acolheu, minha bisavó começou a embranquecer-se, tanto em sua aparência, nunca usando adereços como colares e brincos e sempre com um lenço na cabeça para esconder seus longos cabelos escuros e lisos. Quanto aos seus valores, ela adotou práticas e discursos que a afastaram de sua identidade originária e, ao longo do tempo, reproduzia falas racistas e de intolerância religiosa.

Esse distanciamento de uma identidade racial coletiva fez com que ela desenvolvesse uma autoimagem negativa referente a tudo que escapasse ao que era pregado na igreja; gerando assim um paradoxo em sua trajetória. Se, por um lado, a fé a salvou da violência doméstica e lhe proporcionou um espaço de pertencimento, por outro, a fez negar parte de sua própria história. Seu desconhecimento dos conceitos acadêmicos não a impedia de viver, na prática, as contradições e ambivalências de uma vida marcada pela necessidade de sobrevivência.

Minha bisavó foi alfabetizada na igreja para poder ler a bíblia e ela nutria uma profunda gratidão e reverência à alfabetização. Seus conselhos máximos sempre envolviam ficar longe de homens e estudar, duas coisas que só lhe permitiu o acesso graças ao ingresso na comunidade evangélica. Para ela, o mais importante era manter-se firme na fé, garantir o sustento da família e seguir os ensinamentos que lhe foram passados.

Enquanto cuidávamos de seus pés cansados, minha bisavó nos transmitia lições que, anos depois, se revelariam fundamentais para me entender enquanto feminista e compreender o processo histórico de violência que impactou e impacta inúmeras pessoas e não somente as mulheres da minha família. A partir desse entendimento, reconhecer as intersecções das opressões foi uma decorrência natural.

Afinal, para construir uma crítica sobre a maneira como as relações de poder se desenvolvem e impactam a formação das pessoas, considero essencial dialogar com

aqueles que vivenciam essas dinâmicas a partir de uma perspectiva empírica, marcada pelo entrelaçamento de diferentes fatores sociais. Esse cruzamento de opressões foi nomeado por Lélia Gonzales, ainda em 1985, como “tríplice opressão”, antes mesmo de Kimberlé Crenshaw introduzir o conceito de interseccionalidade em 1989.

Segundo Carneiro, devemos entender como o conceito “tríplice opressão” se insere no cenário brasileiro como uma forma de resistência. Ela critica a tradição marxista por atribuir um peso excessivo ao marcador social da classe, isolando-o como se fosse a única opressão determinante nas relações capitalistas. Dentro dessa perspectiva mais ortodoxa, a classe é vista como o eixo central da opressão, e outras formas de dominação, como o racismo e o sexismo, são tratadas como secundárias ou meros reflexos do capitalismo.

No entanto, essa visão ignora a complexidade das desigualdades sociais. Rosane Borges faz um apontamento importante que demonstra a complexidade do pensamento elaborado por Carneiro “ao decretar sua autonomia frente à teoria marxista, nunca desertou de um campo que interpela a divisão de classes, ainda que tomando outras categorias e outros parâmetros que não aqueles nativos da teoria marxiana” (Borges, 2016, p. 49).

Por esta razão, a partir dos estudos empreendidos sob as obras de Carneiro e de suas comentadoras não acredito que a opressão de classe, por si só, seja capaz de resolver automaticamente as violências raciais e de gênero, pois essas opressões se articulam e se reforçam mutuamente. Os lamentos de minha bisavó não ecoam somente sua vulnerabilidade social, ecoa a perda de uma identidade coletiva, as dores de não poder exercer uma autonomia em seu território por ser mulher e é justamente essa interseccionalidade que Carneiro nos ensina a reconhecer e combater.

A interseccionalidade, enquanto conceito elaborado por Crenshaw (1989) surge como uma ferramenta para compreender as complexidades das opressões vividas por mulheres negras, levando em consideração a interação entre racismo, sexismo e outras formas de discriminação. No entanto, busco reforçar através dessa dissertação o entendimento de que mesmo antes de ser nomeada, a interseccionalidade já era abordada na prática por intelectuais negras brasileiras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, que sempre souberam que suas experiências eram múltiplas e atravessadas por diversas formas de opressão.

Sueli Carneiro soube escutar as lutas e conquistas do cotidiano das mulheres negras, e não só isso, ela deu voz e fez ecoar as suas necessidades e resistências no

cenário acadêmico e político. Nenhuma mulher negra constrói algo de significado social sozinha, saber disso é entender que somos fruto de uma comunidade e que aprendemos com a nossa ancestralidade e, por isso, olhar para o passado faz parte do processo de luta e construção de um futuro menos opressivo.

Portanto, no caso brasileiro, o discurso sobre identidade nacional possui esta dimensão escondida de gênero e raça. A teoria de superioridade racial teve a subordinação feminina seu elemento complementar. A expressiva massa de população mestiça construída na relação subordinada de mulheres escravas negras e indígenas com seus senhores tornou-se um dos pilares estruturantes da decantada “democracia racial” brasileira. Em função dessas condições, para analisar a construção de gênero e raça na sociedade brasileira, deparamos com inúmeros entraves que dificultam qualquer tipo de levantamento histórico devido à escassez de documentos oficiais. O tema é pouco mencionado, e quando encontramos alguma referência na literatura, em especial sobre a mulher negra, a abordagem é tendenciosa, pois traz implícitas as impressões de quem a produz. Esses escritores são, em maioria, pertencentes à camada dominante e deixam entrever em seus escritos ideias geralmente eivadas de preconceitos e estereótipos em relação aos negros e as mulheres (Carneiro, 2018, p. 154).

Essa análise de Carneiro nos permite entender como as dinâmicas coloniais de poder estruturam o discurso identitário nacional e, conseqüentemente, como as relações de raça e gênero se entrelaçam na manutenção da desigualdade. O discurso da democracia racial opera como um mecanismo de silenciamento, ao passo que a subordinação das mulheres negras e indígenas se inscreve na própria base do modelo social vigente.

Como aponta Sueli Carneiro, essa sobreposição de opressões demanda um olhar específico para as desigualdades que estruturam a sociedade e um compromisso político com a emancipação das populações negras e indígenas.

Minha bisavó era uma mulher indígena que teve filhas caboclas³¹, o termo cabocla, muitas vezes na literatura é atrelado a uma mestiçagem harmoniosa, porém nesse contexto familiar não traduz as tensões vividas por minha avó e suas irmãs. Crescer sob a influência de uma mãe que buscava se adequar a um ideal de branquitude e, ao mesmo tempo, ser confrontada com a própria racialidade através de relações afetivas e sociais foi um desafio para elas.

Segundo os relatos de minha bisavó a tensão familiar se aprofundou quando minha avó, uma mulher parda indígena, decidiu se amasiar³² com um homem negro e, a

³¹ Termo usado no Brasil para se referir a pessoas de origem indígena misturada com europeus, especialmente portugueses.

³² O termo amasiar historicamente se refere à união estável entre um casal sem a formalização do casamento civil ou religioso. No entanto, para mulheres racializadas e pobres, esse conceito carrega significados mais complexos e, muitas vezes, estigmatizantes.

partir dessa relação, foi introduzida ao candomblé. Se minha bisavó encontrou refúgio na igreja evangélica, minha avó encontrou acolhimento nos terreiros, onde sua racialidade não era negada, mas reafirmada através dos passes de caboclos e pretos velhos. Esse choque de experiências gerou debates acalorados entre mãe e filha, discussões que, quando criança, eu mal compreendia, mas que hoje reconheço como embates sobre identidade, pertencimento e memória.

Sueli Carneiro descreve que “falas revelam que é da força da autoestima, do reconhecimento da própria autonomia, dos exemplos, da conquista da memória e da ação coletiva que se extrai a seiva da resistência” (Carneiro, 2023, p14). Minha bisavó transgrediu ao sobreviver àquela relação violenta, a busca por sua autonomia ecoa o que está na base do feminismo negro. Enquanto minha avó ao encontrar uma comunidade que acolheu sua identidade racial transgrediu resistência ao negar o embranquecimento. Hoje eu ecoo a voz das mulheres que me antecederam através da memória, reconhecendo e reverenciando os ensinamentos de todas.

Seria impossível relatar, neste texto, todo o engenho dessas discussões familiares, que envolviam a racialidade não dita. As coisas nunca foram discutidas a partir desse viés, acredito que por causa das falácias como o mito da democracia racial e da meritocracia que infiltraram e de certa forma moldaram nossa formação familiar. As discussões giravam em torno de dualidades como bom ou mau, certo ou errado, branco ou preto.

A parte mais retinta da família, meus tios, tias e mãe, era composta pelas “mães solteiras”³³, desempregados, viciados e alcoólatras. Enquanto as irmãs de minha avó compunham a parte que branquearam a família casando-se com homens que eram brancos, com emprego com carteira assinada e com vícios perdoáveis. Afinal de contas não caberia naquele contexto dispensar os mesmos julgamentos e tratamentos para pessoas tão distintas.

Todos pobres, porém, os brancos, eram vistos naquela esfera social como bem-sucedidos, por não atrasar o aluguel ou não terem sua luz cortada constantemente, por seus filhos não serem abordados pela polícia cotidianamente.

³³ O termo "mãe solteira" é considerado pejorativo porque carrega uma carga moralizante e discriminatória, reduzindo a identidade da mulher à sua condição conjugal e sugerindo que a maternidade fora do casamento é um desvio da norma social. De acordo com Tânia Swain (2011) em seu texto *“Famílias Monoparentais no Brasil: Representações e Realidades”* A expressão correta seria "mãe solo", pois destaca a parentalidade independente sem carregar um julgamento moral.

Essa distinção dentro da própria família reflete um fenômeno maior na sociedade brasileira, em que a pobreza nunca é vista de forma igualitária para pessoas brancas e negras. Como aponta Sueli Carneiro em *Escritos de uma Vida* (2019), a mídia reforça a ideia de que, mesmo ocupando a mesma posição econômica, brancos pobres ou pessoas racializadas pobres, jamais serão tratados da mesma forma. Esse olhar desigual tem raízes profundas em um projeto histórico que busca constantemente negar a contribuição e a luta da população racializada no Brasil.

Um projeto que faz, intencionalmente, uma leitura do passado que omite a violência da escravidão e as diversas formas de resistência a ela desenvolvidas pelos negros, a abolição inconclusa e o papel da imigração na estratégia das elites de branqueamento da nação. E quando reconhece alguma dessas questões o faz por intermédio de personagens brancos, consubstanciando uma imagem estigmatizadora do negro como um ser que tem de ser tutelado pelo branco. Um projeto que invisibiliza as lutas do presente por igualdade de direitos e oportunidades e pela afirmação da identidade étnico cultural, as reivindicações de políticas públicas inclusivas, os exemplos heroicos de sobrevivência em uma sociedade hostil e excludente em relação aos negros. (Carneiro, 2019 p. 92-93).

Portanto, é possível afirmar que o projeto de nação brasileiro, como apontado por Sueli Carneiro, construiu e reforçou uma narrativa histórica que sistematicamente nega a agência da população negra e indígena, ao mesmo tempo em que exalta a figura branca como protagonista do desenvolvimento do país. Esse apagamento não ocorre apenas no plano histórico, mas se perpetua nas representações midiáticas, nas oportunidades econômicas e nas formas como as famílias racializadas são percebidas socialmente. A distinção entre pobres brancos e pobres não brancos não é meramente econômica, mas estruturada a partir de um racismo que marginaliza e criminaliza a racialidade, associando-a à desordem e à necessidade de tutela.

Minha família reproduzia, e em muitos aspectos ainda reproduz, de maneira concreta, essas hierarquias impostas pelo dispositivo de racialidade. Uma vez que aquelas pessoas que se embranqueceram foram vistas como exemplos de sucesso dentro do nosso círculo social, enquanto as outras carregavam o peso da estigmatização. Esse contraste não se limitava às condições materiais, mas também às formas de pertencimento e aceitação.

Oracy Nogueira define esse processo como:

[...] uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece (Nogueira, 2007, p. 6).

Essa dinâmica de estigmatização, conforme descrita por Oracy Nogueira, não se restringia às relações sociais externas, mas atravessava também os espaços íntimos da vida familiar, moldando valores, escolhas e trajetórias individuais. As hierarquias raciais, uma vez internalizadas, passaram a orientar não apenas as percepções sobre sucesso e fracasso, mas também os caminhos simbólicos buscados para alcançar reconhecimento e pertencimento. É nesse contexto que a religião emerge como uma instância fundamental de mediação dessas tensões.

A religião evangélica, nesse contexto, desempenhou um papel duplo: foi refúgio e alívio para minha bisavó, mas também um mecanismo de assimilação que exigia o apagamento de sua identidade racial e cultural. Para ela, a igreja representava um espaço de acolhimento e reconstrução. No entanto, essa inserção não se deu sem custos, o discurso religioso, ao enfatizar a meritocracia e a salvação individual, naturalizou as desigualdades raciais ao invés de questioná-las. Minha bisavó internalizou essa lógica e passou a acreditar que sua ascensão pessoal estava diretamente ligada à sua capacidade de se afastar das "velhas práticas" e se moldar ao ideal de fiel virtuosa, que, muitas vezes, era construído a partir de valores eurocêntricos.

O embranquecimento, nesse sentido, não era apenas uma mudança estética, mas um processo mais profundo de negação da própria ancestralidade. Foi assim que ela passou a rejeitar expressões culturais e religiosas afro-indígenas, reproduzindo discursos intolerantes contra aquilo que, um dia, fez parte da sua história.

Hoje ao ter como tema de pesquisa a obra de Sueli Carneiro, fica evidente que essa busca pelo embranquecimento ocorre como tentativa de obtenção de reconhecimento social e acesso a privilégios historicamente negados às populações negras e indígenas.

[...] a racialidade é aqui compreendida como uma noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções históricas e culturalmente construídas acerca da diversidade humana. Disso decorre que ser branco e ser negro são consideradas polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos polos das racialidades (Carneiro, 2023, p. 22-23).

Essa concepção relacional da racialidade evidencia como a identidade racial não é apenas uma questão de fenótipo, mas de pertencimento social e de acesso a direitos e oportunidades. A branquitude, historicamente construída como padrão de referência, confere privilégios a quem se alinha a ela, enquanto os grupos que considerados "outros" são constantemente demarcados por concepções construídas negativamente acerca da diversidade humana.

Nesse sentido, revisitar essas dinâmicas e reconhecer a persistência das desigualdades raciais é um passo essencial para a desconstrução do mito da democracia racial e para a construção de uma sociedade mais justa. A memória e a resistência de nossas ancestrais nos ensinaram que só através da valorização de nossas raízes e da luta coletiva poderemos enfrentar e transformar as estruturas que perpetuam a desigualdade racial e de gênero.

O feminismo negro, sendo um fenômeno que ocorre devido uma demanda social de contrapor as opressões e violências que operam através do que Sueli Carneiro nomeia como dispositivo de racialidade, exige-nos a princípio compreender os estudos empreendidos pela filósofa. Dado que Carneiro “demarca um sujeito político mulher negra” (Santana, 2021, p. 137), que exerce variadas e multifacetadas formas de reivindicações sociais, políticas e intelectuais, através da articulação do que é denominado como Feminismo Negro.

Sendo assim, tenho que concordar e dar destaque às palavras de Rosane Silva Borges (2009, p. 63), “Sueli se inscreverá de forma orgânica na luta contra os dois vetores de exploração e discriminação (racismo e sexismo), eixos extremos de diferenciação negativa”. Ainda segundo a comentadora e biografia da vida e obra de Sueli carneiro:

Sem engessar a profícua trajetória de Sueli Carneiro, podemos esquematicamente, dizer que ela promoveu três grandes viradas no campo das políticas de gênero: a) mudanças de perspectivas no Conselho Estadual da Condição Feminina de São Paulo; b) centralidade da questão feminina negra no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher; e c) fundação de Geledés – Instituto da Mulher Negra. Concomitantemente, trabalhou com intensidade febril em muitas frentes para realocar, em justiça e dignidade, negros e negras nos lugares que lhes cabem (Silva Borges, 2009, p. 64).

Não é possível analisar conceitualmente o Feminismo Negro sem adentrar as obras de Carneiro. Dada à sua relevância política e intelectual no desenvolvimento de políticas públicas. No entanto, este aspecto da atuação ativista de Sueli Carneiro será retomado nos próximos capítulo desta dissertação explorando a vertente educacional do Feminismo Negro e abordando as interações e pesquisas fomentadas pelo projeto de extensão “Escrevivências Filosóficas”.

Pois, quando se trata de filosofia política refletir sobre educação e trabalho é fundamental, segundo a filósofa “o acesso educacional e ao trabalho é condição primordial para a reprodução da vida, e a sua exclusão é também a primeira forma de negação desse direito básico da cidadania” (Carneiro, 2015, p. 110). Sueli Carneiro, nos alerta ainda que, para as pessoas racializadas, não foi apenas negado o acesso à

educação, uma vez que na passagem do trabalho escravizado para o trabalho assalariado foram criadas legislações que impediam oficialmente homens e mulheres negras de terem acesso e reconhecimento enquanto sujeitos políticos.

No entanto, apesar de a questão racial recair sobre homens e mulheres negras, é importante ressaltar que “[...] a conjunção do racismo com o sexismo produz sobre as mulheres negras uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida [...]” (Carneiro, 2015, p.127).

No contexto micro da esfera familiar o pertencimento à igreja provocou uma supressão da identidade racial coletiva de minha bisavó, fazendo com que ela adotasse uma visão de mundo com desdobramentos negativos, que reforçava a estrutura racista da sociedade brasileira. O pertencimento à igreja demandava um distanciamento das tradições ancestrais e a assimilação de um modelo de vida que, embora proporcionasse ordem e segurança, também reafirmava a marginalização da cultura negra e indígena ao reproduzir uma estratégia colonial.

Em contrapartida, para minha avó, o caminho foi outro. Ao se unir a um homem negro retinto e ser introduzida ao candomblé, encontrou um espaço onde sua racialidade não era negada, mas reafirmada. O terreiro, diferente da igreja evangélica, não apenas aceitava, mas celebrava sua identidade racial e cultural, reconhecendo a força e a ancestralidade que carregava. No entanto, essa escolha também trouxe desafios, pois significava enfrentar um novo preconceito. A intolerância religiosa fez com que minha avó fosse vista como desviada, envolvida com "forças malignas", alguém que, na perspectiva de minha bisavó e de tantos outros da família, precisava ser "resgatada" do caminho errado.

Assim, enquanto a religião evangélica oferecia pertencimento ao custo do apagamento identitário, as religiões de matriz africana proporcionaram um resgate da ancestralidade, ainda que ao preço da marginalização social. Esse embate não era apenas uma questão teológica, mas um reflexo das disputas políticas e raciais que atravessavam nossa família e, de maneira mais ampla, a sociedade brasileira. O que estava em jogo não era apenas a escolha por uma fé, mas a forma como essa fé moldava a percepção de si e do mundo.

No entanto, percebo como essas trajetórias distintas exemplificam as contradições vividas por muitas famílias negras, indígenas e mestiças no Brasil. A religião pode ser tanto uma ferramenta de emancipação quanto um instrumento de apagamento identitário. No caso de minha bisavó, foi ambos. Sua fé a libertou de um ciclo de violência, mas também a afastou de uma consciência racial. A história dela reflete uma

realidade compartilhada por muitas mulheres negras e indígenas: a necessidade de se adaptar para sobreviver, mesmo que isso signifique negar parte de si mesmas.

Essas vivências ecoam formas de transgressão, cada uma em sua proporção e atravessada por interseções distintas evidenciando como a identidade é constantemente negociada diante das estruturas de poder que nos atravessam.

É certo que naquele tempo, ainda na infância período em que mais convivi com minha bisavó, eu não compreendia plenamente a dor contida em suas palavras, muito menos a pluriversalidade de seus atravessamentos; mas agora vejo sob a luz dos trabalhos produzidos por Sueli Carneiro que conceitos como Feminismo Negro e Interseccionalidade, nos ajudam a compreender essas dinâmicas.

Não se trata apenas de ser mulher, branca, negra ou indígena, mas de como esses marcadores se cruzam e determinam as experiências de vida. Ao revisitar essas histórias, percebo que a transgressão, em cada caso, se manifesta de forma diferente, mas sempre como uma resposta às condições impostas.

Se minha bisavó rompeu com a violência, mas foi absorvida por um sistema que a afastou de sua ancestralidade, minha avó desafiou esse apagamento, mas enfrentou novas formas de marginalização. Essas contradições revelam que a luta pela identidade não é linear, mas marcada por conflitos, negociações e resistências. Assim, compreender essas vivências sob a ótica da interseccionalidade permite enxergar não apenas as opressões que atravessam cada trajetória, mas também as potências e estratégias que emergem a partir delas.

Portanto, os ecos das transgressões de nossas ancestrais são a base sobre a qual se estrutura o Feminismo Negro contemporâneo. Como bem nos lembra Sueli Carneiro (2011), a história das mulheres negras é marcada por uma luta contínua contra a subalternização e pela afirmação de uma identidade que resiste às tentativas de apagamento. Reconhecer essa história é essencial para que possamos dar continuidade às lutas e avançar na construção de uma sociedade mais justa e igualitária. A voz de minha bisavó, assim como a de tantas outras mulheres negras, não apenas ecoa no passado, mas também ilumina os caminhos do presente e do futuro.

*A realidade não te aceita
pela cor da pele
o jeito que se veste, favelado
negro no topo eles fala
que foi injusto branco
no topo eles fala que
foi merito de merecimento
um negro nunca pode
vencer ou conquistar
que de roubo vão acusar
O cara
pode ser um bom
jogador ou um bom MC
estudioso não tem vez aqui?
Será que não podemos
ter uma vida igual e ser honrado pelo banal?
Não!
Não somos iguais a eles
Somos negros
Somos melhor
Agora é branco querendo ser negro
É negro aprendendo e ensinando sem dó.
(Saymon Batista,, 2024)³⁴*

³⁴ Poema sem título, que faz parte do acervo pessoal das produções desenvolvidas pelos participantes do curso de extensão *Escrevivências Filosóficas* - 2024.

1.2 Vozes Engasgadas: O Adoecimento Físico e Mental Decorrente das Opressões

*Ninguém nos disse que seria fácil
Segurar a onda, dá na cara e continuar
Não deixe que tentem te colonizar
Te converter, te doutrinar
Te alienar
Eu quero voar
Escrever o meu enredo
Liberdade é não ter medo!!
(Luz, 2019)³⁵*

Ao longo da história, as mulheres negras foram silenciadas, invisibilizadas e submetidas a múltiplas formas de opressão. Esse silenciamento, porém, não se dá apenas no âmbito social e político; ele se manifesta também nos corpos e mentes dessas mulheres, que carregam as marcas de uma sociedade estruturada pelo racismo e pelo sexismo.

O adoecimento físico e mental decorrente dessas opressões não é um fenômeno isolado ou meramente individual, mas sim um reflexo das desigualdades estruturais que são sustentadas pelo dispositivo de racialidade. Partindo das reflexões feitas por Sueli Carneiro (2023), argumento que o sofrimento psíquico e corporal das mulheres negras é um sintoma de um sistema que perpetua a violência e a exclusão, tornando essencial uma abordagem política e coletiva para enfrentá-lo.

Nossa bisavó era uma mulher muito ativa, minhas lembranças dela vêm de um período em que já estava idosa, aposentada com um salário-mínimo devido a idade e morando em casa própria. Era um terreno com quatro casas, a casa da minha bisavó tinha três cômodos — quarto, sala e cozinha — e ficava centralizada no fundo do terreno. É curioso perceber como tudo foi desenvolvido geograficamente ao redor dela, como se, mesmo sem nomear, estivéssemos criando um território de acolhimento e resistência.

Ao refletir sobre essa organização familiar, encontro ecos no conceito de quilombo, desenvolvido por Beatriz Nascimento. Ela descreve o quilombo não apenas como um refúgio contra a opressão, mas como um espaço de construção de novas possibilidades de existência, onde os laços comunitários são tão essenciais quanto a luta política.

³⁵ LARISSA LUZ. *Descolonizada* [vídeoclipe]. *Cultura Livre*, TV Cultura / Canal YouTube, publicado há aproximadamente 7 anos (c. 2018). Composição: Larissa Luz e Pedro Itan. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=cF-cGutTFmg&start_radio=1. Acesso em: 11 jul. 2025.

O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição. (Nascimento, 2018, p. 7)

A citação de Nascimento ressoa profundamente em minha história, pois vi, na trajetória de minha família, como a criação de um núcleo foi essencial para enfrentarmos os desafios impostos por um sistema excludente. Por mais que ainda houvesse reproduções dos sistemas de opressões, ter essa referência ainda na infância impactou minha formação enquanto indivíduo. Na minha infância todos naquele terreno eram responsáveis pelas crianças, mas de forma natural, nossa bisa transformou sua casa em um espaço de fortalecimento, onde a família se reunia para se proteger, brigar entre si; mas sempre se apoiar. Aquele foi meu primeiro quilombo e como nos ensina Valéria Pôrto dos Santos (2021, p. 134), “a característica marcante do quilombo não é o isolamento e a fuga, mas a resistência e a autonomia”.

Essa experiência familiar, marcada pela criação de um núcleo de apoio e fortalecimento, ilustra concretamente o que Sueli Carneiro (2025) destaca sobre a centralidade das mulheres negras na sustentação de suas famílias e comunidades. Ao reconhecer a atuação de minha bisavó como referência feminina e racializada, percebe-se que a resistência e o cuidado não se limitam à sobrevivência material, mas se manifestam também na preservação da dignidade, da autonomia e da continuidade cultural. Assim, a narrativa do quilombo doméstico que vivi na infância dialoga diretamente com a análise de Carneiro, reforçando como mulheres negras historicamente desafiam o Dispositivo de Racialidade e constroem espaços onde a existência de suas famílias se torna possível.

Em uma das conversas do podcast *Angu de Grilo*, no episódio: *Angu na Flup* (2025)³⁶, Sueli Carneiro relembra a importância dessas referências femininas negras que sustentam suas famílias e comunidades. Ela menciona como as mulheres racializadas sempre foram o centro da organização familiar e social, desafiando a precarização imposta pelo Dispositivo de Racialidade. Esse pensamento ressoa fortemente na história da minha bisavó, que, com o pouco que tinha, construiu um espaço onde a nossa existência era possível, onde éramos cuidadas e, de certa forma, protegidas.

³⁶ ANGÚ DE GRILO. *Angu na Flup com Luanda e Sueli Carneiro* [podcast]. Episódio publicado em 19 nov. 2024. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/1Ib9As9haatoYMGHIMb5O2>. Acesso em: 03 jan. 2026.

A organização familiar daquele terreno funcionava da seguinte forma: na casa ao lado morava sua filha mais nova com o marido e os filhos; do outro lado, a filha do meio, também casada e com filhos. Ambas eram mulheres pardas indígenas, casadas com homens brancos e com filhos brancos.

Na parte da frente do terreno, o único filho homem dos quatro filhos sobreviventes do segundo casamento da minha bisavó construiu uma casa, mas não morava ali. Ele era o tio rico da família, casado com uma mulher loira e alta, e seus filhos eram sempre elogiados por herdarem os traços maternos. A respeito disso Sueli Carneiro argumenta que:

Em primeiro lugar, a miscigenação vem dando suporte ao mito da democracia racial, na medida em que o intercuro sexual entre brancos, indígenas e negros seria o principal indicativo de nossa “tolerância racial” [...] Em segundo lugar, a miscigenação tem se constituído num instrumento eficaz de embranquecimento do país, por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de fenótipos que têm na base o negro retinto e no topo o “branco da terra” oferecendo, aos intermediários, o benefício simbólico de estarem mais próximos do ideal humano, o branco. Isso tem impactado particularmente os negros brasileiros, em função desse imaginário social que indica uma suposta melhor aceitação social dos mais claros em relação ao mais escuros [...] (Carneiro, 2023, p.52).

A reflexão de Sueli Carneiro sobre a miscigenação se conecta diretamente com minha história familiar, pois minha avó quando se casou foi a única filha que se distanciou daquele território de forma física e simbólica. Visto que a miscigenação resultante de seu casamento foi filhos mestiços pardos, negros com traços indígenas.

O branqueamento foi um processo historicamente incentivado na sociedade brasileira, onde a valorização da estética branca em detrimento das heranças negras e indígenas, reforçar as hierarquias raciais, que acabaram por serem reproduzidas dentro da família que é um exemplo micro do que acontece de forma macro na sociedade brasileira.

Na minha primeira infância fazíamos visitas frequentes à casa da minha bisavó, pois ela nutria muito afeto por minha mãe, minha bisavó dizia que minha mãe era a única neta que ela criou desde o berço. Me lembro que minha bisavó sempre foi uma senhora muito ativa fisicamente, além de manter suas práticas religiosas rotineiras, ouvindo a rádio evangélica e reservando seus momentos diários para leitura da bíblia. Ela cultivava um quintal cheio de flores, árvores frutíferas e hortaliças. Minhas maiores aventuras imaginadas se deram entre os pés de goiabeira e amoreira, criava galinhas e, por um tempo, teve até uma bezerra. Era impressionante como minha bisavó fazia caber o mundo naquele terreno.

Apesar dos seus momentos de desabafo e lágrimas tudo fluía bem naquele terreno familiar, eram muitos netos e bisnetos no mesmo terreno, muitas brincadeiras e broncas pela bagunça. A convivência entre gerações proporciona um espaço de acolhimento, brincadeiras e afetos compartilhados, aquele era um território de paz. “Esta paz está justamente nos interstícios da organização quilombola e sobre ela requer-se um esforço de interpretação maior.” (Nascimento, 1975/2018d, p.76). A citação de Beatriz Nascimento destaca a dinâmica social familiar que ressoa como a paz dentro de uma organização quilombola não é ingênua ou desprovida de tensões; mas sim um espaço construído nos interstícios da resistência coletiva.

O aquilombar, nesse sentido, não é apenas um ato de reunião, mas um movimento de resistência ativa contra as forças que historicamente tentam negar a existência e a dignidade da população negra. A existência desse território familiar como um refúgio de harmonia e pertencimento evidencia que a resistência não se dá apenas por enfrentamento direto, mas também pela criação de espaços de cuidado e continuidade da memória. Afinal, só há resistência quando há uma força oposta que ameaça a permanência, e a manutenção dessa estrutura familiar em meio à sociedade excludente reflete esse enfrentamento sutil, porém poderoso, contra o apagamento e a precarização impostas pelo Dispositivo de Racialidade.

Foi naquele território onde ainda na infância foi germinado o apreço a escrita quando brincávamos de escolinha e minha bisavô era a professora e sempre reforçava a importância das netas estudarem para não ter o mesmo destino que ela. De acordo com Carneiro (2023, p. 320), “por longo tempo, as mulheres negras foram excluídas do direito de conhecer, de aprender e de se instruir”. Hoje, não sei bem se era uma brincadeira ou a forma que ela desenvolveu para garantir nosso interesse pela palavra; lógico que a referência de leitura era o livro sagrado, mesmo assim era divertido, a bíblia tem fábulas grandiosas.

No entanto, tudo começou a mudar quando seu filho trouxe o pai dele, que no caso é meu bisavô, para morar na casa da frente. A justificativa foi que meu bisavô já estava velho precisava de cuidados e ali próximo as filhas, ele teria mais assistência. Não consigo traduzir em palavras o poder que aquele homem mesmo estando velho e com uma aparência de frágil ainda exercia sobre nossa família.

Hoje entendo que sua presença naquele ambiente reproduziu de uma forma micro, a definição do que Carneiro aplicou para definir as mazelas do Dipositivo de Racialidade “uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas

as dimensões da vida, que se manifestam em sequelas emocionais” (Carneiro, 2011, p. 127). Pois, aquele homem que tanto havia abusado, ferido e humilhado, estava ali a poucos metros de distância. Já havia se passado anos que minha bisavó e bisavô não tinham contato e na minha família sempre houve o acordo tácito de não falar, ninguém estabeleceu esse acordo, mas ele sempre esteve lá. Logo, o entendimento comum é que o tempo passa e as coisas se ajeitam como tem que ser, assim seria supostamente mais fácil esquecer os sofrimentos impostos e seguir em frente, pois está se apresenta como nossa única opção. Sendo assim, não houve qualquer impeditivo para aquele novo arranjo de relações, tudo foi mudando aos poucos, mas ninguém falava a respeito.

Como estes relatos se baseiam somente em lembranças de criança e conversas recentes com minha avó, não os tomem como certezas absolutas, somente como uma apresentação de exemplo de um caso micro familiar, abordando minhas escrituras como explicações práticas para os conceitos desenvolvidos por Sueli Carneiro e outras teóricas do Feminismo Negro.

Sem muros que separavam as famílias, a chegada do meu bisavô naquele terreno provocou uma mudança que alterou completamente a dinâmica do espaço. A primeira mudança foi que os maridos das minhas tias ergueram muros de placas pré-fabricadas de concreto ao redor de suas casas. Este recurso de baixo custo comparado a uma construção em alvenaria foi a melhor opção para isolar o que lembro ser um espaço comunitário. Minha bisavó já era idosa e não tinha recursos para fazer um muro, hoje tenho certeza de que se ela pudesse teria feito, pois aos poucos, sua vida foi se esvaindo.

A condição da mulher racializada é de subalternização que acontece primariamente pela raça, sendo o gênero um eixo que se articula a essa base estrutural; longe de ser excluída, a dimensão de gênero intensifica e complexifica os efeitos da racialização. Nesse sentido, Carneiro enfatiza: “[...] ‘o machismo é, por excelência, o espaço de solidariedade existente entre homens negros e brancos’ e o resultado principal de tal ‘solidariedade’ é a ampliação dos níveis de exploração sobre a mulher negra” (Carneiro, 2020, p. 45). Essa “solidariedade” levou o filho da minha bisavó ignorar as violências que seu pai havia perpetrado contra a mãe para acolhê-lo. A mesma “solidariedade” fez com que os genros e filhas se isolassem em suas casas e fingissem não ouvir os insultos.

Na época, eu não conseguia compreender o que estava acontecendo, minha irmã e eu íamos quase todo final de semana para sua casa e, em um determinado dia, todas as galinhas haviam sumido — alguém disse que fazia barulho demais. Em outra visita, as árvores que eu tanto gostava de subir, tinham sido cortadas — diziam que faziam sujeira

demais. Depois, as plantas estavam secas, percebi que minha bisavó já não saía mais de dentro de casa e nem permitia que abrísssemos as janelas. Ela se trancava dentro daquela minúscula casa e perdeu sua liberdade por ter medo. Consequentemente, quando íamos visitá-la também tínhamos que ficar trancadas. O universo imaginado daquele terreno foi desaparecendo, pois queria subir nas árvores imaginando que podia voar, mas era obrigada a aceitar a doutrina do meu bisavô que agora era quem ditava as dinâmicas daquele território.

Crianças percebem as mudanças, mas dificilmente são informadas sobre elas ou o porquê delas, pelo menos era assim na minha família. Com todas as mudanças e novas adaptações, o que eu tinha certeza desde sempre é que meu bisavô não gostava de crianças; e eu era especialmente repreendida. Enquanto elogiavam minha irmã por parecer uma boneca de porcelana, sempre com “boa aparência” com seus cabelos lisos como os da minha bisavó, eu era “a negrinha do cabelo desgrehado, suja, intrometida e bagunceira” e para não sofrer represálias pelo meu mau comportamento deveria brincar dentro de casa.

Segundo Carneiro (2011), pessoas negras são preteridas em função do eufemismo da “boa aparência”, cujo significado prático é: preferem-se as brancas, melhor ainda se forem louras. Isso vale também para afetos familiares, uma vez que o Dispositivo de Racialidade organiza todas as relações.

Com o tempo, paramos de visitar nossa bisavó, se tornou algo chato passar o final de semana inteiro dentro daquela casa minúscula e ela também já dizia não ter forças para cuidar de netas e, à medida que minha irmã e eu crescemos, passar tempo com nossa bisavó se tornou algo raro. Apenas recebíamos notícias de que sua saúde estava piorando, pois na ausência de um espaço de troca e acolhimento foi produzida “a falta de uma linguagem que a gente possa botar para fora” (Nascimento, 1977/2018c, p. 138).

O tempo foi passando e um dia quem tanto cuidou, então precisava ser cuidada, nossa bisavó havia quebrado a bacia em uma queda e minha irmã foi morar com ela para ajudá-la. Isso se deu porque na época, não podíamos mais morar com nossa mãe por causa do seu relacionamento, e a solução encontrada foi: minha irmã aos 13 anos ficou morando com nossa bisavó, e eu aos 11 anos, fui para a casa onde comecei a trabalhar como empregada doméstica.

Sueli Carneiro (2011) relembra o conceito de Matriarcado da Miséria, proposto por Arnaldo Xavier, justificando que a união entre machismo e sexismo produz uma

asfixia social com desdobramentos negativos para mulheres negras. Quando tive contato com os textos de Carneiro, pude reavaliar a forma naturalizada como se deu minha introdução ao trabalho doméstico. Não foi apresentada nenhuma alternativa ao meu destino certo: as cozinhas.

Entender que esse processo é decorrente do Dispositivo de racialidade e não mero azar ou incompetência, me fez querer pesquisar e dar continuidade às análises políticas e sociais desenvolvidas por Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Djamila Ribeiro e outras. Pois não sou, nós mulheres negras não somos meros “burros de carga que carregam sua família e a dos outros nas costas” (González, 1984, p. 230). Não podemos aceitar essa naturalização da subalternização de nossos corpos e uso meu eu-mulher-negra-pesquisadora para reafirmar este espaço de produção intelectual.

Assim, criei alternativas novas de possibilidades não me limitando ao papel de mucama no qual meu corpo era associado, no entanto, isso se deu de forma lenta e gradual e a verdade é que lá ainda na adolescência eu não tinha a menor noção das opressões que me atravessaram.

Os anos passaram e na urgência de sobreviver não retive muitas lembranças que são dignas de serem compartilhadas, por isso, dando um salto narrativo vamos para os fatos ocorridos em 2008. Foi um ano de muitas lágrimas e o simples rememorar enchem meus olhos d’água, com certeza não conseguirei descrever com precisão, talvez os fatos ocorridos pareçam acelerados e desconexos. Porém, é assim que me lembro, sinto e escrevo, é como um processo terapêutico de quem encontra na escrita um ordenada de palavras e sentimentos. Mas também, um ordenar de conceitos, aprendizagens e pesquisas.

Talvez ao ler isso você não encontre muito sentido, mas o entendimento que desenvolvi durante minha existência se baseiam nos fatos e traumas vivenciados. Essas curtas narrativas sintetizam uma série de adoecimentos que precisam ser externalizadas para que possam ser analisados sob a luz do Feminismo Negro, pois impactam diretamente as escolhas que tomei durante a graduação, no desenvolvimento do projeto de extensão Escrevivências Filosóficas e na elaboração desta pesquisa. No terceiro e último capítulo pretendo recolher todas as nossas vozes-mulheres justificando o porquê fui introduzindo determinados diálogos no decorrer desta dissertação, sem necessariamente aprofundá-los ou concluí-los.

Minha irmã morou com nossa bisavó até completar 18 anos, numa situação de privação de liberdade em vários sentidos, mas quando ela arrumou um namorado a

situação ficou insustentável, e a nossa bisá na sua rigidez religiosa foi contra o relacionamento. No entanto, de nada adiantou em pouco tempo minha irmã foi morar com o namorado. Vejo isso como a oportunidade de libertação que ela teve, para escapar daquela vida de cuidadora e durante um breve período ela teve a oportunidade de viver para si.

Eu, por outro lado, já estava grávida do meu primeiro filho e me mantinha distante da família para evitar julgamentos. Estava sobrevivendo às urgências que a vida impunha e passei mais de um ano sem ver minha irmã, meu filho já tinha oito meses quando recebi a notícia de que ela estava doente. Fui visitá-la no hospital antes da cirurgia para a retirada de um tumor no pulmão e foi a última vez que conversamos.

Minha bisavó não pôde ir ao hospital porque também estava muito doente e, por isso, nunca se despediu da neta. O seu quadro de saúde agravou com a notícia da morte daquela que foi sua única companhia durante anos e poucos meses depois, minha bisavó também faleceu. Depois que ela quebrou a bacia nunca mais conseguiu voltar a frequentar a igreja, devido a sua dificuldade de locomoção e acabou perdendo o seu único ambiente de socialização e acolhimento. Por isso, durante anos, as duas só tiveram uma à outra naquele território que um dia foi uma representação do conceito de quilombismo, mas que se tornou um lugar de isolamentos e silêncios.

Ao contar essa história, sei que muitos aspectos importantes permaneceram retidos na minha memória, sem encontrar forma de serem expressos em palavras. No entanto, agora busco articular, à luz do Feminismo Negro, como enxergo os processos que agravaram o adoecimento físico e mental de minha bisavó.

A experiência da minha bisavó, que passou de mulher ativa e responsável pela organização do território familiar para uma idosa trancada em uma casa, representa bem esse processo de exclusão e desintegração emocional e física. Em sua obra, Carneiro (2023) explica que o racismo estrutural impõe um desgaste progressivo nos corpos e mentes das mulheres negras, que enfrentam não só a violência direta, mas também o isolamento social, as dificuldades econômicas e o apagamento da sua identidade e agência.

No caso de minha bisavó, o espaço que um dia foi um território de acolhimento e resistência, em que ela exercia sua autonomia e construía relações familiares, se transformou em um local de silenciamento e isolamento. A imposição de muros físicos, como os que as minhas tias ergueram ao redor de suas casas, foi também um símbolo das barreiras invisíveis que começaram a se formar em torno de sua vida. O afastamento

da minha bisavó do mundo exterior, da convivência comunitária e de sua própria autonomia de ação, gerou uma forma de adoecimento psíquico que se refletiu em sua saúde física, conforme Carneiro (2023) argumenta sobre o impacto do racismo na saúde das pessoas racializadas, levando-as a condições de fragilidade emocional e física decorrentes do stress prolongado e da desigualdade social.

O sofrimento psicológico das pessoas racializadas é uma realidade que muitas vezes é tratada com negligência e invisibilidade. Carneiro (2011), expõe que essa negligência está diretamente ligada a ação do Dispositivo de Racialidade que permeia a sociedade e as instituições, deslegitimando as experiências de sofrimento dessas pessoas. Em vez de serem reconhecidas como resultado de um sistema opressor, as dores emocionais e psíquicas dessas pessoas são frequentemente vistas como problemas individuais ou falhas pessoais. Essa perspectiva contribui para a perpetuação do adoecimento, pois impede que as causas profundas do sofrimento sejam abordadas de maneira adequada.

Minha bisavó acabou sendo vítima de um sistema meritocrático e abusivo que foi reproduzido de forma irrefletida, já que seu ponto de interseção entre o racismo e o sexismo a deixou exposta a uma situação de vulnerabilidade. Na interpretação de Sueli Carneiro “quando a desigualdade de raça se alia com a de sexo, constrói-se um verdadeiro ‘matriarcado da miséria’, que é o que configura a experiência histórica de ser mulher negras na sociedade brasileira”. (Carneiro, 2018, p.124). Essa realidade acaba gerando uma carga emocional e psicológica específica que torna propício os adoecimentos.

O fato de muitas mulheres negras, dentro de suas famílias e comunidades, assumirem o papel de cuidadoras e líderes, torna o sofrimento ainda mais silenciado. Elas são vistas como resilientes ou "fortes", mas esse reconhecimento muitas vezes mascara a carga emocional pesada que carregam. As necessidades emocionais dessas mulheres, que poderiam ser tratadas e cuidadas, são frequentemente ignoradas, e seu sofrimento é relegado ao segundo plano. A sociedade não apenas negligencia o sofrimento psicológico das mulheres negras, mas também desconsidera a necessidade de cuidados e apoio para que elas possam, de fato, lidar com as cargas emocionais impostas pelo racismo e pelo sexismo.

Além disso, a falta de acesso adequado a serviços de saúde mental para a população negra agrava ainda mais essa negligência. A escassez de profissionais capacitados para lidar com as questões raciais, a desconfiança no sistema de saúde e a

exclusão histórica das pessoas racializadas dos espaços de cuidado psicológico fazem com que muitas dessas pessoas não tenham suas necessidades atendidas.

Quando buscam ajuda, frequentemente se deparam com profissionais que não entendem a complexidade das questões que envolvem o racismo e suas repercussões no bem-estar psicológico. Isso cria um ciclo de sofrimento que nunca é adequadamente tratado, impedindo que essas pessoas tenham a oportunidade de curar suas feridas emocionais e físicas. Esse fenômeno evidencia a importância de uma abordagem mais sensível e inclusiva no cuidado psicológico, que leve em consideração as realidades raciais e sociais das pessoas, principalmente das mulheres negras.

A voz de minha bisavó ecoou lamentos do que hoje é conhecido conceitualmente como a solidão da mulher negra, este é um fenômeno social que se estrutura a partir das dinâmicas do racismo e do sexismo, criando um isolamento afetivo e emocional que perpassa gerações. Como aponta Carneiro (2005), essa solidão não se dá apenas na ausência de relações amorosas, mas também na exclusão social e na deslegitimação dos afetos das mulheres negras. Cresci sem compreender a operação desse conceito, mas com o tempo percebi como ele atravessou a história da minha família e moldou minha própria trajetória.

Minha bisavó se recolheu em sua solidão, recorrendo ao evangelho, isto é, “Para lidar com a solidão, algumas estratégias foram empregadas, como a adesão a uma religião” (Mizael, Barrozo & Hunziker, 2021, p.22). Já minha mãe, ao longo da vida, na tentativa de escapar à solidão pulou de um relacionamento frustrado para outro. Ela fez escolhas que, naquele momento, me pareceram incompreensíveis e dolorosas—como nos mandar embora por causa de um relacionamento amoroso. Hoje, ao revisitar essa memória com a lente do Feminismo Negro, entendo que sua decisão estava profundamente enraizada na estrutura que condena as mulheres negras a uma solidão forçada, onde o amor e o afeto lhes são frequentemente negados ou condicionados ao sacrifício.

A terminologia solidão da mulher negra, é amplamente discutida no artigo escrito pelas pesquisadoras Mizael, T. M., Barrozo, S. C. V., & Hunziker, M. H. L. (2021). Que afirma que a solidão da mulher negra está diretamente ligada à maneira como o racismo e o sexismo moldam as relações interpessoais. Desde a infância, as mulheres negras aprendem que sua existência não se encaixa no ideal de feminilidade construído pela sociedade. Enquanto as mulheres brancas são socialmente valorizadas e colocadas como referência de beleza e desejabilidade, as mulheres negras são

frequentemente marginalizadas nesse contexto. Essa marginalização não ocorre apenas no campo amoroso, mas também nas relações familiares e sociais, onde suas emoções e dores são frequentemente desconsideradas.

Minha mãe viveu essa solidão, e eu a vi reproduzir, tentando escapar dela a qualquer custo. Sua necessidade de ser amada e de se sentir aceita a levou a priorizar relações que, por vezes, a colocavam em posição de submissão e sacrifício. A sociedade ensina às mulheres negras que elas precisam lutar pelo amor, aceitar menos do que merecem e carregar sozinhas a responsabilidade pelo bem-estar da família. Quando minha mãe nos mandou embora, eu senti que estava sendo descartada. No entanto, ao revisitar essa história, percebo que ela estava, de alguma forma, tentando escapar de um destino que já a condenava à solidão. Sua tentativa de construir uma relação amorosa, ainda que à custa do afastamento de suas filhas, não pode ser dissociada do peso histórico que recai sobre as mulheres negras: a falta de escolhas verdadeiramente livres.

Essa solidão também se reflete na maneira como a sociedade vê as mulheres negras como inquebráveis, sempre resilientes, como se não precisassem de cuidado, carinho e apoio. Minha mãe não teve esse apoio, assim como minha bisavó, ela foi forjada na dureza das ausências e do abandono, aprendendo que deveria se virar sozinha; e acabou por reproduzir o padrão familiar. O problema é que, muitas vezes, essa suposta força se transforma em um fardo, e o preço pago por essa resistência é alto: adoecimento emocional, isolamento e, no caso dela, a ruptura com as próprias filhas.

A solidão da mulher negra, portanto, não é apenas uma questão individual, mas uma consequência estrutural de um sistema que historicamente desumaniza e isola essas mulheres. Romper com essa solidão exige mais do que esforço individual; exige um olhar crítico sobre as estruturas que perpetuam essa exclusão. Quando olho para trás, percebo que minha mãe não escolheu nos afastar simplesmente porque quis, mas porque acreditava que essa era a única forma de conseguir o seu final feliz.

O Dispositivo de racialidade impõe uma hierarquização das relações fazendo com que, o amor, para mulheres negras sempre virá a depender de uma condição. Esse entendimento não apaga a dor do passado, mas me permite ver minha mãe com mais humanidade, reconhecendo que, assim como tantas outras mulheres negras, ela também foi vítima da “negação da plena humanidade” o que fez com que ela internalizasse a falácia da “afirmação de sua incapacidade inata para o desenvolvimento” (Carneiro, 2023). Portanto, a solidão da mulher negra é:

O resultado do entrelaçamento entre uma sociedade racista, machista, classista e cheia de outras desigualdades, é a solidão. Solidão que pode ser vista como o abandono parental; como a morte da cuidadora desta menina/mulher; como a ausência de interação com outras pessoas negras, para compartilhar histórias e promover estratégias de aquilombamento; com a rejeição afetiva; com os parceiros não assumindo publicamente relacionamentos com essas mulheres; com as mulheres negras em situação de prisão abandonadas pelo Estado (pela ausência de políticas públicas efetivas) e separadas de seus filhos e filhas; com o abandono de parceiros para constituir família com mulheres brancas; como sendo maioria representadas sozinhas nos bancos de imagens (CARREIRA; CARVALHO, 2020), mesmo quando a busca é por “família negra”; como a falta de aparatos estatais que deem suporte para mulheres vítimas de violência, com o não-reconhecimento das mulheres negras como seres humanos, dotados de sentimentos e cidadãos com os mesmos direitos que qualquer outra pessoa. (Mizael, Barrozo & Hunziker, 2021, p.22).

Diante disso, é imprescindível reconhecer que o adoecimento das mulheres negras não é uma questão individual, mas coletiva e política. Para combater essa realidade, é necessário criar espaços de acolhimento, fortalecer redes de apoio e reivindicar políticas públicas que garantam não apenas a existência, mas a vida plena dessas mulheres. O Feminismo Negro nos ensina que resistir é também uma forma de cura, e que apenas através da luta coletiva podemos romper com os ciclos de opressão que adoecem nossos corpos e mentes.

*Fone no ouvido, braço cortado
Lâmina no chão, nome disso? Solidão.
Muitos conhecem como drama.
Dias escuros, noites em claro
Se eu pudesse, só ficaria deitado.
A todo instante coração acelerado.
Nem tenho mais rotina.
Dormir virou terapia!
Costumo chorar todos os dias.
Consigo cuidar de todos
Mas de mim, ninguém cuida!
Que loucura, na verdade loucura mesmo
É a minha mente, que pensa muito
e é o coração que sente.
Jheniffer Batista, 2024³⁷*

³⁷ O poema faz parte do acervo pessoal das produções desenvolvidas pelos participantes do curso de extensão *Escrevivências Filosóficas* - 2024.

CAPÍTULO 2.

A VOZ DE MINHA AVÓ

“A política não se situa no polo oposto ao de nossa vida. Desejemos ou não, ela permeia nossa existência, insinuando-se nos espaços mais íntimos.”

(Davis, 2016)³⁸

2.1 Dispositivo de Racialidade

A partir das escrevivências apresentadas no capítulo anterior busco pensar as dinâmicas de poder na sociedade brasileira, utilizando o dispositivo de racialidade como a principal ferramenta de análise filosófica-política. Para demonstrar como os fatos familiares narrados atravessados por este mecanismo de poder, mesmo que não percebamos nossas vidas são rotineiramente impactadas por um projeto de política pautado na agência do dispositivo de racialidade. Pois, como afirma Sueli ao iniciar o capítulo *O biopoder: Negritude sob o signo da morte*:

ESTE CAPÍTULO QUER MOSTRAR QUE o dispositivo de racialidade, que tem uma função subalternizadora dos seres humanos segundo a raça, ganha uma dimensão específica ao operar em conjunto com o biopoder e ser por ele instrumentalizado. Na biopolítica, gênero e raça se articulam produzindo efeitos específicos. (Carneiro, 2023, p.61).

Dessa forma, o *dispositivo de racialidade* ganha uma dimensão específica ao operar em conjunto com o *biopoder*, Sueli Carneiro aponta para a maneira como o racismo é institucionalizado e sistematicamente atualizado nas engrenagens do Estado. Essa articulação entre o biopoder e o racismo faz com que corpos negros sejam constantemente marcados para a exclusão, o controle e, muitas vezes, a eliminação.

Trata-se de um mecanismo de gestão da vida e da morte, que seleciona quais vidas merecem ser protegidas e quais são descartáveis — e isso não acontece de forma aleatória. O que Carneiro propõe é que essa gestão é atravessada por critérios raciais e de gênero que produzem efeitos concretos sobre a experiência das pessoas racializadas no Brasil. No cotidiano da minha família, esse dispositivo se expressa de forma brutal: na prisão dos meus tios e primos, nas abordagens policiais violentas que marcaram nossa história, no medo constante da repressão, e também na sobrecarga enfrentada pelas mulheres, especialmente minha avó.

³⁸ A frase da escritora e ativista Angela Davis, em seu livro *Mulheres, Raça e Classe* (1981) — lançado pela primeira vez em português em 2016.

Contudo, antes de abordar atravessamentos pessoais primeiramente é necessário reafirmar que a ideia de dispositivo analisada neste trabalho parte da interpretação e rearticulação que Sueli Carneiro fez da construção do conceito apresentada por Michel Foucault em algumas de suas obras como a *História da Sexualidade* (1976), *Microfísica do Poder* (1979) entre outras.

Não irei me demorar em longas explicações sobre os conceitos foucaultianos, pois em sua tese Sueli Carneiro fundamenta muito bem seus argumentos. Contudo, sinto a necessidade de fazer uma abordagem geral para contextualizar aqueles que ainda não se aprofundaram no conceito dispositivo e para exemplificar a dimensão social da construção e manutenção deste conceito.

Ao cunhar a ideia de dispositivo Michel Foucault explica algumas engenharias sociais que existem a fim de viabilizar a gestão da vida e da morte das pessoas. Assim, o dispositivo surge como uma tecnologia de disciplina e de controle que atuam sobre as pessoas na esfera pública e privada. Ele enfatiza que esses elementos estão organizados em torno de uma função estratégica dominante, ou seja, a manutenção de uma determinada relação de poder e a organização da vida social.

Sueli Carneiro nos informa como Foucault explica o dispositivo, nesse sentido o dispositivo funciona como uma tecnologia de poder; gerindo a vida e a morte ao determinar quais corpos e práticas são valorizados e quais devem ser controlados, marginalizados ou eliminados. Para Sueli Carneiro (2023), Foucault aprofunda essa lógica ao demonstrar como dispositivos disciplinares emergiram para regular os corpos, submetendo-os a formas de vigilância e normalização que visavam à produção de sujeitos obedientes e úteis ao sistema de poder. Esses dispositivos disciplinam os corpos no cotidiano, mas também operam em uma escala maior, regulando a vida coletiva, como detalhado em sua análise sobre o biopoder.

Foucault não utilizou o conceito de dispositivo para discutir o racismo, mesmo que esse tenha sido um tema muito latente em sua época. As suas ideias ofereceram ferramentas cruciais para entender como as estruturas de poder moldam as subjetividades e organizam as relações sociais e a partir da articulação dessas ferramentas Sueli Carneiro desenvolve sua tese sem buscar sobrepor um conceito sobre outro, mas convidando todos para à reflexão crítica e pavimentando caminhos.

Ao dialogar com Foucault, Sueli Carneiro, com efeito, evidência as potências e as limitações presentes na obra de um autor considerado cânone; demonstrando que é possível se apropriar do conceito e ampliar seu escopo, adaptando-o para analisar

demandas atuais e urgentes. Visto que Carneiro realiza uma contribuição epistemológica e política fundamental ao demonstrar como os dispositivos não apenas disciplinam os corpos, mas também racializam e hierarquizam as vidas. Ao expandir o conceito para incluir as dinâmicas raciais, Sueli Carneiro nos desafia a desnaturalizar essas práticas e a enxergar que o racismo é sustentado por estruturas que podem e devem ser desmanteladas.

A frase de Angela Davis, na epígrafe deste capítulo, portanto, lembra que as políticas públicas não são neutras; elas são atravessadas por interesses que buscam a manutenção dos privilégios brancos. O racismo, nesse sentido, é sustentado pela normalização de um padrão eurocêntrico de humanidade, sabedoria e intelectualidade. Por isso, é crucial entender que Sueli Carneiro, utiliza o conceito como uma ferramenta para nós alertar de que não basta combater os efeitos do racismo; é preciso desafiar as bases que o tornam “natural” e, portanto, invisível.

Foucault, não desenvolveu o conceito de dispositivo para pensar a questão do racismo antinegros, no entanto, Sueli Carneiro, nos ensina como mobilizar um autor clássico é um conceito potente a fim de formular suas próprias contribuições. A filósofa é transgressora ao trabalhar o dispositivo aos moldes do que o idealizador do conceito fez “Com a função principal de responder a uma urgência em determinado momento histórico, “o dispositivo tem uma função estratégica dominante”.” (Foucault *apud* Carneiro, 2023, p.27) Logo, ele é pensado como um conjunto amplo de interações, instituições e discursos, que se articulam de modo a promover um certo efeito.

Assim, Sueli Carneiro se atreve a expandir o conceito de dispositivo como uma ferramenta de análise sobre as relações raciais:

A minha proposta é a de que essa noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se realimentam ou se realinham para cumprir um determinado objetivo estratégico, pois, em síntese, o dispositivo, para Foucault, consiste em “estratégias de relações de força, sustentando tipos de saberes e sendo por eles sustentadas”.(Carneiro, 2023, p.28).

Portanto, é a partir do conceito de dispositivo formulado por Foucault que Sueli Carneiro desenvolve o seu conceito dispositivo de racialidade e inaugura um conceito fundamental para se pensar qualquer fenômeno social no Brasil. Uma vez que a racialidade organiza a sociedade por meio da hierarquização e diferenciação de corpos e mentes com base em marcadores raciais, perpetuando desigualdades e exclusões.

Sueli Carneiro acionou essa ideia de dispositivo para abordar as questões e pressões sociais brasileiras. Fez isso ao trazer para a análise filosófica a construção histórica de formação dessa nação, para tanto, Carneiro faz uso desse aparato teórico do que é entendido por dispositivo. Estabelecendo que o dispositivo de racialidade surge da necessidade de fazer uma diferenciação e hierarquização de corpos e mentes com base na racialização. Assim ela contextualiza os processos que serão sistematizados para realizar a manutenção do poder hegemônico.

Preliminarmente a racialidade é aqui compreendida como uma noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções históricas e culturalmente construídas acerca da diversidade humana. Disso decorre que ser branco e ser negro são consideradas polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos polos das racialidades (Carneiro, 2023, p. 22-23).

Nesta citação podemos entender como a racialidade é construída socialmente, ao cabo de demarcar o status da pessoa em sociedade, de modo a garantir privilégios e/ou causar prejuízos. Nesse sentido, ao pensarmos que foram construídos sistemas para separar as pessoas em dois pólos distintos. Sem dúvidas, fica nítido o entendimento de que as definições de determinadas organizações sociais se dão pela operação de um dispositivo, ou seja, as leis, instituições, os campos do conhecimento, as representações e alocações das pessoas são componentes do dispositivo de racialidade.

Esse dispositivo de racialidade distribui as pessoas a partir da racialização do Outro, tendo o eu-hegemônico (branco), como referencial de humanidade. “O que nos permite supor que o racismo reduz o ser à sua dimensão ôntica³⁹, negando-lhe a condição ontológica⁴⁰ e deixando incompleta a sua humanidade” (Carneiro, 2023, pág.19). Sendo assim, os brancos que são autodeclarados como padrão de humanidade, atribuem aos Outros, aos racializados ideias, comportamento, práticas, lugares e valores. Ao conceituar o que é denominado Outro sob esta perspectiva Carneiro demonstra uma profundidade filosófica de analisar e traduzir conceitos abstratos em ferramentas para pensar a realidade brasileira.

³⁹ Refere-se aos aspectos particulares e concretos da existência de um ser. É o nível mais imediato e superficial, relacionado às características, comportamentos e atributos visíveis ou empíricos. Por exemplo, pensar o ser humano apenas como corpo físico ou como um conjunto de ações e funções biológicas seria reduzir sua condição ao nível ôntico.

⁴⁰ Diz respeito à essência do ser, ao que fundamenta sua existência e seu sentido no mundo. É uma análise mais profunda, que busca compreender o ser enquanto ser, em sua totalidade e universalidade. No contexto de Sueli Carneiro, negar a dimensão ontológica às pessoas racializadas significa desumanizá-las, tratá-las como "menos humanas" ou como objetos de controle e subordinação, sem reconhecer sua plena subjetividade ou capacidade de agência.

Isto é, ela não deixa margens para dúvidas ou contestação de que são atribuídas as pessoas racializadas tudo aquilo que está relacionado à abjeção, a perseguição, a inferiorização, vigilância, e consequentemente, para esse Outro é empregado o dispositivo de racialidade onde todos os atributos necessários para manutenção da vida e para a morte são distribuídos. “Ou, dito de outro modo, a superioridade do Eu hegemônico, branco, é conquistada pela contraposição com o Outro, negro.” (p.13)

Para Sueli Carneiro, o cenário social nos obriga a representar papéis cujo roteiro é produzido pelo o Eu hegemônico que criou o paradigma do Outro, por isso, o Outro representa sempre papel de coadjuvante. Representa as margens, as histórias secundárias no cenário social e político, visto que ser racializado é ser considerado socialmente corporificado, diferentes e inferiores.

Ser corporificado, nesse sentido, adquire uma dimensão existencial e simbólica para as mulheres negras. A corporeidade é, antes de tudo, o campo onde se travam as disputas do dispositivo de racialidade. Para uma mulher negra, seu corpo é socialmente marcado como lugar de trabalho, de exploração, de desejo fetichizado ou de abjeção. O significado de ser corporificada está intrinsecamente ligado ao controle que o Eu hegemônico exerce sobre os corpos racializados, transformando-os em instrumentos de produção ou em alvos de desumanização.

Em específico ser mulher negra é ser Outro sob a lógica da colonialidade que o reduz a um corpo. O “‘Outro’ intrusivo, o ‘Outro’ perigoso, o ‘Outro’ violento, o ‘Outro’ emocionante, se o ‘Outro’ é sujo, o ‘Outro’ excitante, o ‘Outro’ selvagem, o ‘Outro’ natural, o ‘Outro’ desejável ou o ‘Outro’ exótico” (Kilomba, 2010, p. 44). A branquitude atribui aos brancos tudo aquilo que corresponde à produção da vida, o conhecimento, o belo, a saúde. E, para os Outros, ou seja, aqueles que são racializados são atribuídas todas as mazelas, as fragilidades de caráter e todas as exposições que levam a morte.

Dentro desta dinâmica o Outro são as negras, negros, indígenas, mulheres, pobres, pessoas idosas, pessoas com deficiência e LGBTQIA+⁴¹. Por isso, pesquisar, questionar e discutir sobre as obras produzidas pela dita “minorias” é tão importante para que possamos escavar e desenterrar esse processo para:

Uma aplicação histórica cuja consciência se renova permanentemente pela memória d’alma da escravidão herdada [...] e das representações negativas que estiveram desde longe associadas ao corpo negro. Uma aplicação histórica também, da modernidade ocidental que disseçou cientificamente a

⁴¹ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexo, Assexual e o + utilizado para representar e expressar variações de sexualidade e gênero.

sua inferioridade natural e que constitui hoje o espetáculo de indigência humana que exibo ao mundo. (Carneiro, 2023 p. 9).

Assim, o dispositivo atua como norma de produção e manutenção do poder, expondo os corpos das pessoas que são consideradas o Outro a um mundo de vulnerabilidades para preservar os modos de vida do eu-hegemônico. Isto é, o dispositivo de racialidade cria mecanismos de perseguição, vigilância e punição para prejudicar e matar um grupo específico.

Contudo, Sueli Carneiro adverte que a questão central que emerge do entendimento sobre a existência do dispositivo de racialidade é a necessidade de compreender como essas práticas se cristalizam em estruturas sociais e simbólicas, perpetuando a desumanização. O dispositivo de racialidade não apenas opera por meio da violência direta, mas também ao estabelecer normas que se apresentam como universais, mas que, na verdade, são profundamente racializadas e hierarquizantes. Nesse sentido, ele transforma corpos e identidades em signos de exclusão e estigmatização.

Nem sempre ou melhor dizendo, quase nunca, esse processo se dá de forma consciente, pois há a naturalização de uma série de discursos e práticas que vão atribuir ao Outro tudo aquilo que é indesejado pelo branco que se diz universal. A redução do ser a este aspecto “é a ideia de universalidade que emancipa o indivíduo e permite-lhe expressar a sua especificidade. Em contrapartida, é a ideia de particularidade que o aprisiona” e ao fazê-lo, reduz o seu ser a essa particularidade que subjuga pessoas negras (Carneiro, 2023, p. 19). Assim, o branco se vê como a norma e se coloca como a régua de averiguação utilizada para dizer o que não é.

Contudo, essa norma não é dita, não é questionada, não é agredida, muito menos é parada pela polícia. “A branquitude não precisa se afirmar, porque a afirmação a partir do lugar do privilégio equivaleria à ruptura com o pacto de silenciamento em relação às hegemonias raciais produzidas pela brancura” (Carneiro, 2023, p. 130). Já o corpo negro, isto é, as pessoas racializadas geralmente são alvo da violência pelo simples fato de destoarem do que é entendido como norma e precisam constantemente vociferar a afirmação de sua existência plena; buscando quebrar com o pacto de silêncio daqueles que são beneficiados pelo sistema vigente.

Ao pesquisar o feminismo negro em Sueli Carneiro é possível compreender as políticas de exclusão e constatar as problemáticas nas quais pessoas racializadas foram inseridas, por lhes serem negados direitos básicos, seja por omissão ou por ação. “Essa

omissão não é acidental, reflete o fato de que os teóricos políticos são majoritariamente brancos que não veem que o seu privilégio racial é político, e, portanto, “uma forma de dominação”. (Carneiro, 2023, pág.34). Ao incorporar discursos como o da racialidade, Carneiro torna explícito o papel das instituições, das leis e dos discursos na perpetuação de desigualdades trazendo para o “Contrato Racial, 1997”, de Charles W. Mills, segundo a qual a ordem social moderna é estruturada por um acordo tácito que privilegia sujeitos brancos, naturalizando hierarquias raciais e legitimando a exclusão e a subordinação de pessoas não brancas..

Ao trazer essa relação para o centro do debate, é possível compreender como o dispositivo de racialidade, e por conseguinte, à política, operam como engrenagens que moldam as experiências individuais e coletivas. Por isso, é preciso enxergar a política não apenas como um conjunto de ações governamentais ou disputas partidárias, mas como uma força que atravessa as estruturas cotidianas e subjetivas. Quando essa perspectiva é aplicada ao dispositivo de racialidade, percebe-se que nossas condições social e política estão além das ações individuais, de preconceito ou discriminação. O que não anula o fato de que a política também habita as relações interpessoais, as percepções sobre si mesmo e o acesso ao bem-estar emocional.

Sobretudo, o dispositivo de racialidade se manifesta de forma silenciosa e contínua, reafirmando a centralidade da branquitude e marginalizando os corpos racializados. Ao reconhecer que essa política “se insinua” nos espaços íntimos, é possível identificar as possibilidades de reconfigurar essas relações e reivindicar novos significados para as experiências racializadas. Este processo é doloroso, mas também libertador, pois me permite enxergar que essa estrutura não é natural; ela foi construída e, portanto, pode ser desconstruída.

Como mulher negra, não consigo evitar pensar no impacto direto que essa hierarquia tem sobre mim e sobre outras mulheres negras. Somos constantemente colocadas em posições de vulnerabilidade, enfrentando a intersecção do racismo e do machismo. É impossível ignorar como essa lógica de exclusão nos desumaniza, nos invisibiliza e, muitas vezes, nos reduz a estereótipos que servem apenas para reafirmar o poder hegemônico. Quando Carneiro diz que “os teóricos políticos são majoritariamente brancos que não veem que o seu privilégio racial é político”, vejo a urgência de romper com essas narrativas que nos excluem.

Ao mergulhar nas ideias de Sueli Carneiro, percebo que ela não está apenas denunciando as estruturas de opressão, mas também nos oferecendo ferramentas para resistir. Visto que ao revisitar o conceito de dispositivo a partir da racialidade, ela nos dá uma chave para desmontar as engrenagens que sustentam o racismo. Dado que o

lugar de privilégio dos brancos, atribuindo aos brancos todas as características do que é dito positivo, até mesmo a propriedade fundamental da vida. Para as pessoas racializadas é relegado tudo que é interpretado como negativo, inclusive a ideia de morte.

A morte, nesse contexto, é mais do que um evento biológico; é um projeto político. “Lembrando que o Eu é dotado de razoabilidade porque produziu o louco: é dotado de normalidade porque produziu o anormal: e de vitalidade porque inscreveu o Outro no signo da morte.” (Carneiro, 2023, p.31). Portanto, o dispositivo de racialidade, com efeito, produz uma morte que se manifesta em diversas formas: a morte simbólica, que exclui o Outro das narrativas históricas e culturais; a morte social, que marginaliza e invisibiliza corpos racializados; e a morte literal, que se reflete nas altas taxas de homicídio, no encarceramento em massa e na negligência estatal.

Essa dimensão é abordada por Achille Mbembe (2019), ao argumentar que o poder soberano moderno não se limita a governar a vida, mas exerce a capacidade de decidir sobre a morte. Um poder que se expressa pela violência policial, pelo descaso nas políticas públicas e pela criminalização da pobreza e da identidade racial.

Assim, Mbembe introduz o conceito de necropolítica para descrever os modos pelos quais o Estado, as instituições e outros agentes de poder organizam e gerenciam a morte como parte integrante da governança. Essa dimensão necropolítica torna-se evidente no contexto brasileiro, onde como bem apontado por Sueli Carneiro o dispositivo de racialidade estrutura e perpetua uma hierarquia que condena corpos racializados a condições de exclusão, violência e, muitas vezes, de morte.

Ao afirmar que “o dispositivo de racialidade se rearticula e produz deslocamentos que atualizam a exclusão racial” (Carneiro, 2023, p. 109), Sueli Carneiro demonstra como a racialidade opera de forma dinâmica, adaptando-se às novas condições históricas e políticas. Essa capacidade de rearticulação inclui o uso das forças de segurança pública, políticas públicas omissas ou deliberadamente excludentes, e a criminalização da pobreza e da identidade racial como ferramentas de controle social.

Na concepção da obra de Sueli Carneiro, a desigualdade racial não se trata apenas de um complexo de inferioridade, isso porque, ela conclui que a sociedade se organizou pela operação do dispositivo de racialidade. Ou seja, o conceito situa a questão racial na esfera das relações de poder e visa demonstrar como foi constituído um conceito de raça a fim de fabricar uma desumanização das pessoas que foram racializadas. É neste sentido que Carneiro estabelece:

Proponho neste livro que a composição do dispositivo de racialidade com o biopoder se torna mecanismos de dupla consequência: promoção da vida dos brancos e multicídios de negros na esfera do biopoder. Sob a égide do dispositivo de racialidade afigura-se a inclusão prioritária e majoritária dos racialmente eleitos nas esferas de reprodução da vida – ao mesmo tempo a inclusão subordinada e minoritária dos negros que eventualmente sobreviveram às tecnologias de morte do biopoder. (Carneiro, 2023, p.85).

Neste trecho, a filósofa expõe como a vida é promovida para alguns, enquanto inscreve “outros” nos signos da morte. Isso revela a natureza multifacetada do *dispositivo de racialidade*, evidenciando que ele não se limita a um único aspecto da vida social, mas permeia diversas dimensões, desde o campo político e econômico até o cultural e o psicológico.

Sendo assim, a instrumentalização dos corpos racializados, a violência e até mesmo a morte são apenas mecanismos para o bom funcionamento do que é denominado como *dispositivo de racialidade*. Um dispositivo que destaca as relações entre poder, Estado, violência e morte, e ao nomear e analisar o *dispositivo de racialidade*, Sueli Carneiro, fornece uma lente analítica poderosa para compreender as dinâmicas do racismo e todas as suas intercorrências.

Por consequência, para os brancos que se colocam como o padrão da normalidade e civilidade, se atribui a ideia do privilégio do conhecimento e reconhecimento enquanto sujeitos universais. Enquanto, para as pessoas racializadas são atribuídas à abjeção, a vigilância, a desumanização e marginalização, ou seja, atributos de vida e morte são distribuídos por meio do dispositivo de racialidade.

Sendo assim, o dispositivo de racialidade não apenas cria categorias raciais e étnicas, mas também atribui significados, valores e estereótipos a essas categorias, influenciando não apenas como as pessoas se veem formando suas subjetividades, mas também como são vistas pelos outros, afetando as oportunidades, os acessos e os tratamentos sociais.

Aos brancos é atribuído tudo que é positivo como, por exemplo, os benefícios do ócio que foram exaltados na filosofia. Já para as pessoas racializadas são atribuídas todas as deficiências de caráter, esse fenômeno no nosso âmbito familiar era muito marcante, pois a parte negra da família sofria com julgamentos e ataques dos quais a parte branqueada da família se julgava imune. À vista disso, podemos verificar que o dispositivo de racialidade opera de maneiras sutis e muitas vezes invisíveis, moldando as estruturas sociais e as interações cotidianas.

No Brasil, a história de exclusão e marginalização da população negra está profundamente enraizada nas políticas públicas, primeiramente, isso se deu no período

da colonização onde o dispositivo de racialidade teve um papel de preencher o discurso dominante. Logo, tudo que o branco não queria atribuir para si era relegado para o Outro, seja pela ação, como o genocídio e o epistemicídio ou por omissão. Isso porque a branquitude fala em primeira pessoa sobre si e se coloca como universal buscando sempre manter seus privilégios a partir do reforço do que é positivo, e consequentemente, aos grupos racializados são expressos todos os atributos negativos. A partir disso Sueli Carneiro argumenta:

A sustentação do ideário racista depende de sua capacidade de naturalizar a sua concepção sobre o Outro. É imprescindível que esse Outro dominado, vencido, expresse em sua condição concreta aquilo que o ideário racista lhe atribui. É preciso que as palavras e as coisas, a forma e o conteúdo, coincidam para que a ideia possa ser naturalizada. A profecia autorrealizadora — que confirma as expectativas negativas em relação aos negros — é imprescindível para a justificação da desigualdade. Nesse sentido, a pobreza a que estão condenados os negros no Brasil é parte da estratégia racista de naturalização da inferioridade social dos grupos dominados — negros ou afrodescendentes e povos indígenas. (Carneiro, p. 21, 2023).

Portanto, o saber científico, as instituições, a produção dos discursos e as próprias leis são parte do dispositivo de racialidade. Sendo assim, todo um conjunto de conhecimento foi solidificado tendo as pessoas racializadas como objeto da ciência, isto é, somente como objeto de pesquisa e não como produtores intelectuais da ciência. Isso ocorreu porque para essa parcela da população havia leis que limitavam o acesso à educação formal, pois seus corpos eram colocados somente a serviço do trabalho laboral.

Vejo isso refletido na trajetória de minha família, onde a luta por dignidade sempre esteve presente, apesar das estruturas que tentam reduzir nossas existências à servidão e à subalternidade. Minha avó, com sua sabedoria de terreiro, conseguiu efetivamente construir um espaço onde nossa existência era possível e celebrada, contrariando a lógica racista que insiste em negar nossa humanidade e afirma a desigualdade histórica.

Uma desigualdade que se transforma em algo que parece inevitável ou até mesmo "justo", legitimando as estruturas de privilégio que se perpetuam até hoje. Visto que no período pós-colonial a produção do discurso racista encontra respaldo nas leis para manter o privilégio da população branca, pois como alerta Carneiro (2023), eles não sabiam o que fazer com a população que não podia mais ser considerada uma mercadoria coisificada.

Portanto, estando o negro deslocado da esfera do trabalho depois da abolição, ele foi alijado das técnicas disciplinares do trabalho. Mesmo assim, não

deixou de ter sua existência social subordinada a essa nova tecnologia de poder. As técnicas disciplinares são aplicáveis ao corpo que produz, e no período pós-abolição os postos de trabalho foram destinados aos imigrantes, e não aos ex-escravos. Assim, como vadio é quem não trabalha, a avaliação de Fernando Henrique Cardoso é exemplar a intenção desse dispositivo legal: (Carneiro, 2023, p.81-82).

A fala de Fernando Henrique Cardoso citada por Carneiro, aponta para o fato de que a liberdade concedida aos ex-escravizados não veio acompanhada de políticas de inclusão econômica ou social. O resultado foi o surgimento de uma “massa de populações marginais. Isto é: ainda não ocorreu a efetiva transição de escravo para cidadão.” (Cardoso, “Entrevista” 1998, p.15 *apud* Carneiro, 2023). Esse deslocamento histórico fez surgir um grupo de pessoas no qual foi negado o direito à cidadania plena. A exclusão da esfera do trabalho formal criou um espaço de marginalização social, essa marginalização é simbólica e política.

Sueli Carneiro argumenta que a permanência desse sistema é evidenciada pelo dispositivo de racialidade em decorrência de a sociedade brasileira ter sido forjada pela ação do dispositivo. Tendo em conta que seus objetivos são a coisificação, dominação e/ou o aniquilamento, não apenas dos corpos, mas também da intelectualidade, da cultura e da história.

O dispositivo de racialidade opera transformando a branquitude em um padrão normativo em termos de humanidade, estética, moral, ética e política. Isso significa estabelecendo um padrão do que pode ser considerado sabedoria e intelectualidade científica. Em essência, busca-se estabelecer uma supremacia branca, relegando aos racializados uma posição subalterna. À medida que a branquitude, não apenas fala em primeira pessoa, mas também se posiciona como universal, relegando às pessoas que não se encaixam em suas ideias um lugar de subalternidade ontológica e histórica.

É nesse sentido que Sueli Carneiro afirma que a manutenção do ideário racista depende da capacidade de naturalizar a inferioridade do Outro. Isto é, para que o *dispositivo de racialidade* funcione, é imprescindível que a pobreza, a exclusão e a marginalização sejam interpretadas como expressões naturais de uma suposta inferioridade intrínseca. Logo, a história de minha bisavó e de tantas outras mulheres negras da minha família evidencia como o ideário racista se sustenta na naturalização da desigualdade.

Sob a luz do trabalho desenvolvido por Carneiro, torna-se evidente que os atravessamentos de opressão e desigualdades são constituintes da nossa sociedade através do dispositivo de racialidade. Este é um processo que transforma desigualdades

impostas historicamente em algo que parece inevitável ou até mesmo "justo" e essa estratégia é fundamental para a legitimação das estruturas de privilégio.

Nesse sentido, não podemos ignorar o papel central das leis e instituições na perpetuação desse sistema. A restrição ao acesso à educação formal e a exclusão do mercado de trabalho não foram acasos, mas estratégias sistemáticas para garantir que corpos negros fossem vistos apenas como força de trabalho, não como agentes de conhecimento ou transformação social. Essa realidade atravessou gerações, impactando diretamente minha bisavó e, consequentemente, toda a estrutura familiar que ela sustentou. No entanto, sua resistência silenciosa, ao transformar sua casa em um núcleo de pertencimento e fortalecimento, mesmo que por um curto período, desafiou essa lógica excludente germinando sementes que foram regadas por minha avó. Esse processo, longe de ser apenas histórico, é profundamente simbólico e político, por isso, será abordado suas articulações no próximo tópico.

*Os herdeiros, os novos guerreiros
novos descendentes, afro-brasileiros
da periferia, lutar noite e dia
estão na correira, como vive a maioria
guardam na memória uma bela história
de ver um povo guerreiro e tão cheios de glórias
Zumbi, o líder desse povo tão sofrido
e sem liberdade, pro quilombo eles surgiram
palmares, o local da nossa redenção
pra viver sem corrente, sem escravidão
escuta, acorda pois não acabou a guerra
você infelizmente nasceu no meio dela
já era, nosso povo vive na favela*

(Carlos Eduardo, 2024)⁴²

⁴² Este poema faz parte do acervo pessoal das produções desenvolvidas pelos participantes da terceira edição do curso de extensão *Escrevivências Filosóficas em 2024*.

2.2 Uma análise das relações de poder e intervenções políticas

*A rua cercada por divisão
 Menorzin faz sinal de facção
 Cabelo vermelho, porque nós tá se matando
 Enquanto esses filha da puta tá dormindo numa mansão*

*Um menor de fuzil é crítica social
 Por que, ao invés de matar, vocês não dá estudo?
 Ontem no morro, mais uma mãe de luto
 E esses filha da puta tão rindo na nossa cara
 Se botar na ponta do lápis
 A caneta mata mais do que o fuzil
 Por isso eu carrego ódio nas minhas frases
 E uma hora eles vão ter que me escutar⁴³*

A análise crítica das desigualdades raciais no Brasil exige a compreensão de como estruturas de opressão se mantêm por meio de estratégias políticas deliberadas, naturalizadas no cotidiano institucional. A partir da concepção de Sueli Carneiro sobre o Dispositivo de Racialidade, compreende-se que a exclusão de corpos negros dos espaços de poder e saber não é casual, mas resultado de mecanismos históricos e políticos de controle e dominação, que operam sob a lógica da hegemonia branca. Dentre esses mecanismos, o epistemicídio e o encarceramento em massa se configuram como tecnologias de poder que visam não apenas excluir, mas eliminar simbolicamente e fisicamente as populações negras.

Esse dispositivo opera produzindo o negro como o “Outro” da humanidade plena, um sujeito permanentemente localizado na zona da suspeição, da carência e da ameaça. Nesse contexto, mecanismos como o epistemicídio e o encarceramento em massa não aparecem como falhas do sistema, mas como tecnologias centrais de gestão da população negra. São estratégias que atuam simultaneamente sobre os corpos e sobre as possibilidades de existência simbólica, política e intelectual desses sujeitos.

Segundo Sueli Carneiro (2023), o epistemicídio consiste no assassinato simbólico dos conhecimentos produzidos por povos subalternizados, especialmente negros e indígenas. Esse processo se materializa tanto pela negação do acesso à educação quanto pela desqualificação sistemática dessas populações como sujeitos cognoscentes. Ao impedir que o negro seja reconhecido como produtor legítimo de saber, o sistema também lhe nega o direito à racionalidade e à participação plena na

⁴³ ST.BORGES. *A Rua Cercada Por Divisão* [vídeo online]. YouTube, 20 maio 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=C6QbAV1rlxM&list=RDC6QbAV1rlxM&start_radio=1. Acesso em: 03 jan. 2026.

vida social e política. Como afirma a autora, o epistemicídio “fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender” (Carneiro, 2023, p. 89).

Essa violência epistêmica não atua de forma isolada; ao contrário, articula-se com outras práticas estatais, como a violência policial, a criminalização da pobreza e o encarceramento em massa. Trata-se de uma política de contenção e extermínio que se sustenta sob o discurso da segurança pública, mas que, na prática, seleciona corpos, territórios e vidas descartáveis. Nesse sentido, o racismo estrutural não apenas atravessa o Estado, mas organiza sua forma de intervir.

A colonialidade do saber denunciada por Carneiro revela que o racismo não incide apenas sobre os corpos, mas também sobre as mentes, os imaginários e as possibilidades de projeção de futuro. Ao longo do percurso escolar, crianças negras raramente se veem representadas de forma positiva nos materiais didáticos e nos referenciais apresentados. A partir de uma leitura crítica da colonialidade do saber, Sueli Carneiro denuncia:

Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; pela carência material e/ou pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento considerado legítimo ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta. (Carneiro, 2023, p.88-89).

Nesta passagem Sueli Carneiro estabelece que, é fundamental reconhecer que o epistemicídio não é apenas uma consequência colateral da dominação racial, mas uma estratégia central da engrenagem do dispositivo de racialidade que sustenta a estrutura social brasileira. Conforme apontado por ela, essa violência epistêmica age sobre o campo simbólico, atingindo a autoestima, o imaginário e a possibilidade de projeção de futuro das pessoas negras.

Ao negar-lhes o direito de serem legitimados como fonte de saber, o sistema impede que se reconheçam como sujeitos históricos, criativos e intelectualmente autônomos. Assim, o epistemicídio atua tanto pela exclusão dos corpos negros das

instituições produtoras de conhecimento, como escolas e universidades, quanto pela invisibilização de suas contribuições nos currículos, nas bibliotecas, nas narrativas oficiais.

Como efeito desse processo, mesmo quando conseguem acessar espaços acadêmicos, estudantes negros enfrentam a constante necessidade de legitimar seus objetos, métodos e perspectivas. O saber eurocêntrico é tomado como norma universal, enquanto outros modos de conhecimento são classificados como “populares”⁴⁴, “folclóricos” ou “não científicos”. Assim, o epistemicídio não se limita à ausência de representatividade, mas se manifesta como uma desautorização ativa de outras formas de existir, pensar e produzir mundo.

Nesse contexto, a reflexão de Nêgo Bispo ilumina a dimensão prática da resistência formulada por Sueli Carneiro e mobilizada neste trabalho, especialmente ao assumir a escrevivência como método de escrita que tensiona e nega o modelo tradicional de produção do conhecimento, historicamente comprometido com a colonialidade do saber. Ao recusar a lógica epistêmica que busca colonizar corpos, narrativas e experiências negras, essa escrita se afirma como prática contracolonial. Como sintetiza Nêgo Bispo, “o contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo” (Santos, 2023, p. 58).

Ou seja, enquanto o epistemicídio tenta negar a validade de saberes negros, o contracolonialismo surge como estratégia de afirmação: um gesto cotidiano e radical de autopreservação epistemológica, na qual o sujeito negro recusa as normas impostas, reivindica sua legitimidade como produtor de conhecimento e constrói modos próprios de pensar, criar e existir.

Dessa forma, o epistemicídio e a desautorização ativa de saberes não se restringem às instituições acadêmicas, mas reverberam em todos os espaços sociais em que corpos negros são sujeitos à vigilância e à regulamentação. A negação do direito de existir como produtor de conhecimento legítima, na esfera prática, a intervenção violenta do Estado: quando a sociedade e suas instituições invisibilizam e deslegitimam formas de vida negras, essa lógica se traduz em operações de controle físico, policiamento ostensivo e criminalização das periferias.

⁴⁴ “Populares”, nesse contexto, não significam acessíveis ao povo ou pertencentes ao saber coletivo de maneira neutra ou positiva. Isso significa que há uma hierarquia epistemológica, em que o conhecimento dos povos racializados são desqualificados.

É importante destacar que desautorização opera na forma como o Estado intervém nos territórios periféricos e nas vidas negras. A violência policial, as operações ostensivas e as chacinas não são exceções, mas parte de uma política recorrente de gestão da morte, aquilo que Achille Mbembe (2018) denomina necropolítica⁴⁵. No Brasil, essa política tem cor, território e classe social bem definidos.

Nesse sentido, a letra da epígrafe — “*A rua cercada por divisão*” — não opera apenas como recurso estético, mas como chave interpretativa da própria experiência racializada. Pois, traz a narrativa de que a rua, enquanto espaço público por excelência, aparece fragmentada por fronteiras visíveis e invisíveis que delimitam quem pode circular, existir e ser reconhecido como sujeito de direitos. A divisão a que a música alude não é meramente espacial, mas política, simbólica e ontológica. Como Carneiro (2005), já nos informou trata-se da separação entre vidas protegidas e vidas descartáveis, entre corpos autorizados e corpos permanentemente suspeitos.

É nesse horizonte que episódios recentes envolvendo artistas negros periféricos, como o caso de Oruam⁴⁶, devem ser compreendidos. Não se trata de defender indivíduos ou condutas específicas, mas de analisar criticamente como o Estado e a mídia reagem de forma seletiva quando o sujeito em questão é um jovem negro oriundo de periferia. A antecipação da culpa, a espetacularização do processo e o enquadramento moralizante revelam a permanência do Dispositivo de Racialidade, no qual a visibilidade não protege, mas intensifica a vigilância e o controle.

Essa criminalização simbólica da arte e de seus produtores evidencia o incômodo causado por narrativas que desestabilizam o discurso oficial do Estado. Ao denunciar a seletividade penal, a violência policial e o encarceramento como política, o rap periférico rompe com o epistemicídio e afirma outras formas de saber e memória. A

⁴⁵ O conceito desenvolvido por Achille Mbembe para descrever as formas pelas quais o poder soberano contemporâneo se exerce por meio da capacidade de decidir quem deve viver e quem pode morrer. Para o autor, a necropolítica ultrapassa a noção foucaultiana de biopolítica ao evidenciar que, em contextos marcados pelo colonialismo, pelo racismo e pela militarização, a gestão da vida se organiza fundamentalmente pela produção sistemática da morte. MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

⁴⁶ Oruam é o nome artístico de Mauro Davi dos Santos Nepomuceno, rapper e compositor brasileiro, que ganhou projeção nacional a partir da década de 2020 no cenário do rap e do trap. Filho de Marcinho VP, figura central do crime organizado no Rio de Janeiro, Oruam constrói sua produção artística a partir da experiência periférica, abordando temas como violência policial, encarceramento, estigmatização da juventude negra, desigualdade social e racismo estrutural. UOL. *Quem é Oruam, alvo de projeto de lei para combater músicas com apologia ao crime*. UOL, 20 fev. 2025. Disponível em: <https://www.uol.com.br/splash/noticias/2025/02/20/quem-e-oruam-alvo-de-pl-para-combater-musicas-com-apologia-ao-crime.htm>. Acesso em: 4 jan. 2026.

repressão a essas vozes revela menos sobre os artistas e mais sobre a dificuldade do Estado em lidar com críticas que expõem suas próprias contradições.

A arte periférica, especialmente o rap, emerge nesse contexto como um campo privilegiado de denúncia e elaboração política da experiência racializada. Assim como *Diário de um Detento* (Racionais MC's, 1997) transformou o Massacre do Carandiru em memória coletiva, músicas como *Dia de Operação*⁴⁷ cumprem hoje a função de registrar as incursões policiais violentas e as chacinas contemporâneas. Essas produções não romantizam a violência, mas a expõem como resultado direto da ação estatal, convertendo a dor cotidiana em narrativa política e conhecimento situado.

Se a arte periférica transforma a violência de Estado em linguagem política e memória coletiva, é porque ela emerge do mesmo solo histórico onde essas violências se repetem cotidianamente. É precisamente nesse ponto de contato entre estrutura e experiência que a memória familiar se torna campo legítimo de análise política.

O rap, nesse sentido, não fala *sobre* a periferia: ele fala *desde* a periferia, mobilizando experiências concretas que antecedem e excedem os conceitos acadêmicos. Essa produção cultural encontra ressonância nas narrativas familiares, nos corpos que atravessaram — e atravessam — o encarceramento, a repressão policial e a ausência sistemática de políticas públicas. É nesse ponto que a análise estrutural do racismo encontra a memória viva, e a teoria se cruza com a experiência.

Ao deslocar o olhar da obra artística para a história da minha própria família, assumo a escrevivência como método não apenas narrativo, mas epistemológico, compreendendo que aquilo que é cantado nas ruas se inscreve, antes, nos quintais, nas casas compartilhadas e nos gestos cotidianos de resistência silenciosa das mulheres negras.

É a partir desse deslocamento analítico — do campo da produção cultural para o terreno da memória vivida, ao estudar sobre epistemicídio, violência policial e todas as intervenções do Estado; e ao interpretar estes estudos a partir da minha realidade, trago nítida a lembrança da minha avó. Uma mulher racializada, alfabetizada, porém sem muita instrução formal, rezadeira, de poucos afetos verbalizados e muitos feitos

⁴⁷ VITÓRIA, MC. *Dia de Operação* [vídeo musical]. YouTube, 01 nov. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tzyvNWjzJtI&list=RDtzyvNWjzJtI&start_radio=1. Acesso em: 03 jan. 2026. A canção *Dia de Operação*, interpretada pela MC Vitória, Salvador da Rima e outros MCs, funciona como um ato estético e político ao humanizar experiências de violência estatal nas periferias brasileiras. A obra traz um olhar sensível e crítico sobre o cotidiano de medo, luto e esperança das famílias que convivem com operações policiais — fenômeno que no Brasil frequentemente resulta em mortes e traumas profundos em comunidades periféricas.

concretos, cuja força não se constituiu apesar da religião de matriz africana, mais precisamente a partir dela.

Segundo Wanderson Flor Nascimento (2020, p. 45), “a religiosidade é uma expressão profunda da vida humana que vai além das práticas religiosas formais; é uma forma de viver e sentir o mundo em conexão com o sagrado”. Foi por meio de suas rezas, de seus rituais cotidianos e de sua relação ancestral com o sagrado que ela sustentou a família, construiu redes de proteção e afirmou sua presença em um contexto marcado pela violência racial e pela ausência do Estado. Sua espiritualidade não operava apenas no plano da fé individual, mas como prática coletiva de cuidado, organização da vida e produção de sentido diante da política de morte que atravessa os corpos negros.

Nesse sentido, a experiência da minha avó se articula diretamente com a compreensão de Sueli Carneiro e Cristiane Cury, para quem o terreiro de candomblé deve ser entendido como uma forma complexa de organização social, política e simbólica. Como afirmam as autoras, “um terreiro de candomblé tem sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de distribuição e de consumo de bens, sua organização social, bem como seu mundo de representações” (Carneiro; Cury, 2008, p. 110). Assim, a religiosidade praticada por minha avó extrapola o campo da espiritualidade e se inscreve como tecnologia ancestral de resistência, produção de comunidade e afirmação da vida negra, oferecendo uma chave fundamental para compreender sua força, sua autoridade e sua capacidade de enfrentar as violências impostas pelo racismo estrutural.

Para ela, a religião interveio “na irracionalidade do social explicando-a, transformando-a, absorvendo-a. Propõe uma explicação ao indivíduo desarvorado socialmente; assume a responsabilidade de sua situação; oferece-lhe uma terapêutica e devolve-o, fortalecido e encorajado, à sociedade”. (Sueli Carneiro e Cristiane Cury 2008, p. 100). Nesse aspecto, é importante considerar, que o candomblé praticado por minha avó preservava a figura feminina como referências de grande relevância, seja no papel de liderança religiosa e comunitária ou nas entidades trabalhadas.

Segundo, Leni Silverstein (2007, p. 100), “a família-de-santo, com mulheres em seus pontos focais, se torna crucial para a perpetuação de um sistema alternativo de valores, costumes e culturas”. No caso da minha avó, essa centralidade feminina se materializava em práticas concretas de cuidado, escuta e mediação de conflitos, que

faziam do espaço religioso um lugar de acolhimento e reorganização da existência frente às adversidades impostas pelo racismo estrutural.

Como nos explica Moita (2017, p. 2), “a direção de uma comunidade religiosa/social ser realizada por mulheres representa uma grande ruptura com os modelos eurocentrados, onde toda lógica gira em torno do pensamento patriarcal, excludente e misógino”. A atuação da minha avó, ancorada na espiritualidade de matriz africana, tensionou diretamente os processos de epistemicídio denunciados por Sueli Carneiro, uma vez que ela afirmava saberes historicamente deslegitimados e produzidos fora do cânone ocidental. Ao preservar e atualizar conhecimentos ancestrais, minha avó não apenas resistia à violência simbólica que inferioriza as religiões afro-brasileiras, mas também criava condições materiais e subjetivas para a sobrevivência da família, para que eu pudesse chegar até aqui.

Sua autoridade não derivava de títulos formais ou reconhecimentos institucionais, mas do acúmulo de experiências, da escuta atenta e da capacidade de agir coletivamente em contextos de extrema vulnerabilidade. Para Sueli Carneiro, a prática da religiosidade é uma “capacidade de reorganização das estruturas das sociedades africanas destruídas pela escravização, reorganização familiar, perpetuação da memória cultural e garantia de sobrevivência de grupo” (2007, p. 111).

E foi neste contexto de terreiro de candomblé que minha vó criou sete filhos, sendo quatro homens e três mulheres, minha mãe é a filha do meio, mulher negra parda; meus tios, homens negros pardos. Todos frequentaram a escola no ensino básico, mas tiveram seus percursos educacionais interrompidos ou limitados pelas condições materiais de existência. Desde cedo, precisaram fazer uma escolha que, na realidade, nunca foi plenamente livre: estudar ou trabalhar⁴⁸. Essa experiência familiar, longe de ser excepcional, revela uma dinâmica estrutural.

Apesar das rezas e das tentativas de instrução empreendidas por minha avó, a escolarização plena e o trabalho formal nunca haviam se constituído como parte concreta da nossa realidade familiar. Seus filhos aprenderam desde muito cedo a “se virar” por meio de bicos, subempregos e caminhos não convencionais de sobrevivência,

⁴⁸ OLIVEIRA, Lucas Caetano Pereira de; RODRIGUES, Bianca Ferreira; SOUZA, Juliana Marcondes Pedrosa de; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Crime, trabalho e profissionalização: o que podem os adolescentes e jovens da periferia? Belo Horizonte: Editora UEMG, 2025. Esta obra evidencia que as escolhas feitas por jovens periféricos não podem ser compreendidas como decisões individuais isoladas, mas como respostas a um conjunto de desigualdades históricas e estruturais que limitam o acesso à educação de qualidade, ao trabalho formal e a políticas públicas efetivas de inclusão social.

convivendo cotidianamente com a instabilidade e com a consciência de que a vida se construía sob permanente ameaça.

Não havia, naquele momento, uma associação consciente entre essa condição e o fato de serem negros e pobres. Como já mencionado anteriormente, minha família interiorizou profundamente os critérios meritocráticos como explicação para suas trajetórias. No entanto, à luz desta pesquisa, compreendo que tais percursos não podem ser analisados de forma individualizada. Como afirma Lorena Silva Oliveira, “os jovens negros lutam diariamente para terem expectativas de vida, pois bem sabem o que é já nascer tendo perspectivas de morte, em nosso país” (Oliveira, 2018, p. 102).

Essa compreensão permite deslocar a narrativa da responsabilização individual para a análise das estruturas raciais que produzem e limitam as possibilidades de existência da juventude negra. A ausência sistemática do Estado nas políticas públicas de saúde, educação, lazer e assistência social sempre foi evidente; no entanto, essa ausência jamais significou falta de presença estatal. Ao contrário, a repressão esteve constantemente presente, revelando uma atuação seletiva do Estado nos territórios periféricos, o que evidencia que o poder estatal, mesmo quando se apresenta como ausência, opera como dispositivo ativo de controle, silenciamento e produção da morte.

Essa experiência familiar dialoga diretamente com o que Sueli Carneiro denuncia ao afirmar que o racismo estrutura as formas de presença e ausência do Estado na vida da população negra. Para a autora, o Estado brasileiro historicamente negligência direitos quando se trata de garantir condições de vida dignas, mas se faz excessivamente presente quando o objetivo é vigiar, punir e controlar corpos negros (Carneiro, 2005). Assim, a precariedade das condições materiais não é um desvio, mas um projeto político que naturaliza a exclusão e legitima a violência.

Essa leitura é aprofundada pelas reflexões de Lorena Silva Oliveira, ao analisar o racismo de Estado como um dispositivo que opera pela produção sistemática da morte — física ou social — da população negra. Para a autora, o Estado moderno, ao definir quem deve viver e quem pode morrer, aciona práticas institucionais que tornam a violência uma tecnologia legítima de gestão da vida, especialmente nos territórios marcados pela pobreza e pela racialização (Oliveira, 2018). Assim, a ausência de políticas públicas combinada à presença ostensiva da repressão não é contraditória, mas constitutiva do funcionamento do Estado racializado.

Há um discurso recorrente segundo o qual a violência policial seria um fenômeno restrito às grandes capitais, especialmente ao Rio de Janeiro e a São Paulo,

frequentemente associada a chacinas e operações policiais espetacularizadas, No entanto, os dados empíricos desmentem essa narrativa⁴⁹.

É nesse contexto que localizo um episódio fatídico e doloroso da história da minha família, presenciado por mim quando ainda era criança: a noite em que quase todos os membros da família foram presos simultaneamente. Meus tios, em diferentes momentos de suas trajetórias, enfrentaram o sistema prisional por razões diversas; contudo, recorro especificamente a esse episódio coletivo não como um evento isolado, mas como expressão de uma engrenagem maior. A prisão simultânea de uma família negra evidencia a lógica de suspeição permanente que recai sobre esses corpos, independentemente de circunstâncias individuais.

Ao narrar esse episódio à luz das reflexões de Sueli Carneiro, compreendo que não se trata apenas de uma sucessão de injustiças pessoais, mas de um funcionamento estrutural do Estado racializado. A repressão que atinge minha família é a mesma que, em escala nacional, produz estatísticas alarmantes de letalidade policial e encarceramento em massa da população negra. Assim, minha história familiar se inscreve em um quadro mais amplo de violência institucional, no qual o racismo opera como princípio organizador das políticas de segurança pública e das práticas penais no Brasil.

Como minha memória infantil é fragmentada e foi um episódio traumático, foi somente ao longo deste projeto de pesquisa — ao me aproximar novamente dos meus familiares, especialmente da minha avó, guardiã das memórias da família desde a morte da minha bisavó — que pude reconstruir esse episódio com mais clareza. É importante destacar que os fatos narrados não pretendem precisão histórica: trata-se de um micro

⁴⁹ De acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2024, o Brasil registrou 6.243 mortes decorrentes de intervenções policiais em 2023, número que corresponde a cerca de 14% de todas as mortes violentas intencionais no país (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2024). Isso significa que, em média, mais de 17 pessoas são mortas por dia por agentes do Estado. Esses assassinatos não se concentram apenas nas capitais. Estudos recentes apontam para a interiorização da letalidade policial, além disso, os dados revelam que mais de 80% das vítimas da polícia são pessoas negras, majoritariamente homens jovens, o que evidencia o caráter racializado da política de segurança pública brasileira.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2024. São Paulo: FBSP, 2024.

BUENO, Samira; LIMA, Renato Sérgio de (org.). Violência e segurança pública no Brasil: tendências e desafios. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023.

CNN BRASIL. *Amapá, Bahia e Pará têm as polícias mais letais do Brasil, aponta estudo*. CNN Brasil, 24 jul. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil/amapa-bahia-e-para-tem-as-policias-mais-letais-do-brasil-aponta-estudo/>. Acesso em: 4 jan. 2026.

caso familiar, cuja função é evidenciar como aquilo que Sueli Carneiro conceitua teoricamente, atravessa a vida cotidiana, mesmo quando não temos plena consciência de como as políticas públicas nos afeta.

No dia da prisão dos meus tios, comemorávamos algo — o que exatamente não conseguimos mais lembrar. Todos os irmãos estavam reunidos no quintal da minha avó. O consumo de álcool e maconha sempre esteve presente no contexto familiar, tratado de forma natural, sem orientação educativa. Era sobretudo a família das irmãs da minha avó que rotulava meus tios como “maconheiros”, “bandidos”, “sem futuro”. Naquele dia específico, meus tios saíram juntos para comprar mais cerveja, ainda em clima de festa. Segundo os relatos da minha avó, estavam tranquilos. No entanto, no butiquim a poucas ruas de distância, foram abordados pela polícia.

Uma vizinha, que presenciou a cena, correu apavorada para avisar minha avó, dizendo que estavam matando seu filho mais velho (o capoeirista). A confusão teve início quando meu tio caçula — então com 15 anos, alto, de pele mais escura — foi revistado. Ele já fumava maconha e, no auge da petulância adolescente, não tentou esconder isso. Ao encontrarem o cigarro, os policiais o agrediram com um tapa no rosto. Os irmãos tentaram defendê-lo; um dos meus tios, capoeirista, reagiu e acabou acertando um golpe em um policial. A partir daí, todos foram brutalmente espancados.

A agressão a um policial não poderia ficar sem punição. Mesmo inconsciente, meu tio continuou apanhando até que todos nós chegamos ao local correndo. Lembro-me de ver minha avó se lançar sobre o corpo dele, protegendo-o com o próprio corpo enquanto suplicava para que parassem. Outras pessoas se aproximaram ecoando o coro de súplica, inclusive nós, crianças que presenciávamos a cena. Ainda hoje, ao relatar esse episódio, sinto a mesma mistura de incompreensão e raiva que me atravessou naquele momento. Naquela noite, um dos meus tios foi hospitalizado com ossos quebrados; os demais foram levados à delegacia, assim como minha avó, acusada de desacato.

Foi somente anos depois que descobri que aquela não havia sido a primeira vez que minha avó atravessara os portões de uma delegacia e não para ir ao resgate de um dos filhos. A revelação, feita de forma fragmentada e hesitante no interior da família, expôs um silêncio cuidadosamente mantido, marcado pela vergonha. Por isso, não posso deixar de abordar este tema no meu texto.

Saber que minha avó — mulher racializada, rezadeira e referência de cuidado no território — já havia sido presa anteriormente deslocou profundamente minha

compreensão sobre o funcionamento do sistema prisional brasileiro. Até então, meu olhar estava voltado sobretudo para o papel que ela desempenhava no suporte cotidiano aos homens da família, historicamente mais expostos à repressão direta do Estado. No entanto, essa descoberta me impeliu a formular uma pergunta fundamental: quem ampara e quem enxerga essas mulheres quando são elas próprias capturadas pela engrenagem punitiva? O que antes me parecia um acontecimento excepcional passou a se revelar como parte de uma trajetória marcada pela vigilância permanente, pela criminalização da pobreza e pelo controle sistemático dos corpos negros femininos. Essa constatação evidencia que o sistema prisional não opera apenas sobre os homens negros, mas também alcança mulheres negras que, mesmo exercendo funções de cuidado, mediação e sustentação comunitária, permanecem invisibilizadas quando se tornam alvo da punição estatal.

Esse silenciamento em torno da prisão feminina não é casual, como aponta Juliana Borges (2020), o encarceramento de mulheres negras carrega um estigma ainda mais profundo, pois rompe com expectativas sociais de gênero que associam as mulheres ao cuidado, à moralidade e à domesticidade. Quando uma mulher negra é presa, não se pune apenas uma suposta infração, mas também a transgressão de um papel social racializado e generificado. Por isso, a prisão feminina tende a produzir isolamento mais intenso, tanto institucional quanto afetivo, desarticulando redes familiares e comunitárias que historicamente sustentam a sobrevivência dessas mulheres.

Do ponto de vista estrutural, o sistema prisional foi pensado para homens e segue operando segundo uma lógica masculina, ignorando as especificidades das mulheres privadas de liberdade. Dados do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias indicam que a maioria das unidades prisionais femininas carece de condições mínimas para atender demandas específicas relacionadas à saúde sexual e reprodutiva, à maternidade e ao cuidado com os filhos (Brasil, 2018). Além disso, muitas mulheres são encarceradas longe de seus territórios de origem, o que aprofunda o isolamento e dificulta visitas familiares, agravando o sofrimento psíquico e social.

Como analisa Angela Davis, o cárcere não apenas priva o corpo da liberdade, mas opera como um dispositivo que reorganiza a vida social, rompendo vínculos e produzindo subjetividades marcadas pela culpa e pela invisibilidade (Davis, 2018). No caso das mulheres negras, esse processo é intensificado pelo racismo estrutural, que as

posiciona simultaneamente como alvos preferenciais da punição estatal e como sujeitos cujas dores são historicamente deslegitimadas.

Sueli Carneiro contribui para essa análise ao evidenciar que o racismo institui uma hierarquia de humanidade, na qual mulheres negras ocupam posições de extrema vulnerabilidade. Para a autora, o Estado racializado produz políticas que ora abandonam, ora punem, operando uma lógica de morte que se expressa tanto na violência direta quanto na negação sistemática de direitos (Carneiro, 2005). Nesse sentido, o encarceramento feminino não pode ser compreendido apenas como resposta penal, mas como parte de um projeto mais amplo de controle social e apagamento das mulheres negras enquanto sujeitos políticos.

A descoberta da prisão anterior da minha avó, portanto, ultrapassa o campo do dado biográfico individual e se configura como um elemento analítico revelador de como o sistema penal brasileiro atravessa gerações, produzindo continuidades de silenciamento, estigmatização e dor. Essa constatação convoca uma problematização mais ampla sobre a própria função da prisão na sociedade contemporânea.

A experiência histórica e os dados empíricos indicam que, ao contrário do discurso oficial, a política penal no Brasil — intensificada especialmente após a promulgação da Lei de Drogas de 2006 — tem operado como um dispositivo de hiperencarceramento, incidindo de maneira desproporcional sobre a juventude negra e alcançando, de forma crescente e sistemática, as mulheres negras⁵⁰, cujas trajetórias passam a ser marcadas pela criminalização da pobreza e pela ampliação das formas de controle estatal.

“A maioria dessas mulheres não ocupa posições de liderança no tráfico, sendo frequentemente presas por associação” — como mães, companheiras ou familiares de homens criminalizados — muitas vezes sem histórico de violência, analisa Juliana Borges (2020, p. 101-103). Esse encarceramento não responde a uma lógica de

⁵⁰ Dados do INFOPEN Mulheres e do Departamento Penitenciário Nacional (SISDEPEN) indicam que entre 62% e 64% das mulheres presas no Brasil são negras, embora representem cerca de 51% da população geral. Entre 2000 e 2017, o encarceramento feminino cresceu aproximadamente 576%, alcançando cerca de 37.380 mulheres presas, enquanto o encarceramento masculino cresceu cerca de 220% no mesmo período. Já na segunda metade de 2023, registravam-se aproximadamente 26.876 mulheres encarceradas, das quais cerca de 65% eram negras, evidenciando o caráter racial seletivo do sistema penal. Fundo Brasil. Mulheres em cárcere: privadas de liberdade, mulheres negras são as que mais sofrem. Disponível em: blog. https://www.fundobrasil.org.br/blog/mulheres-em-carcere-privadas-de-liberdade-mulheres-negras-sao-as-que-mais-sofrem/?utm_source=chatgpt.com Acesso em: 04 jan. 2026.

Brasil de Fato. Quase 70% da população carcerária do Brasil é negra. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/direitos-humanos/audio/2024-07/estudo-70-da-populacao-carceraria-no-brasil-e-negra?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 27 jul. 2025.

segurança pública, mas revela um regime de punição dos corpos negros femininos, atravessado simultaneamente pelo racismo e pelo patriarcado. Como destaca a autora, “as mulheres são o segmento que mais tem sentido esses impactos” (Borges, 2020, p. 98), enfrentando não apenas a privação de liberdade, mas a negação sistemática de direitos e a intensificação da vulnerabilidade social.

A trajetória da minha avó evidencia formas de resistência que escapam à gramática institucional: mesmo criminalizada, ela seguiu sendo referência de cuidado, saber e proteção em sua comunidade. Sua experiência tensiona a narrativa oficial do cárcere e nos convoca a pensar o sistema prisional feminino não apenas a partir das estatísticas, mas das vidas que ele tenta interromper — e que, ainda assim, insistem em existir.

Hoje, compreendo que os episódios narrados ao longo deste trabalho não foram fruto do acaso nem de desvios individuais, mas expressão de uma engrenagem racista que seleciona, pune e exclui de forma sistemática. Como nos ensina Sueli Carneiro (2023), o encarceramento em massa constitui uma tecnologia central de gestão da população negra, operando como política de morte, contenção e silenciamento. Foi nesse contexto histórico e político que minha avó precisou resistir, mobilizando estratégias que não eram reconhecidas como políticas pelo Estado, mas que possuíam profunda eficácia política em seu cotidiano: o cuidado, a espiritualidade, a organização comunitária e a preservação da vida diante da violência institucional.

Retomar a epígrafe que abre este percurso — “a caneta mata mais do que o fuzil” — permite compreender que o Dispositivo de Racialidade não se sustenta apenas pela violência explícita, mas também pela produção sistemática do apagamento, da deslegitimação e da morte simbólica. A caneta que escreve leis, currículos, sentenças e narrativas oficiais é a mesma que define quem pode acessar o saber, quem será reconhecido como sujeito de direitos e quem permanecerá confinado à zona da suspeição e da descartabilidade. Ao articular teoria crítica, arte periférica e memória familiar, este trabalho busca tensionar essa lógica, afirmando que escrever desde a experiência negra é um ato político de resistência ao epistemicídio e à necropolítica. Assim como o rap denuncia o cerco imposto às ruas e aos corpos negros, a escrevivência aqui mobilizada reivindica a palavra como território de disputa, memória e afirmação da vida, mesmo diante de um Estado que insiste em gerir a população negra por meio da punição e da morte.

*A realidade é sempre a mesma né,
negros sendo mortos pela cor,
sendo seguidos nos mercados,
sendo presos
a realidade é essa
Namoral, só queria ser e ter a certeza que vou voltar.⁵¹*

⁵¹ Esta poesia faz parte do acervo pessoal das produções desenvolvidas pelos participantes do curso de extensão *Escrevivências Filosóficas – 2024* (autor desconhecido).

2.3 Ecos da Vida-liberdade

Sem tempo pra pensar na oposição
Eu 'to na formação de uma mulher que é foda
Eu não olho pro lado, sem medo e sem alarde
Pode dormir tranquilo, eu só quero me ajustar à parte (ei, ei)

Eu nasci livre, vivo livre, morro livre sem seu medo
Não te vejo, não te enxergo e não sinto seu recalque
*(Liberdade) praticamente intocava as pretona no corre que é liberdade...*⁵²

Costa, 2025.

As conquistas políticas e sociais que possibilitaram meu acesso à universidade e a realização deste trabalho não podem ser compreendidas como fruto exclusivo do mérito individual. Elas são resultado direto da luta histórica do movimento negro e da institucionalização das políticas de ações afirmativas que reconheceram o racismo como um estruturante das desigualdades no Brasil. Tais conquistas não se dão de forma abstrata ou descolada das experiências concretas de mulheres negras. É precisamente nesse ponto que o pensamento de Sueli Carneiro ultrapassa os limites da teoria acadêmica e se enraíza na vida cotidiana, produzindo sentidos políticos que atravessam trajetórias como a minha.

Mais do que conquistas no espaço público, os ecos da luta de Sueli Carneiro e de tantas outras mulheres negras se manifestam, de forma profunda, no âmbito íntimo e familiar. Mas especificamente, a agência proporcionada pelo feminismo negro me permitiu sonhar e concretizar uma vida centrada no afeto, na escuta e na liberdade. Diferente das imagens historicamente atribuídas às mulheres negras como exclusivamente cuidadoras, subalternizadas e emocionalmente desumanizadas, hoje eu posso me ver e me viver como protagonista da minha história. Tenho o direito de educar meus filhos com referências negras positivas, de construir relações amorosas baseadas no respeito mútuo, e de reivindicar o cuidado como valor coletivo, e não como fardo imposto racialmente.

Essa liberdade que hoje experimento não é plena, mas é real e palpável. É uma liberdade enraizada na luta, fruto de um esforço coletivo de mulheres negras que se recusaram a aceitar os papéis a elas impostos. Por isso, reconheço que minha responsabilidade ética e política é continuar ampliando esses ecos. A vida-liberdade que

⁵² COSTA, Julia. *Liberdade* [canção]. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XXXXXXXXXXXX>. Acesso em: 4 jan. 2026.

hoje alcanço precisa ser expandida para que outras mulheres negras possam não apenas sobreviver, mas viver com dignidade, justiça e alegria.

Assim, neste capítulo, não escrevo apenas sobre Sueli Carneiro, sobre o feminismo negro como um campo teórico ou sobre conquistas de ativistas. Escrevo sobre tudo, sobre o contexto histórico, sobre minha família e sobre minha própria existência, enquanto um testemunho político. A filosofia dos corpos políticos negros é encarnada em mim e nas mulheres que caminham comigo. E é nesse entrelaçar de biografia e política, de memória e futuro, que sigo ecoando as vozes que me antecederam — não como repetição, mas como continuidade em movimento.

A defesa de uma educação antirracista, do direito à memória e da afirmação da identidade negra constitui um eixo central do feminismo negro e incide diretamente sobre a construção de subjetividades, afetos e projetos de vida. Os efeitos da militância de mulheres negras reverberam não apenas em indicadores estatísticos, mas na ampliação concreta dos horizontes de liberdade, dignidade e pertencimento. Minha trajetória pessoal e familiar é atravessada por esses ecos da vida-liberdade — herança política das que vieram antes de mim. Não se trata apenas de herdar direitos, mas de assumir o compromisso ético de escutar, honrar e multiplicar essas lutas.

Ter consciência de que minha presença na universidade é resultado direto da ação política de mulheres negras como Sueli Carneiro me conduz a uma reflexão que ultrapassa a celebração das conquistas. Ao ingressar no ensino superior por meio da política de cotas, experimentei sentimentos ambíguos: a alegria pela conquista e, simultaneamente, o medo constante de não ser reconhecida como legítima naquele espaço por ser negra-parda. A insegurança de ocupar um território historicamente interdito aos nossos corpos e a violência simbólica expressa em afirmações como “quem é inteligente não precisa de cotas”, proferidas por colegas e professores, revelam que as ações afirmativas não apenas redistribuem oportunidades, mas desestabilizam profundamente as estruturas simbólicas de poder.

Sueli Carneiro observa que aqueles que condenam as cotas compreendem sua potência política justamente porque elas ameaçam os fundamentos jurídicos e ideológicos que sustentam a nação brasileira, ferindo o mito da neutralidade do mérito. Para esses sujeitos, as ações afirmativas seriam capazes de “colocar em risco a democracia e deflagrar o conflito racial”, o que evidencia, como afirma a autora, o quanto essas políticas são poderosas (Carneiro, 2012, p. 3). O incômodo gerado não

reside apenas na ampliação do acesso, mas na exposição dos pactos silenciosos da branquitude com seus privilégios historicamente naturalizados.

Nesse sentido, Carneiro denuncia que “A branquitude não precisa se afirmar, porque a afirmação a partir do lugar do privilégio equivaleria à indige de silenciamento em relação às hegemonias raciais produzidas pela brancura.” (Carneiro, 2023 p.130). Essa universalização constitui uma das estratégias mais eficazes do dispositivo de racialidade: tornar invisível o lugar racial de poder, ao mesmo tempo em que racializa, inferioriza e controla os corpos negros (Carneiro, 2023). O discurso meritocrático, nesse contexto, opera como uma cortina de fumaça que sustenta a exclusão e legitima a desigualdade.

Minhas experiências evidenciaram que a universidade pública permanece como um território de disputa simbólica e política, no qual a presença de mulheres negras é constantemente questionada. O contato com a obra de Sueli Carneiro foi fundamental para compreender que não bastava ocupar esse espaço; era necessário interpretar criticamente os processos históricos que permitiram minha chegada e defender, com consciência política, as ações afirmativas que a tornaram possível. Como afirma Carneiro (2015), cotas não são favores nem privilégios, mas respostas éticas e políticas a desigualdades estruturalmente produzidas. Assim, minha permanência na universidade constitui um ato político, e o conhecimento que produzo carrega o compromisso com aquelas que ainda não conseguiram atravessar esses muros.

Inicialmente, contudo, enfrentei o despreparo teórico para compreender a complexidade dessa política pública. Evitei mencionar meu ingresso por cotas, como se o silêncio pudesse me proteger da violência simbólica. Acreditava que bastava concluir a graduação, porém, esse pensamento, mostrou-se insustentável. Pois, ao ler Sueli Carneiro, compreendi que “chegar lá” não era suficiente: era preciso compreender os caminhos, tensionar as estruturas e construir pontes para que outras mulheres negras pudessem acessar esses espaços de forma consciente e crítica. É nesse movimento que nasce o desejo de estudar, compreender e defender, com propriedade, o direito conquistado coletivamente.

A política de cotas raciais no Brasil é fruto de uma longa trajetória de mobilização do movimento negro. Desde o início do século XX, trabalhadores negros organizaram associações de caráter mutualista, político e cultural. Destacam-se, por exemplo, organizações formadas exclusivamente 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, evidenciando que a articulação política das mulheres negras antecede sua nomeação teórica (Domingues, 2007).

Outro marco fundamental foi a chamada imprensa negra, “ao responsáveis pelos jornais empreenderam o aproveitamento dos valores da democracia moderna, dos ideias iluministas e liberais para colocá-los a serviço do combate ao que chamamos hoje de racismo e do estabelecimento de uma liberdade efetiva.” (Pinto, 2021.p18). Esses periódicos constituíram importantes dispositivos de produção de contra-narrativas, tensionando o monopólio branco da palavra e do saber.

Na década de 1930, com o apoio fundamental da imprensa negra, surge a Frente Negra Brasileira (FNB), fundada em 1931, consolidando-se como uma das mais importantes organizações do movimento negro no Brasil ao longo do século XX. Embora frequentemente lembrada a partir de lideranças masculinas, a FNB contou com intensa participação de mulheres negras, que atuaram na organização comunitária, na educação política e na sustentação cotidiana da entidade, exercendo um protagonismo muitas vezes invisibilizado pela historiografia oficial.

Entre essas mulheres, destaca-se Laudelina de Campos Melo, cuja militância articulava a luta antirracista à organização das trabalhadoras domésticas, evidenciando a centralidade do trabalho feminino negro na resistência política. Também é fundamental mencionar Antonieta de Barros, intelectual, jornalista e educadora negra, cuja atuação dialogava diretamente com a imprensa negra e com os ideais defendidos pela FNB, especialmente no campo da educação como estratégia de emancipação racial. Essas mulheres desempenharam funções centrais na formação política, no cuidado coletivo e na construção de estratégias de sobrevivência e resistência, evidenciando que a luta antirracista sempre foi também atravessada pelo trabalho político feminino.

Esse protagonismo ganha ainda maior densidade histórica com a criação, em 1944, do Teatro Experimental do Negro (TEN), idealizado por Abdias do Nascimento. O TEN constituiu-se como um espaço estratégico de enfrentamento ao racismo cultural, ao disputar as representações do corpo negro, da estética e da intelectualidade negra no cenário artístico brasileiro. As mulheres negras tiveram participação decisiva nesse projeto, destacando-se figuras como Ruth de Souza, Lea Garcia e Mercedes Baptista, que, para além da atuação artística, transformaram o palco em território de afirmação política. Seus corpos, historicamente marcados pela hipersexualização, pela subalternização e pelo apagamento, passam a ocupar a cena como corpos produtores de sentido, memória e conhecimento.

A presença dessas mulheres no TEN tensionava não apenas o racismo estrutural da sociedade brasileira, mas também o sexismo presente no campo cultural e nos próprios movimentos políticos. Ao reivindicarem visibilidade, autonomia estética e reconhecimento intelectual, essas mulheres confrontavam diretamente o que Sueli Carneiro identifica como um dos pilares do dispositivo de racialidade: o silenciamento sistemático das mulheres negras enquanto sujeitos políticos e epistêmicos. Como afirma Carneiro, “o racismo opera também pela desqualificação simbólica e pela interdição da fala, negando às mulheres negras o estatuto de produtoras legítimas de conhecimento” (Carneiro, 2011, p. 97).

Nesse sentido, o Teatro Experimental do Negro pode ser compreendido como um espaço de insurgência contra o epistemicídio, ao permitir que mulheres negras narrassem a si mesmas e ao mundo a partir de suas próprias experiências. Tal movimento dialoga diretamente com a crítica de Sueli Carneiro ao universalismo branco, que transforma a experiência da branquitude em norma e relega os saberes negros à marginalidade. Para a autora, “a universalização do particular branco é uma das estratégias mais eficazes de manutenção do poder racial” (CARNEIRO, 2023, p. 130). O TEN, ao contrário, inscreve a experiência negra — e, especialmente, a experiência das mulheres negras — como referência legítima de humanidade, cultura e política.

Assim, o TEN não se configurou apenas como um projeto artístico, mas como uma verdadeira tecnologia política de resistência, na qual o corpo negro — e, de modo particular, o corpo negro feminino — afirmava-se como corpo político, pluriversal, produtor de linguagem, memória e sentido. Ao ocupar o palco, escrever, interpretar e organizar, essas mulheres desafiavam simultaneamente as estruturas raciais e patriarcais que historicamente controlaram, violentaram e silenciaram suas existências.

Nomear essas mulheres e reconhecer seus feitos, portanto, não é um gesto meramente memorial, mas uma estratégia crítica de enfrentamento ao apagamento sistemático produzido pelo dispositivo de racialidade. Trata-se de reinscrever as mulheres negras como sujeitas da história, do saber e da ação política, rompendo com a lógica que as relegou à condição de objetos ou coadjuvantes. É nesse movimento de passagem da invisibilidade para a autoria — do silenciamento para a produção de conhecimento — que se insere a reflexão de Sueli Carneiro, ao destacar que:

É significativo o crescimento do número de militantes negros adquirindo títulos acadêmicos, resgatando a condição do negro como sujeito do conhecimento, especialmente o conhecimento de si próprio. Passamos de

objeto de estudo a sujeitos do conhecimento, fazendo com que a universidade comece a se constituir como um importante campo estratégico de atuação. (Carneiro, 2002, p. 210).

Esse conjunto de iniciativas históricas evidencia que as conquistas hoje reconhecidas como direitos resultam de uma longa e persistente trajetória de organização política da população negra, com protagonismo fundamental das mulheres negras. No entanto, esse acúmulo de lutas nem sempre se apresenta de forma imediata àquelas que, como eu, são herdeiras diretas desses processos. Tomar conhecimento da existência do Primeiro Encontro Nacional do Negro Brasileiro, das reivindicações por educação gratuita e da criação do Conselho Nacional de Mulheres Negras produziu em mim um deslocamento profundo: deixou de ser apenas um dado histórico para se tornar consciência encarnada.

Ao reconhecer que minha presença em espaços antes interditados é atravessada por essas mobilizações, passei a compreender minha própria trajetória como parte de uma genealogia de resistência. Essa percepção não nasce apenas da leitura, mas do encontro entre a história coletiva e a experiência vivida, revelando que acessar esse legado é também assumir a responsabilidade de reconhecê-lo, honrá-lo e projetá-lo no presente. Pois, como nos alerta Sueli “Os brancos revisitam os seus clássicos, especialmente nos momentos de crise. As novas gerações de militantes negros sequer conhecem os nossos, pois não criamos meios de transmitir nosso patrimônio libertário.” (Carneiro, 2002, p. 214).

Em 1945, realiza-se o Primeiro Encontro Nacional do Negro Brasileiro, que elabora um manifesto reivindicando, entre outros pontos, a criminalização do racismo como crime de lesa-humanidade e o acesso da população negra à educação gratuita em todos os níveis. Em 1950, foi criado o Conselho Nacional de Mulheres Negras, cuja atuação na defesa de condições dignas para o trabalho doméstico marca um dos pilares iniciais do feminismo negro no Brasil (Domingues, 2009).

Nas décadas seguintes, surgem organizações como o Instituto de Pesquisa e Cultura Negra (1976), o Grupo Palmares (1971), responsável pela ressignificação do 20 de novembro como data da Consciência Negra, e, em 1978, o Movimento Negro Unificado (MNU), que denuncia o mito da democracia racial e recoloca o racismo no centro do debate político nacional.

É nesse contexto que insiro a memória de minha avó, para provocar a reflexão de como a maioria das mulheres racializadas, atuavam politicamente no Brasil. Um dia

estava fazendo trabalho escolar sobre a ditadura militar⁵³ e ao perguntar para minha avó se ela havia participado das Diretas Já, ouvi uma resposta que permanece como chave interpretativa desta dissertação: “Eu estava ocupada demais pondo comida na mesa; meu protesto foi não deixar meus filhos morrerem”. Essa fala evidencia que, embora minha família não estivesse integrada aos movimentos políticos institucionalizados, seus corpos sempre foram corpos políticos. A luta pela sobrevivência, pelo cuidado e pela preservação da vida constitui uma forma de resistência cotidiana frente a um Estado que historicamente administra a população negra por meio da precarização e da morte.

Os avanços da redemocratização nos anos 1980, não surgem de forma espontânea, mas como resultado de um longo processo de resistência que foi brevemente resumido aqui, medidas coletivas tomadas para contrapor às exclusões sistemáticas impostas à população negra. Nesse percurso, o feminismo negro oferece uma chave analítica fundamental ao articular raça, gênero e classe. Intelectuais como Lélia Gonzalez, Luiza Barros⁵⁴ e Sueli Carneiro evidenciam que o racismo estrutura as desigualdades no Brasil e que cabe ao Estado implementar políticas de reparação histórica (Carneiro, 2003).

As primeiras formulações públicas sobre cotas raciais emergem na década de 1990, impulsionadas por organizações como o MNU e o IPCN⁵⁵, que denunciam as

⁵³ A ditadura militar brasileira foi um regime autoritário instaurado a partir do golpe civil-militar de 1964, que depôs o presidente João Goulart, e se estendeu até 1985. Caracterizou-se pela suspensão de direitos políticos, censura à imprensa, perseguição a opositores, repressão aos movimentos sociais e uso sistemático da violência estatal, incluindo prisões arbitrárias, tortura, desaparecimentos forçados e assassinatos. O período foi marcado pela centralização do poder nas Forças Armadas e pela promulgação de Atos Institucionais, especialmente o AI-5 (1968), que aprofundou o autoritarismo. O regime chegou ao fim com o processo de redemocratização, culminando na eleição indireta de Tancredo Neves em 1985 e na posterior promulgação da Constituição Federal de 1988.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório final*. Brasília: CNV, 2014.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 14. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

⁵⁴ Mulher negra, política brasileira reconhecida por sua atuação nas políticas públicas de igualdade racial. Formada em Administração Pública e de Empresas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia e doutorado em Sociologia pela Michigan State University, Luiza Barros dedicou grande parte de sua carreira à promoção da igualdade étnico-racial no Brasil. Eleita secretária de Promoção da Igualdade Racial do estado da Bahia e posteriormente nomeada ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) durante o governo da presidente Dilma Rousseff, sua gestão foi marcada por iniciativas voltadas ao combate ao racismo e à ampliação de políticas de inclusão social. BARROS, Luiza Helena. Ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Brasil). Informação biográfica e trajetória política. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/ex-ministra-luiza-bairros-morre-em-porto-alegre-19692256>. Acesso em: 4 jan. 2026.

⁵⁵ O IPCN (Instituto de Pesquisas das Culturas Negras), criado em 1975 no Rio de Janeiro, atuou como espaço de produção intelectual, articulação política e valorização das culturas negras, contribuindo significativamente para o debate público sobre desigualdades raciais e políticas de reparação no Brasil.

desigualdades raciais no acesso à universidade (Heringer, 2002). O feminismo negro teve papel central nesse processo, ao evidenciar que mulheres negras ocupam as posições mais vulneráveis na hierarquia social, sendo alvos preferenciais do racismo epistêmico que silencia seus saberes (Carneiro, 2011).

A institucionalização das cotas, culminando na Lei nº 12.711/2012, representa uma conquista histórica dessas lutas. Trata-se do reconhecimento estatal de que a desigualdade racial é um marcador estrutural que exige políticas públicas específicas. Como afirma Gomes (2017), ações afirmativas não são privilégios, mas respostas concretas às desigualdades produzidas desde o período colonial.

Assim, a política de cotas raciais não surge de forma isolada, mas como expressão de um projeto coletivo de transformação social protagonizado, em grande medida, por mulheres negras. As contribuições do feminismo negro e de Sueli Carneiro são fundamentais para compreender essas políticas como instrumentos de justiça social, enfrentamento do dispositivo de racialidade e afirmação da vida. Trata-se, portanto, de um movimento coletivo que reivindica não apenas o acesso à universidade, mas o direito pleno à existência, à memória e à produção de conhecimento.

A construção de estratégias coletivas de luta é produto de organização política, de liderança reconhecida e legitimada. Nossa responsabilidade histórica é responder aos desafios que estão colocados, através de uma expressão política que represente os anseios do povo negro desse país. Este é um desafio político fundamental para a militância negra no presente. (Carneiro, 2002, p. 2015).

A citação de Sueli Carneiro aprofunda o sentido político das ações afirmativas ao deslocá-las do campo restrito das políticas educacionais para o terreno mais amplo da organização coletiva e da disputa por poder. Quando a autora afirma que a construção de estratégias coletivas é fruto de organização política e de lideranças legitimadas, ela evidencia que as cotas raciais não são concessões do Estado, mas respostas arrancadas por meio da mobilização histórica do movimento negro. Trata-se de um processo no qual mulheres negras exerceram papel central, tanto na formulação teórica quanto na articulação prática dessas demandas, enfrentando simultaneamente o racismo institucional e o sexismo que atravessam a sociedade brasileira.

As conquistas políticas e sociais que permitiram meu acesso à universidade e possibilitaram o desenvolvimento deste trabalho são frutos diretos da implementação das cotas raciais e do reconhecimento da legitimidade das ações afirmativas. Essas conquistas, no entanto, não se dão de forma descolada das experiências individuais e

coletivas de mulheres negras. É justamente nesse ponto que o pensamento de Sueli Carneiro transcende a teoria acadêmica e se enraíza na vida cotidiana de tantas mulheres que, como eu, experimentam os frutos dessas lutas.

O eco da voz-liberdade é defesa de uma educação antirracista, do direito à memória e da afirmação da identidade negra. Essas são dimensões que se refletem diretamente na construção de nossas subjetividades, afetos e projetos de vida. Os frutos da militância do feminismo negro reverberam em minha trajetória pessoal e familiar, ampliando os sentidos de liberdade, dignidade e pertencimento que hoje me são possíveis. E eu não estou só. Todas nós, em nossa existência, somos ecos da vida-liberdade daquelas que vieram antes — herdeiras dessa luta e, principalmente, do desejo de escutar, honrar e multiplicar.

Sueli Carneiro é uma referência incontornável para pensar o enfrentamento das desigualdades interseccionais entre raça, gênero e classe; e sua contribuição teórica e política foi fundamental para a construção de políticas públicas comprometidas com a equidade racial e de gênero no Brasil. Ao fundarem o Geledés, – Instituto da Mulher Negra, em 1988, em São Paulo, Carneiro, Thereza Santos, Edna Roland e outras ativistas negras, consolidaram um espaço estratégico de articulação, denúncia e proposição. Foi ali que se impulsionou o debate sobre os direitos das mulheres negras de forma autônoma, centrando nossa experiência no centro da análise, e não mais nas margens.

O Geledés não foi apenas uma organização política: foi (e é) um território de elaboração de subjetividades, um laboratório de vida-liberdade onde a luta antirracista e antipatriarcal se materializa em ações concretas. A atuação incisiva do instituto no enfrentamento do racismo institucional, na luta pelo acesso à justiça e na promoção da saúde da população negra resultou na visibilização de demandas que por muito tempo foram silenciadas. As conquistas jurídicas e sociais que hoje possibilitam a responsabilização por práticas racistas, o aumento de políticas de cotas e o fortalecimento de redes de apoio às mulheres negras são, em grande medida, frutos dessa militância organizada.

Esses avanços não são abstratos para mim, uma vez que eles reverberam diretamente na minha vida cotidiana e na forma como pude construir minha trajetória. A possibilidade de exercer minha profissão com autonomia, de ocupar espaços acadêmicos e de elaborar minha identidade sem precisar ocultar ou camuflar minha negritude, são conquistas que não ocorreram por acaso. Elas foram costuradas pelas

lutas de mulheres negras que, como Sueli Carneiro, decidiram não se calar diante da violência simbólica e material imposta pela branquitude hegemônica.

Uma das muitas coisas que minha avó fazia era costurar. Quando eu era criança, ela me ensinou esse ofício com uma paciência quase ancestral, como se ao me ensinar a controlar o pedal da máquina ela também estivesse me ensinando a controlar meu destino. Naquela época, ela fazia tapetes com retalhos para vender. Sentávamos juntas para separar os tecidos — os que ainda tinham serventia, os que absorviam melhor, os que, ao se unirem, criavam algo bonito de se ver. E enquanto eu achava que aprendia apenas a cortar e costurar, estava sendo introduzida a um saber muito mais profundo: o de transformar sobra em potência, o de unir o que parecia perdido em algo inteiro, útil e belo.

Ali, naquele processo de remendar o que parecia não ter mais valor, fui aprendendo que há uma estética da resistência. Que o gesto de criar beleza a partir do que o mundo descarta é, em si, um gesto político. Aprendi há respeitar os tempos, a entender que cada parte tem sua função no todo, e que para que o resultado final apareça, é preciso saber encaixar as peças — mesmo aquelas que parecem não se encaixar em nenhum lugar.

Esse aprendizado íntimo ressoa fortemente com a filosofia política de Sueli Carneiro. Assim como minha avó transformava retalhos em tapetes, Sueli nos ensina a transformar a dor da exclusão em luta e dignidade. Sua teoria da *epistemologia do ponto de vista* (Carneiro, 2003), me lembra que minha vivência como mulher negra não é um desvio da norma, mas uma lente legítima, necessária e potente para compreender o mundo. Ela nos convida a olhar para o que foi jogado às margens — nossas histórias, nossos corpos, nossas formas de saber — e reconhecer ali a força de uma produção de sentido radicalmente transformadora.

Minha avó costurava para sobreviver; Sueli escreve para resistir. Ambas, a seu modo, bordam possibilidades de futuro onde antes havia apenas resto. Quando Sueli afirma que o racismo estrutura a sociedade brasileira, ela nos convida a desmontar essa estrutura com a mesma atenção que eu precisava ter ao escolher um tecido: é preciso saber onde cortar, onde unir, onde reforçar. Sua filosofia não é uma teoria distante, é prática viva — e, para mim, ela se entrelaça com aquele aprendizado infantil de forma quase natural.

Hoje, quando penso em política, não a vejo apenas como o campo institucional dos poderes, mas como o campo simbólico e concreto onde vidas como a minha são

costuradas com retalhos de dignidade, enfrentamento e beleza. Sueli Carneiro me ensinou que lutar por justiça racial e de gênero é um modo de fazer política tão legítimo quanto qualquer outro — e talvez mais urgente, justamente porque parte daquilo que foi deslegitimado.

Foi com minha avó que aprendi que costurar exige ritmo, paciência e visão do todo. E é com Sueli que compreendo que esse mesmo gesto pode ser revolucionário quando aplicado à vida. Entre uma e outra, sigo tentando construir minha trajetória: escolhendo os tecidos certos, respeitando os processos, e costurando, com minhas mãos, um mundo mais justo.

*Vamos falar de cultura
Na favela tem leitura,
artistas de rua, batalhamos por vitória
esperamos por glória
vamos falar também sobre racismo,
nossa cor não nos define...
Que os olhos do mundo
se voltem com empatia
para enxergar a beleza
que ali se cria nas ruas da favela,
a esperança resplandece
e a luta pela dignidade e igualdade
nunca aparece.⁵⁶*

⁵⁶ Poesia escrita no processo de desenvolvimento autoral coletivo, do curso de extensão “Escrevivências Filosóficas” 2024. Autoras: Antônia Dhamily, Rayssa Kariciele, Erick, Angélica de Souza Neiva, Geraldine Joseph

A Minha Voz

*Minha voz vem de longe,
vem de onde o silêncio foi lei,
quando criança só escutava,
No medo calado ansiei minha vez.*

*Ecoaram sussurros de lamento
Das que vieram antes
Que gritaram com força
Apesar do silenciamento
Emergiram na dobra do tempo.*

*Minha escrita vem de mãos calejadas,
de olhos atentos,
de passos firmes no chão da injustiça.
Vem das que ousaram pensar,
sentir, escrever e lutar.*

*Na oração proclamada,
Na benzedura escondida
Nas lágrimas regadas.
As palavras sussurradas de coragem,
Foram ouvidas.
De vó pra filha,
de mulher pra menina,
Tecendo o futuro em uma linhagem.*

*Hoje minha voz sai com confiança.
quer saber,
quer crescer,
quer dizer: Eu estou aqui.
Minha voz é herança,
É um coro ancestral
que agora ecoa
em mim.*

*Porque elas estiveram aqui
Porque uma mulher negra,
emergiu da palavra e transformou meu mundo assim.*

Nascimento, 2023⁵⁷

⁵⁷ Poesia escrita no processo de desenvolvimento autoral do curso de extensão “Escrevivências Filosóficas” 2023.

CAPÍTULO 3.

A MINHA VOZ

3.1 Escrevivências Filosóficas

Nomear este capítulo como “A Minha voz” não é um gesto meramente estilístico, tampouco uma escolha casual. Ao longo de toda esta dissertação, é a minha voz que ressoa — nas memórias evocadas, nas experiências narradas, nas escolhas teóricas e metodológicas que sustentam o texto. No entanto, apenas ao adentrar este capítulo, ao nomear explicitamente essa voz, compreendo que ela não esteve sempre disponível para mim da mesma forma. Houve um tempo em que eu falava sem, necessariamente, me reconhecer no que dizia; escrevia sem ainda compreender plenamente o lugar político, histórico e epistemológico de onde minha palavra emergia.

Foi na elaboração deste ponto do percurso que algo se deslocou, pois, ao nomear minha voz, reconheço que ela não nasce pronta, nem se constitui de forma isolada. Trata-se de uma voz forjada no encontro com outras vozes, atravessada por silenciamentos, disputas e aprendizagens coletivas. Se esta dissertação é atravessada por uma escrita situada, é porque ela se constrói a partir da condição de mulher negra que pensa, ensina e aprende a partir das margens.

Foi no exercício de ensinar que aprendi a me encontrar, foi ao ocupar esse espaço de docência — planejando aulas, construindo dinâmicas, escutando narrativas e acompanhando processos — compreendi que a minha voz se fortalecia não na autoridade do saber, mas na partilha honesta do não saber. Ensinar tornou-se, assim, um gesto de escuta e de reconhecimento mútuo, no qual minha palavra ganhava consistência à medida que se colocava em relação. Foi nesse movimento que me percebi existindo com mais inteireza, entendendo que minha voz não é apenas individual, mas expressão de uma coletividade que insiste em falar, escrever e pensar apesar das tentativas históricas de silenciamento.

Desse modo, este capítulo marca menos um início do que um encontro, isto é, um encontro comigo mesma, com a minha história e com a compreensão de que falar, escrever, escutar e ensinar são atos profundamente políticos. Ao nomear minha voz, afirmo não apenas o direito de existir no campo do pensamento, mas a responsabilidade de sustentar essa existência como prática de escuta, cuidado e transformação. É aqui, finalmente, que me reconheço inteira: não apenas como pesquisadora ou educadora,

mas como sujeito que se constitui no ato de ensinar e que, ao ensinar, aprende a dizer de onde fala.

No processo de ensinar, também me permiti aprender e, mais que isso, ousar. Ousar versos, palavras sentidas, escritas que saíam do peito antes de passarem pela razão. Esse movimento encontra ressonância no conceito de oralidade desenvolvido por Adilbênia Machado (2021), que compreende a oralidade não como ausência de escrita, mas como uma tecnologia ancestral. Aqui a oralidade entra como fundamento metodológico; marcado pela memória, pela experiência e pela ancestralidade, ou seja, trata-se de um saber que se inscreve no corpo e na vivência.

Ver-me ocupando a posição de professora sempre me pareceu algo improvável e, por isso mesmo, profundamente surpreendente. Planejar aulas, pensar dinâmicas, pesquisar conteúdos que despertassem interesse e construir estratégias pedagógicas tornou-se, ao longo do tempo, um exercício de descoberta de mim mesma. Desde o início, optei por utilizar a arte como ferramenta pedagógica, compreendendo-a como linguagem capaz de mobilizar afetos, provocar pensamento e criar vínculos. Ver o retorno das crianças e adolescentes — seus olhares atentos, suas falas, seus escritos — revelou-se uma das experiências mais gratificantes que já vivi. No entanto, a docência nunca foi um sonho de infância. Quando brincávamos de escolinha no quintal da minha bisavó, era sempre minha irmã quem ocupava o lugar da professora: foi ela quem me alfabetizou, quem sempre disse amar crianças e quem parecia naturalmente destinada a essa função. Por isso, quando me vi tornando referência para tantas crianças e adolescentes, foi inevitável associar essa conquista à memória da minha irmã, reconhecendo que, de algum modo, esse lugar que hoje ocupo também carrega a marca do que ela foi e do que sonhou ser.

Ao longo do percurso com as participantes do curso *Escrevivências Filosóficas*, percebi que sintetizar os aprendizados na poesia era uma forma potente de mobilizar afetos, memórias e reflexões. A poesia, nesse contexto, tornou-se um convite ao pensamento e à partilha. Mostrei, com minha própria exposição autoral, que eu também não sabia exatamente o que fazer, pois, não entendo de métricas e rimas, para mim poesia boa é a que me afeta de alguma forma.

Obviamente, existem especialistas na área que discordariam de uma explicação tão simplista, no entanto meu objetivo sempre foi transmitir o entendimento de que não havia um caminho pronto, mas sim uma disposição honesta de aprender junto, uma vez que não me coloco como especialista em nada. E isso foi fundamental para romper com

a lógica hierárquica entre quem ensina e quem aprende. Porque na escrevivência, não existe escrever certo ou errado existe a escrita de si, um saber localizado na vida concreta de quem escreve um conhecimento encarnado, legítimo e potente.

O poema de minha autoria, utilizado como epígrafe, cumpre a função de anunciar os fundamentos teóricos, políticos e afetivos que atravessam o feminismo negro e sua aplicação prática em espaços de ensino e escuta coletiva. Ao afirmar que “minha voz vem de longe”, invoco uma genealogia de resistências femininas negras, enraizadas na experiência, na ancestralidade e no enfrentamento histórico do silenciamento. Trata-se de reconhecer que a voz não emerge do acaso, mas de um percurso coletivo marcado por disputas em torno do direito de existir, falar e produzir saber. Essa compreensão dialoga diretamente com a reflexão de Djamila Ribeiro, ao afirmar que

O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir, pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social. Quando falamos do direito à existência digna, à voz, estamos falando de lócus social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. (Ribeiro, 2019, p.64)

Ao situar a voz como expressão de um lócus social específico, compreendo que falar, escrever e ensinar, para mulheres negras, são atos profundamente políticos, uma vez que tensionam as estruturas que historicamente negaram não apenas a legitimidade de suas narrativas, mas também sua própria humanidade. Nesse sentido, a noção de lugar de fala não se restringe a uma identidade fixa, mas aponta para as condições materiais e simbólicas que delimitam quem pode ocupar o espaço do pensamento e da transcendência. Essa reflexão encontra ressonância direta na obra de Sueli Carneiro (2023), especialmente quando a filósofa analisa o Dispositivo de Racialidade como uma engrenagem que opera na negação sistemática dos corpos, das vozes e dos saberes das mulheres negras.

É a partir desse diagnóstico que Sueli Carneiro nos convoca a repensar o poder a partir das margens, evidenciando que o pensamento hegemônico ocidental se construiu mediante uma lógica de exclusão epistêmica que desautorizou, ao longo da história, as narrativas negras e femininas. Nesse contexto, a filosofia, enquanto campo do saber, precisa ser tensionada, ampliada e transformada, de modo a reconhecer outras racionalidades e formas de produção de conhecimento. É nesse ponto que a escrevivência se apresenta como uma metodologia política e epistemológica, pois não

apenas narra experiências, mas produz conhecimento legítimo e situado, rompendo com a hierarquização colonial dos saberes e afirmando a centralidade da vida, da memória e da voz como fundamentos do pensar filosófico.

Assumir essa postura na vida e na pesquisa acadêmica implicou também reconhecer que não há um caminho previamente traçado, tampouco respostas prontas. O que existia é uma disposição honesta de construir saberes em coletivo, decolonizando a relação entre quem ensina e quem aprende. Para assim, encontrar um sentido contracolonial em fazer o que faço. Foi à base ética e metodológica da *escrevivência* que me permitiu esse movimento, porque nela existe uma força motriz.

A partir das contribuições de Sueli Carneiro, torna-se evidente que as práticas pedagógicas antirracistas precisam valorizar e reconhecer a diversidade de formas de expressão e saber, especialmente aquelas que foram historicamente subalternizadas. A experiência ao desenvolver o projeto de extensão me mostra que a filosofia pode — e deve — ser feita a partir do cotidiano, dos afetos e das memórias, como instrumento de emancipação social e letramento racial.

Portanto, falar da minha voz é falar de muitas outras vozes que vieram antes e estão por vir. É afirmar que a produção de conhecimento precisa deixar de ser privilégio de poucos para tornar-se espaço de existência para todas, todes e todos. E, como nos ensina Sueli Carneiro (2011), ao reescrevermos nossas histórias, estamos também reescrevendo o mundo.

Lá em 2022, quando surgiu a ideia de propor uma ação que materializasse minhas descobertas acadêmicas sobre o potencial transformador da filosofia, eu ainda não tinha clareza metodológica do que estava fazendo. Mas havia em mim uma certeza bruta, quase instintiva, de que a *escrevivência* precisava ser o eixo condutor dessa proposta. O nome foi usado desde o início, intuindo que era ali, naquele lugar entre o vivido, o sentido e o compartilhado, que o pensamento precisava nascer. Meu desejo era simples e profundo: criar um espaço de letramento racial e de pensamento crítico acessível, algo que eu mesma não tive em minha juventude e que, acredito, teria mudado muita coisa se tivesse chegado antes.

Esse desejo dialoga diretamente com o que Sueli Carneiro identifica como as múltiplas frentes de atuação das organizações negras no campo da educação, que não se restringem à educação formal, mas envolvem também a produção crítica de saberes, a formação para o exercício da cidadania. Como afirma a autora:

As ações que vêm sendo realizadas pelas organizações negras no campo da educação expressam-se em diferentes dimensões dessa temática, incidindo sobre a educação formal nos diferentes níveis; na produção e avaliação crítica de instrumentos didáticos; em projetos de formação para o exercício da cidadania, para a capacitação para o mercado de trabalho e para o fortalecimento da capacidade de pressão sobre o Estado. (Carneiro, 2018, p.124).

Assumir esse desejo significou reconhecer que minha motivação também passava por escolhas pessoais, afetivas e até mesmo egoístas. Eu poderia ter pensado em um curso para jovens universitários, que já teriam alguma familiaridade com os referenciais teóricos que sustentam a proposta — autores como Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Ana Maria Gonçalves⁵⁸, entre tantas outras. Mas não. Escolhi trabalhar com adolescentes de 12 a 16 anos. Foi uma escolha política de ir onde as teorias ainda não tinham chegado, onde o pensamento crítico ainda estava em construção e onde ele poderia florescer de maneira mais potente e transformadora.

Essa escolha foi motivada pela necessidade de estar próxima do meu filho. Na época, ele tinha 14 anos. E eu, na correria de ser mulher, estudante, trabalhadora e mãe, sentia que nossa relação estava escorrendo pelos vãos da rotina. Nossas conversas se resumiam às obrigações do dia a dia, e eu mal sabia o que o interessava, o que o movia, com quem ele andava. Foi nesse momento que as palavras da minha bisavó voltaram à minha memória como um sopro de sabedoria ancestral: “filhos a gente cultiva os laços enquanto jovens, porque depois de adultos, se não tiver nó apertado, eles se perdem com facilidade nas tramas da vida.” Essa frase nunca mais saiu de mim.

Por isso, idealizei o curso para ser desenvolvido na instituição Ação Moradia, uma ONG localizada na zona leste de Uberlândia, no bairro Morumbi — lugar que me acolheu na juventude e que em 2022, acolhia meus filhos. Eu conhecia aquele território com o corpo e com a memória e queria estar lá, com aquelas crianças e adolescentes, porque sabia que ali havia potência. Mais do que acompanhar meu filho e os jovens que conviviam com ele, queria contribuir, com as ferramentas que construí ao longo da vida,

⁵⁸ Escritora, roteirista e intelectual brasileira, nascida em 1970, em Ibiá (MG). É reconhecida como uma das vozes centrais da literatura contemporânea brasileira, especialmente por sua contribuição à literatura negra, ao pensamento decolonial e às narrativas que reescrevem a história do Brasil a partir da experiência negra e feminina. Sua obra dialoga com temas como escravidão, diáspora africana, memória, ancestralidade, identidade e resistência, tensionando as versões oficiais da historiografia brasileira. Seu romance mais conhecido, *Um Defeito de Cor* (2006), é considerado uma obra fundamental da literatura brasileira do século XXI. O livro recebeu o Prêmio Casa de las Américas (2007) e é amplamente estudado em contextos acadêmicos, especialmente nas áreas de literatura, história, estudos pós-coloniais e feminismo negro.

GONÇALVES, Ana Maria. *Ana Maria Gonçalves*. Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, s.d. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br>. Acesso em: 5 jan. 2026.

para que eles tivessem acesso às possibilidades de emancipação que o pensamento crítico oferece.

Mais do que ensinar filosofia, eu queria criar um espaço onde fosse possível sentir a filosofia. Onde escrever a própria vida fosse também um ato de pensar, de resistir, de transformar. E foi na escrita de si que tudo começou a fazer sentido. Cada verso ousado, cada relato partilhado, cada memória evocada me mostrava que, quando escrevemos nossas histórias, estamos, de fato, reescrevendo o mundo. Um mundo mais justo, pluriversal e mais bonito, onde a voz de uma mulher negra da periferia também pode ser ouvida e reverberada. Onde meu filho e seus colegas podem crescer sabendo que seus pensamentos importam. E que, sim, a filosofia também é deles.

No apêndice A, está a proposta inicial para o curso, preservada como original. Hoje ao ler percebo a imaturidade da minha escrita para além de erros gramaticais, mas também reconheço uma certa ousadia. Dois meses após a elaboração da proposta inicial, já nos encontrávamos reunidas para o primeiro encontro do curso de extensão *Escrevivências Filosóficas*. Aquele momento marcou a transição entre uma ideia ainda incerta e sua materialização concreta, atravessada por dúvidas, receios e pela sensação constante de não saber exatamente o que estava fazendo. Havia insegurança quanto aos caminhos metodológicos, à consistência teórica e, sobretudo, quanto à legitimidade de transformar experiências vividas em produção filosófica.

Nesse processo, o acolhimento e a motivação do professor José Benedito foram fundamentais para o desenvolvimento do projeto. Seu incentivo constante não se deu no sentido de oferecer respostas prontas, mas de afirmar a potência do percurso, mesmo quando ele se apresentava fragmentado e instável. Foi a partir dessa escuta atenta e desse gesto de confiança que me foi possível sustentar a ousadia inicial, compreender o erro como parte do aprendizado e reconhecer que o não saber também pode constituir um ponto de partida legítimo para a construção de conhecimento. Assim, o curso nasceu e se consolidou não apesar das inseguranças, mas em diálogo com elas, transformando-as em força criadora e fundamento do próprio projeto.

A experiência da primeira edição do curso *Escrevivências Filosóficas* revelou-se profundamente exitosa, não apenas pela adesão das participantes, mas, sobretudo, pela intensidade dos processos formativos que ali se constituíram. O espaço se consolidou como um território de produção de saberes encarnados, onde os corpos, puderam se afirmar como corpos políticos, produtores legítimos de conhecimento. Na prática, aquilo que Sueli Carneiro conceitua como Dispositivo de Racialidade tornou-se visível:

compreendi como as estruturas raciais operam não apenas para excluir, mas para regular quem pode falar, ensinar e existir no campo do saber. Ao mesmo tempo, percebi que a escrevivência funcionava como um gesto de ruptura com esse dispositivo, abrindo frestas para outras epistemologias possíveis.

Diante do impacto dessa vivência, meu desejo foi dar continuidade ao projeto no ano de 2023. No entanto, uma troca de gestão na instituição onde o curso havia sido realizado interrompeu esse percurso. Ao questionar a possibilidade de continuidade, fui informada de que não havia mais espaço na grade horária das oficinas oferecidas. A negativa institucional explicitou, mais uma vez, como projetos que partem das margens — especialmente aqueles ancorados em perspectivas antirracistas e feministas negras — encontram obstáculos estruturais para sua permanência. Ainda assim, compreendi que ceder não era uma opção. O desejo de continuar o projeto era maior do que qualquer entrave administrativo.

Foi nesse contexto que entrei em contato com Isabela Tereza Martins, diretora geral da OSC ABC do Glória⁵⁹, apresentando a proposta e questionando a possibilidade de sua realização naquele espaço. Para minha alegria, fui recebida com abertura, escuta e reconhecimento. Iniciava-se ali uma parceria que se estende até hoje e que transformaria não apenas o projeto, mas também minha própria trajetória. Ingressei na instituição como voluntária em 2023, ofertando o curso de extensão *Escrevivências Filosóficas*; em 2024, fui contratada comoicineira; em 2025, assumi uma função de coordenação na instituição e em 2026 retornei a posição de oficineira na instituição e a fazer o que me nutre. Como oficineira tenho liberdade de articular filosofia, letramento racial e consciência crítica num movimento circular e horizontal de ensinar e aprender.

Com isso, o ABC do Glória deixa de ser apenas um espaço de trabalho e torna-se, o meu quilombo. Um lugar definido pela construção coletiva de liberdade possível, ainda que em contextos de extrema precariedade. É exatamente nesse sentido que compreendo o ABC do Glória como um quilombo contemporâneo: um território marcado pela ausência de políticas públicas e direitos básicos, mas atravessado por redes de afeto, solidariedade e intenção cotidiana. O geógrafo Milton Santos diz que o território é o lugar “que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas[...] não é, pois, apenas um suporte físico, mas um palco de vida”. (Santos, 2002, p.9).

⁵⁹ O ABC do Glória é uma organização social civil localizada no bairro Glória, em Uberlândia (MG), que atua na promoção da transformação social por meio da educação popular, cultura, lazer e atividades educativas voltadas principalmente para crianças e adolescentes. ABC do Glória. *Quem somos*. Disponível em: <https://abcdogloria.org/>. Acesso em: 5 jan. 2026.

Nesse horizonte, compreender o ABC do Glória como território vivo implica reconhecê-lo não apenas como espaço geográfico, mas como experiência histórica e política em permanente construção. Ali, as práticas educativas, os vínculos afetivos e as estratégias de sobrevivência cotidiana produzem sentidos que escapam às lógicas institucionais tradicionais e reconfiguram o próprio significado de pertencimento. O território se faz, portanto, na relação entre corpos, memórias e práticas coletivas que insistem em existir apesar da precarização imposta pelo racismo estrutural.

É nesse chão concreto que o projeto *Escrevivências Filosóficas* se enraíza, operando como uma prática de reterritorialização simbólica. Ao produzir espaços de escuta, escrita e partilha, o curso contribui para transformar o território em lugar de elaboração crítica da experiência, onde jovens negros e periféricos podem se reconhecer como sujeitos de pensamento e produtores legítimos de conhecimento. Assim, o quilombo contemporâneo não se define apenas pela resistência à violência estrutural, mas também pela criação de outras formas de vida possíveis, sustentadas pelo afeto, pela palavra e pela coletividade.

Desse modo, o ABC do Glória se afirma como um território político, no qual a filosofia deixa de ser um saber distante e abstrato para se tornar prática encarnada, atravessada pelo cotidiano e pelas urgências da vida. Ao habitar esse espaço, compreendo que ensinar e aprender ali são atos que reatualizam a tradição quilombola: produzir comunidade, fortalecer laços e afirmar a vida como valor inegociável. É nesse sentido que o território deixa de ser apenas cenário e se converte em agente, moldando as práticas, os saberes e as possibilidades de transformação que emergem do encontro entre sujeitos historicamente subalternizados.

Ao longo da escrita desta dissertação, utilizei poemas produzidos em 2024 no curso de extensão como posfácios, com o objetivo de sintetizar, ainda que parcialmente, as trocas que ocorreram nos encontros. As poesias das jovens participantes, meus próprios escritos e os ensinamentos compartilhados, são costurados neste texto como expressão de um saber coletivo. Esses poemas não cumprem apenas uma função estética, mas operam como registros afetivos, políticos e epistemológicos das experiências vividas, evidenciando que o conhecimento produzido no curso extrapola os limites da racionalidade acadêmica tradicional e se inscreve no corpo, na memória e na linguagem.

Essa escolha metodológica dialoga diretamente com a compreensão de identidade elaborada por Kabengele Munanga (2003), para quem a identidade não se

constitui como dado fixo ou essencial, mas como um processo histórico, relacional e em permanente transformação. Ao compreender a identidade como algo que se constrói nas interações sociais, nos encontros culturais e nas experiências partilhadas, Munanga nos permite entender a escrita poética produzida no curso como um espaço privilegiado de elaboração identitária. Cada poema carrega marcas singulares de trajetórias individuais, mas, ao mesmo tempo, revela elementos coletivos que emergem do convívio, da escuta e do reconhecimento mútuo.

Nesse sentido, os posfácios poéticos funcionam como dispositivos de produção de sentido, nos quais as jovens participantes não apenas narram suas experiências, mas produzem conhecimento situado sobre si mesmas e sobre o mundo que habitam. A poesia torna-se, assim, um território de negociação identitária, onde memórias, afetos e pertencimentos se reorganizam, reafirmando a ideia de que a identidade se constrói no movimento e na relação com o outro, conforme aponta Munanga (2003).

Nos últimos três anos, venho me desenvolvendo em coletivo, junto aos profissionais da instituição, às crianças e adolescentes atendidos e às famílias do território. Trata-se de um território marcado pela ausência de direitos básicos — sem saneamento, asfalto ou espaços adequados de lazer —, mas profundamente rico em potência, inteligibilidade e afetos. É nesse chão concreto que a filosofia dos corpos políticos se materializa, revelando que, mesmo sob condições de precariedade impostas pelo racismo estrutural, existem formas insurgentes de vida, saber e organização.

Essa vivência reafirma, de modo contundente, a contribuição de não perder de vista que o Dispositivo de Racialidade não atua apenas na negação, mas também na produção de hierarquias que determinam quais projetos são considerados relevantes. Ao persistir, criar alianças e enraizar o projeto no território, pude experienciar, na prática, aquilo que o feminismo negro propõe: a construção de alternativas coletivas, sustentadas pelo afeto, pela memória e pela resistência. Assim, o *Escrevivências Filosóficas* deixou de ser apenas um curso e tornou-se uma prática política continuada, um exercício de reexistência e uma afirmação de que a filosofia, quando atravessada pela vida, pode ser instrumento de transformação radical.

*O glória é um bairro cheio de vida
cheio de gente criativa, também com muitas crianças esportivas
que carregam com si muita felicidade
e prezam por um mundo com mais igualdade
com muita dor e sofrimento
os moradores seguem vivendo
o prefeito finge que não está vendo
mas com certeza ele sabe que estamos sofrendo
jovens da periferia não merecem educação?
noiz também fazemos parte da população!*

(Esther Wendy, Gedeon, Danúbia, Mickael, Tallison)⁶⁰

⁶⁰ Esta poesia faz parte do meu acervo pessoal composto pelas produções desenvolvidas pelas participantes do curso de extensão *Escrevivências Filosóficas* - 2024.

3.1.2 Apêndice A – Proposta inicial do que viria a ser o curso de extensão “Escrevivências Filosóficas”

PLANO DE TRABALHO/DE EXTENSÃO

NOME DO PROJETO: Escrevivências (Esse nome tem origem no conceito desenvolvido pela escritora Conceição Evaristo e tem o objetivo de evidenciar desde o princípio que esse projeto será desenvolvido a partir das vivências de cada participante).

INTRODUÇÃO: O objetivo do projeto é contribuir para a formação dos alunos da graduação e dos alunos da comunidade impactada, especialmente jovens e mulheres negras, a fim de que possa haver uma troca de conhecimentos e que proporcione o reconhecimento dos participantes como autores de saberes acadêmicos. Buscaremos criar caminhos de diálogos, onde os saberes e conhecimentos populares serão apresentados como fonte de produção intelectual e formação profissional. Esses conhecimentos populares estão presentes nos materiais didáticos utilizados, iremos trabalhar obras de autoras negras. Este projeto também irá proporcionar um diálogo entre as unidades acadêmicas da UFU, movimentos sociais diversos e as comunidades escolares básicas, oportunizando espaço de aprendizado extensionista e a formação de cidadãos engajados com as necessidades da sociedade.

JUSTIFICATIVA: A extensão é um dos pilares básicos que integram a missão da universidade pública, gratuita e de qualidade e socialmente referenciada. Neste sentido, a participação de alunos da UFU em projetos que possibilitam a relação com a comunidade externa é de fundamental importância, principalmente no sentido de trocas de práticas e saberes que nem sempre encontram ressonância no cotidiano da academia, mas que estão presentes nas ações sociais que buscam a inclusão social e racial. Essas experiências propiciam ao aluno da universidade e aos demais participantes um crescimento em termos de formação para a cidadania.

OBJETIVO GERAL: Promover a divulgação de obras invisibilizadas pelo currículo tradicional de ensino, para promover debates, oficinas, roda de conversa, atividades culturais, campanhas e ações formativas que visem contribuir para a formação étnico-racial de alunos e discentes da UFU.

DURAÇÃO E PARCERIAS: A proposta é que o projeto seja realizado em conjunto com a ONG Ação Moradia. E que haja um encontro semanal para apresentação dos

temas trabalhados, Roda de Conversa para análise comentada e o estímulo para que os participantes pratiquem a escrita de suas vivências. Estima-se que inicialmente o projeto tenha a duração de 4 meses e que no último mês seja realizado um evento para apresentação dos resultados obtidos.

Cronograma

Encontro	Data	Conteúdo
01	30/08	Introdução ao projeto, conteúdos, metodologia e objetivos.
Módulo 1		
02	06/09	Exposição do livro Olhos d'água de Conceição Evaristo e introdução aos conceitos desenvolvidos pela autora.
03	13/09	Debater o que foi apresentado no último encontro, para que os participantes possam expor o que absorveram e como o tema tem conexão em suas vivências.
04	20/09	Praticar o que foi desenvolvido nos encontros anteriores expondo alguns conteúdos de sugestão dos participantes
Módulo 2		
05	27/09	Exposição do livro Quarto de Despejo de Carolina Maria de Jesus e desenvolver o poder transformador da escrita, como alguém pode ascender socialmente, mas principalmente afirmar sua existência. Ressaltando através da escrita de Carolina que não existe jeito errado o importante é fazer-se entender e falar a partir de suas vivências.
06	04/10	Debater o que foi apresentado anteriormente e expor outras formas de autoafirmação como poesia, música, Slam e grafite. O importante é que os participantes se reconheçam como um corpo capaz de transmitir conhecimento.
07	11/10	Praticar o que foi desenvolvido nos encontros anteriores, desenvolvendo a escrita de cada participante a seu modo, todos têm um potencial a ser desenvolvido.
Módulo 3		
08	18/10	Apresentar os poemas de Carmen Faustino e Tatiana Nascimento. Destacar como é importante escrever sobre as subjetividades, abordar temas relacionados à classe social, sexualidade e conscientização racial.
09	25/10	Debater o que foi apresentado anteriormente e desenvolver a escrita autoral de cada participante.
10	01/11	Praticar o que foi desenvolvido nos encontros anteriores, estimular a troca entre os participantes.
Módulo 4		
11	08/11	Introduzir os pensamentos desenvolvidos por Lélia Gonzalez evidenciando a importância do feminismo negro e das lutas de narrativas através do conceito de Amefricanidade.
12	22/11	Roda de conversa para debater os temas trabalhados e participação de um convidado.

13	29/11	Prática da escrita autoral e pré-ensaio
14	06/12	Ensaio para a apresentação
15	10/12	Evento para apresentação do resultado e prestigiar os participantes.

Metodologia

O projeto Escrevivências será desenvolvido a partir de encontros presenciais (1h uma vez por semana), durante os quais, por meio da exposição de conteúdos, roda de conversa para debates e atividades práticas. Serão desenvolvidas as habilidades dos participantes para contar suas vivências de forma a potencializar sua existência e expandir seu lugar de acesso. Serão utilizados recursos áudio visuais para melhor exposição dos conteúdos que terão como fundamento o desejo de transmitir que todos os participantes são corpos capazes de produzir conhecimento. Cada encontro será iniciado com a apresentação de um tema, tendo como base uma autora negra reconhecida academicamente. Seguindo o cronograma a partir da exposição serão debatidos os conteúdos para estimular a prática da escrita de cada participante. Os participantes serão todos voluntários e não será aplicado nenhum tipo de avaliação o objetivo é estimular que eles sejam autores de suas próprias histórias.

3.2 Epistemologia Feminista Negra

Ao longo do meu percurso no mestrado, escolhi investigar questões relacionadas à epistemologia feminista negra, um campo de produção teórica e política que valoriza a experiência das mulheres negras como fonte legítima de conhecimento. Essa escolha, que para mim representa um compromisso ético e existencial, logo se revelou também um desafio enfrentado em vários níveis. Desde o início, percebi que pesquisar a partir desse referencial teórico implicava me posicionar diante de um espaço acadêmico que ainda trata tais temas como meramente “identitários”⁶¹, muitas vezes em tom pejorativo, desconsiderando a profundidade analítica e crítica que fundamenta essa epistemologia.

Um dos aspectos mais marcantes dessa experiência foi o isolamento acadêmico e a exclusão evidentes quando cursei a disciplina PGF005 – Epistemologia, ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Ao optar por desenvolver uma pesquisa ancorada em epistemologias negras, deparei-me com a dificuldade de encontrar interlocução, tanto em nível institucional quanto entre colegas. Quase sempre que eu fazia um comentário, uma pergunta ou trazia a perspectiva das epistemologias africanas, ameríndias ou indígenas, era imediatamente confrontada, como se estivesse inventando essas abordagens. Curiosamente, nenhum colega que citava Aristóteles era instado a apresentar referências para sustentar suas falas.

Eu, por outro lado, era constantemente questionada em tom de dúvida sobre a existência e relevância acadêmica de autoras e autores como Patricia Hill Collins, Davi Kopenawa e Severino Ngoenha. Esse isolamento, longe de ser fortuito, revela uma resistência estrutural que deslegitima saberes que questionam os paradigmas tradicionais de produção de conhecimento. Na prática, fui confrontada com uma expectativa constante de justificar não apenas a relevância do meu tema, mas também a validade do meu ponto de partida epistemológico. Alguns colegas partiam do princípio

⁶¹ O termo “identitários” é frequentemente usado de forma pejorativa por críticos que desejam deslegitimar lutas e saberes de grupos historicamente oprimidos, como os movimentos negros, feministas, indígenas e LGBTQIA+. Esses críticos alegam que tais lutas seriam “particulares”, “emocionais” ou “menos universais”, sugerindo que não teriam validade ou relevância para o debate acadêmico e político “sério”. Sueli Carneiro contesta essa visão, mostrando que toda produção de conhecimento parte de lugares de enunciação situados, inclusive os que se dizem “neutros” ou “universais”, como o pensamento eurocêntrico e masculinista branco. Portanto, não é a luta que é identitária, mas sim a negação do outro que constrói a hegemonia identitária branca, disfarçada de universalidade.

de que, se eles desconheciam algo, então isso não existia — uma contradição bastante irônica vindo de quem estuda filosofia.

Sempre procurei trazer para o debate que a epistemologia feminista negra propõe um rompimento com a centralidade eurocêntrica e patriarcal da academia. Ao afirmar que as vivências das mulheres negras são produtoras de conhecimento, ela desafia o modelo de objetividade descolado das experiências e dos corpos que produzem saber legitimado tradicionalmente, e propõe que não deveria haver hierarquização do saber dentro da universidade. Contudo, essa proposta ainda encontra forte resistência, que não é apenas teórica, mas está profundamente enraizada nas estruturas coloniais que sustentam a universidade enquanto espaço de poder.

A recusa em reconhecer esses saberes como legítimos é, em si, um ato de manutenção da colonialidade do saber, que continua a excluir corpos, vozes e histórias não brancas do centro da produção intelectual. Diante dessa resistência, desenvolver minha pesquisa exigiu também inventar caminhos. A construção de redes de apoio entre pesquisadoras negras, à participação em eventos acadêmicos voltados ao ensino das relações ético-raciais e antirracistas, bem como o diálogo constante com autoras negras brasileiras e estrangeiras foram fundamentais para meu fortalecimento enquanto pesquisadora.

Dialogar com pessoas que conhecem minhas referências, que também são estudiosas de Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez e Patricia Hill Collins, não apenas me forneceu fundamentos teóricos, mas também me ajudou a compreender que esse enfrentamento é parte de um processo maior de reexistência.

No apêndice a seguir consta o trabalho que apresentei como parte fundamental da conclusão da disciplina do mestrado. A questão "O que é epistemologia?", proposta pelo professor⁶², serviu de base para reflexão filosófica, a partir da bibliografia clássica

⁶² Temas disponíveis

1. O que é epistemologia - Robert Blanché (Um capítulo da segunda parte)
2. Teeteto – Platão
3. Segundos Analíticos – Aristóteles
4. Comentário ao De Trinitate. De Boécio – Tomás de Aquino
5. Comentário à Física – prólogo – Guilherme de Ockham
6. Tratado da Natureza humana – parte 3 – David Hume
7. A lógica da descoberta científica – Karl Popper
8. Criticism and growth of knowledge – Imre Lakatos
9. A estrutura das revoluções científicas – Thomas Kuhn
10. O sistema do mundo – Pierre Duhem
11. Outro texto à sua escolha

abordada ao longo da disciplina⁶³, com a possibilidade de trabalhar um texto à escolha, conforme confirmado pelo professor.

Dado o tema da minha pesquisa, optei, evidentemente, por essa alternativa, desenvolvendo um trabalho fundamentado na bibliografia de minha escolha. Busquei responder à pergunta proposta, exercitando o pensamento crítico para contestar a bibliografia extremamente eurocêntrica e universalista apresentada na disciplina. Atendendo à proposta do professor, sem abrir mão da subjetividade da minha pesquisa, escrevi um texto de oito páginas para apresentar dentro do tempo estipulado. Compareci à aula e apresentei o trabalho no formato de comunicação acadêmica tradicional, ou seja, lendo o texto previamente elaborado.

Uma das maiores violências que já vivi na universidade ocorreu após essa apresentação. Toda a sala me ouviu em silêncio, com expressões faciais difíceis de interpretar. Ao final, perguntei se havia dúvidas ou questionamentos. Ninguém se manifestou. A pergunta do professor foi: "E as mulheres brancas? Você ignora a produção filosófica de mulheres brancas?". Indignada, respondi com ironia que até tenho amigas brancas, que conheço algumas filósofas brancas, mas que não dialogavam com o tema do meu trabalho.

Em seguida, o professor me acusou de não ter respondido à pergunta "O que é epistemologia?". Para tentar esclarecer, li o trecho onde respondo de forma direta: "Sendo assim, devemos ter em mente que a epistemologia investiga quais questões merecem atenção e qual é a finalidade do conhecimento derivado." (Nascimento, 2024, p.3). Argumentei que sua postura partia de uma compreensão restritiva do próprio conceito de epistemologia, como se ele se limitasse a uma definição formal e estanque. Ao afirmar que "a epistemologia investiga quais questões merecem atenção e qual é a finalidade do conhecimento derivado", apresento uma resposta direta que se alinha a uma tradição consolidada da filosofia do conhecimento, segundo a qual a epistemologia não se ocupa apenas da origem ou da validação do saber, mas também de seus critérios de relevância, legitimidade e função social.

A definição apresentada desloca o foco da epistemologia de um exercício meramente técnico para uma reflexão crítica sobre o que conta como conhecimento e

A partir do texto escolhido, responder à questão: o que é epistemologia? Apresentação oral de 20 a 30 minutos.

⁶³ disciplina PGF005 – Epistemologia, cursada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia

para quem esse conhecimento é produzido. Tal abordagem é amplamente reconhecida em epistemologias contemporâneas, especialmente nas correntes críticas, feministas e decoloniais, que compreendem o saber como situado, atravessado por relações de poder e interesses históricos. Nesse sentido, responder o que é epistemologia implica também interrogar seus pressupostos normativos: quais perguntas são autorizadas no campo do saber e quais são sistematicamente silenciadas.

Completei argumentando sobre o conceito de epistemicídio. O professor, porém, rejeitou minha resposta, alegando que seria impossível "matar a epistême". Perguntei então se ele já havia lido Boaventura de Sousa Santos, filósofo que cunhou o conceito, ou mesmo Sueli Carneiro, autora que fundamenta minha pesquisa. Ele viu minha resposta como um ataque pessoal, encerrou a aula dizendo que não queria mais discutir comigo e afirmou que não poderia me reprovar, pois eu o acusaria de racismo. Acrescentou que eu deveria repensar minha formação, pois, segundo ele, o que eu fazia não era filosofia. Disse que o tema e as autoras que estudo pertencem às ciências sociais ou à história. Por fim, convidou-me a não retornar mais às suas aulas, alegando que eu não teria nada a aprender com um homem branco.

Discutimos no corredor. Enquanto ele fechava a sala, eu o segui tentando argumentar, mas ele sequer se dispôs a me escutar. A escuta, naquele momento, revelou-se não como um gesto neutro ou automático, mas como um privilégio concedido apenas àqueles que são reconhecidos como pares no campo do saber. A negativa em me ouvir não dizia respeito apenas ao conteúdo do que eu dizia, mas ao lugar que meu corpo e minha trajetória ocupavam naquele espaço institucional.

Utilizo, aqui, a citação como um recurso de retomada de reflexões já elaboradas em meu Trabalho de Conclusão de Curso, a fim de evidenciar que a cena vivida não constitui um episódio isolado, mas a atualização de uma estrutura persistente de silenciamento.

“Reconhecer o lugar de fala foi muito importante nessa busca por visibilidade da condição da mulher negra. Mas, para além de falar, para que haja um real impacto acadêmico e social é preciso que essas vozes insurgentes sejam ouvidas a partir da análise sobre o que é o lugar da escuta. Isso porque, falar é uma habilidade humana, mas ser ouvido envolve a detenção de um poder que está distante fisicamente e simbolicamente dos corpos racializados. Uma vez que deter a atenção do outro é um privilégio, porque ouvir e se deixar afetar e ser transformar pela fala do outro, passa por uma ideia de comunhão, de igualdade entre as pessoas que falam. (Nascimento, 2023, p.50)”

Conforme argumentei naquele trabalho, reconhecer o lugar de fala foi fundamental para a visibilização da condição da mulher negra; contudo, para além do

direito de falar, é imprescindível problematizar o lugar da escuta. A ausência de escuta, nesse contexto, não se configura como uma falha individual, mas como expressão de uma lógica institucional que define quem pode ser reconhecido como sujeito legítimo da filosofia. Ouvir implica se deixar afetar, admitir a possibilidade de deslocamento e transformação — algo que só se torna viável quando há uma relação mínima de igualdade entre quem fala e quem escuta. Quando essa igualdade é negada, a recusa da escuta opera como um mecanismo de exclusão epistêmica.

Assim, quando afirmo que, para ele, meu trabalho, minha pesquisa e até minha existência naquele espaço não possuíam qualquer relevância, não se trata de uma interpretação subjetiva, mas da materialização concreta de critérios excludentes de validação do saber. Nada do que eu produzia correspondia, segundo ele, ao que seria filosofia, justamente porque tais critérios permanecem ancorados em uma tradição que se recusa a escutar vozes insurgentes. A retomada dessa citação, portanto, cumpre a função de reafirmar criticamente que o poder de escutar — e, conseqüentemente, de reconhecer — continua sendo um privilégio racializado no interior da academia.

Naquele dia, saí da universidade aos prantos, tomada por lágrimas de raiva, frustração, indignação e solidão. Ao escrever este relato, as más-águas voltam a nublar minha visão. Recordo-me da impotência profunda que senti, mas também me lembro da força que me move a continuar este trabalho, certa de que as mulheres negras irrigam um solo de sabedoria. Afinal, “é da força da autoestima, do reconhecimento da própria autonomia, dos exemplos, da conquista da memória e da ação coletivas que se extrai a seiva da resistência” (Carneiro, 2023, p.14).

A consolidação da epistemologia feminista negra como campo legítimo e necessário de saber passa pela urgência de garantir que futuras gerações de pesquisadoras negras possam desenvolver seus estudos sem precisar, continuamente, justificar sua presença e seus pensamentos. A academia precisa não apenas tolerar, mas acolher e incentivar epistemologias que desafiem suas bases coloniais e eurocêtricas. A legitimidade do saber produzido por mulheres negras não depende do reconhecimento dos centros hegemônicos, mas se afirma na prática cotidiana de pesquisa, resistência e solidariedade que construímos umas com as outras. A epistemologia feminista negra é, antes de tudo, um projeto coletivo de liberdade.

3.2.1 Apêndice B⁶⁴**EPISTEMOLOGIA FEMINISTA NEGRA****Carla de Brito Nascimento**

*“Não, eu não falo pelas mulheres, chega de sermos interrompidas.
Não, eu não falo pelas mulheres, quero ouvi-las.”
(PUÃ, 2019, p. 29).*

Este trabalho busca reunir alguns dos resultados alcançados durante o processo de pesquisa para produção de uma dissertação que analisa o feminismo negro em Sueli Carneiro, juntamente com os estudos empreendidos na disciplina de Epistemologia. Para tanto, investigamos como a filosofia desenvolvida por mulheres negras resulta em uma transformação social abordando o seguinte questionamento como fio condutor argumentativo do texto. O que é uma epistemologia feminista negra e como o Dispositivo de Racialidade conceito desenvolvido por Sueli Carneiro, impacta o desenvolvimento da inteligibilidade de mulheres negras; e por consequência, da sociedade?

Tendo como bibliografia principal o capítulo "Epistemologia Feminista Negra", de Patrícia Hill Collins, presente no livro *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*, 2019. Juntamente com a tese de doutorado de Sueli Carneiro, que resultou no livro *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*, 2023. A partir disso articulamos os conceitos centrais com os argumentos e conceitos desenvolvidos por outras intelectuais negras como Djamila Ribeiro, Chimamanda Adichie, Conceição Evaristo e Lélia Gonzalez.

Isto posto, buscamos demonstrar como o pensamento acadêmico-científico e as ações de ativismo e militância de mulheres negras têm resultado em impactos sociais profundos, pois suas contribuições influenciaram na formulação de políticas públicas e na construção da sociedade como a conhecemos hoje; pautando uma educação antirracista e decolonial.

Consequentemente, como recurso argumentativo de demonstração prática, também, abordamos neste texto o conceito de Escrivência, de Conceição Evaristo e, o lugar de escuta como caminhos de possibilidade. Djamila Ribeiro fez o trabalho

⁶⁴ Essa parte do conteúdo desta dissertação foi originalmente elaborada para o trabalho final da disciplina PGF005 – Epistemologia, cursada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (Nascimento, 2024).

científico de categorizar e popularizar o lugar de fala. Mas já que estamos falando é preciso nos perguntar quais são as pessoas que estão nos ouvindo? Quais interesses estão sendo contemplados pela epistemologia tradicional, isto é, a forma como nos é ensinado e reproduzido academicamente? E principalmente, quais são os efeitos de se reconhecer e ensinar outros tipos de epistemologias, para além da instituída aos moldes colonialistas?

Patrícia Hill Collins, ao abordar a epistemologia feminista negra apresenta o pensamento feminista negro como uma teoria social crítica que desafia as estruturas de validação do conhecimento tradicional, predominantemente ocidentais e dominadas pelas elites masculinistas brancas. Em seu texto, ela explora os conceitos de epistemologia, experiência vivida, diálogo e metodologia, enquanto paradigmas que abrangem as abordagens interpretativas e as metodologias que definem os modos de pesquisar.

Ao desenvolver um capítulo argumentativo, ela explica que, devido à exclusão nos espaços tradicionais de validação, as mulheres negras foram forçadas a buscar processos alternativos de legitimação para suas ideias e experiências. E mesmo aquelas que conseguiram se posicionar no meio acadêmico enfrentaram pressões para conformar-se ao sistema de pensamento da elite branca masculina. Conformar-se, segundo Collins, resultava em recompensas, enquanto o desafio a essas normas poderia levar a vigilância rigorosa ou até ao ostracismo.

Ou seja, as acadêmicas negras que insistem em expressar o ponto de vista das mulheres negras enfrentam a potencial rejeição de seu conhecimento, que é desvalorizado por aqueles que definem o que é considerado verdadeiro. Enfim, Collins expõe como, epistemologicamente, existe um abismo entre como as pesquisadoras negras enxergam e representam mulheres negras e como os homens brancos pesquisam as mesmas. Esse distanciamento leva à desconfiança da experiência e das narrativas das mulheres negras sobre si mesmas, especialmente quando essas narrativas expõem discriminações estruturais.

Sendo assim, devemos ter em mente que a epistemologia investiga quais questões merecem atenção e qual é a finalidade do conhecimento derivado. Logo, Collins observa que as escolhas epistemológicas são politizadas, refletindo frequentemente os interesses de grupos dominantes – no caso, homens brancos da elite. Portanto, as universidades são pautadas em um sistema de validação do conhecimento que é sustentado por especialistas cujas experiências e perspectivas são moldadas por

suas próprias posições de privilégio, resultando na marginalização das ideias e da inteligibilidade produzida pelos feminismos negros.

Por isso, as teorias feministas negras, enfrentam obstáculos institucionais para serem validadas, uma vez que a falta de representatividade de mulheres negras em posições acadêmicas de influência limita o reconhecimento e a aceitação de suas ideias e contribuições. No texto ensaio "O Perigo da História Única", Chimamanda Ngozi Adichie nos alerta sobre como as narrativas únicas e repetidas sobre povos e culturas são perigosas e limitantes, criando estereótipos que obscurecem a complexidade e a diversidade das experiências humanas. Por exemplo, o estereótipo de que mulheres negras não são intelectuais, para Adichie, a "história única" distorce e desumaniza, fixando visões que reforçam desigualdades, especialmente para grupos historicamente marginalizados.

Sendo assim, essa ideia dialoga de forma complementar ao pensamento de Patricia Hill Collins e Sueli Carneiro, pois ao abordar como as narrativas dominantes refletem interesses políticos que excluem outras perspectivas, particularmente as de mulheres negras. Collins, com sua teoria da epistemologia feminista negra, destaca que o conhecimento validado em nossa sociedade é moldado pelas elites brancas masculinistas, e as perspectivas das mulheres negras são muitas vezes vistas como não confiáveis.

Enquanto, Sueli Carneiro complementa essa visão ao denunciar através do entendimento e conceituação do dispositivo de racialidade o racismo estrutural e o mito da democracia racial, que esconde a marginalização contínua das pessoas racializadas no Brasil, mantendo-os à margem da sociedade, de suas narrativas próprias e da construção intelectual acadêmica.

Sueli Carneiro contribui significativamente para os estudos de gênero, raça e classe no Brasil, construindo a abordagem do feminismo negro brasileiro como um movimento interseccional que reconhece as múltiplas formas de opressão que afetam as mulheres negras e toda a sociedade. Logo, segundo a filósofa a luta feminista deve ser entendida em seu contexto histórico, social e político, abordando questões de raça, classe, gênero e outras intersecções que moldam as múltiplas experiências vivenciadas, principalmente, nas esferas políticas-educacionais.

Tomemos como exemplo uma de suas ações mais atuais entre os dias 11 e 22 de março de 2024, Sueli Carneiro esteve presente no Fórum Permanente de Pessoas Afrodescendentes da ONU, que acontece em Genebra, representando as organizações

Geledés – Instituto da Mulher Negra, Criola e Casa Sueli Carneiro, ela ministrou um curso intitulado “Epistemologia Negra”. Além disso, contribuiu significativamente para o desenvolvimento da Cartilha sobre a Participação das Mulheres Negras na 68ª Sessão da Comissão da ONU sobre a Situação das Mulheres (CSW).⁶⁵

Sueli Carneiro faz em seu texto *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*, o trabalho teórico de dialogar com os conceitos foucaultianos de maneira precisa, evidenciando as potências e as limitações dos conceitos perante o cenário brasileiro. Ao desenvolver o conceito de dispositivo de racialidade, ela lida com o problema do racismo antinegros que foi ignorado no trabalho de Foucault, mesmo sendo uma questão fundamental para a humanidade.

Então, ao escutar as necessidades do contexto brasileiro, enquanto um território colonizado, Sueli Carneiro, nos ensina a mobilizar um autor clássico da filosofia, mostrando que é possível desenvolver uma filosofia brasileira autêntica, para pensar um conjunto amplo de interações e instituições que se articulam de modo a promover um efeito condicionante. Assim, ela aciona o aparato teórico do dispositivo para pensar como as relações raciais e desigualdades raciais se formaram no Brasil, denominando-o como dispositivo de racialidade. Em essência, o dispositivo de racialidade se refere ao conjunto complexo de instituições, práticas, discursos e representações que contribuem para a produção e manutenção das hierarquias raciais em uma sociedade.

Certamente, vocês já ouviram falar do racismo estrutural, com efeito, é importante destacar que, segundo Carneiro, este é apenas um braço do dispositivo de racialidade. Um braço forte com certeza, porém ela evidencia que o dispositivo opera de forma muito mais complexa se rearticulando e produzindo deslocamentos que atualizam as formas de exclusão racial.

Logo, quando começamos a debater o que é o racismo estrutural, o dispositivo já está sendo acionado para desenvolver outras formas de invalidação do sujeito racializado. Isso inclui a implementação de leis e políticas, assim como o controle das mídias e da educação, focados em moldar as identidades raciais, as relações de poder e as experiências dos indivíduos com base em sua racialização, condicionando

⁶⁵ Os textos ainda não foram publicados, as informações foram obtidas através de uma conversa com Sueli Carneiro, quando ela esteve em Uberlândia, 2024. Para participar de um evento no Centro de Memória da Cultura Negra Graça do Aché, e também, através de lives em sua rede de comunicação oficial @casasuelicarneiro.

determinados grupos a acreditarem e reproduzirem até mesmo de forma inconsciente a subjugação de seus corpos e intelectos.

No entanto, é importante destacar que na concepção da obra de Sueli Carneiro, as desigualdades raciais não se trata apenas de um complexo de inferioridade, (fanon) isso porque, ela conclui que a sociedade se organizou pela operação do dispositivo de racialidade. Ou seja, o conceito situa a questão racial na esfera das relações de poder e este poder engloba todas as relações sociais. Assim a filósofa visa demonstrar como foi constituído um conceito de raça a partir da criação de um “Outro” a fim de fabricar uma desumanização das pessoas que foram racializadas.

Isto é, lhes negando uma premissa epistemológica pautada em suas próprias cosmologias. À vista disso, estudar a obra de Sueli Carneiro, é crucial para o desenvolvimento da pesquisa em filosofia política, e para a construção de uma epistemologia brasileira, uma vez que a filósofa oferece uma perspectiva única e bem fundamentada para o estudo das relações de poder, que incidem diretamente sobre os corpos e mentes de pessoas racializadas seja pela discriminação ou pelas múltiplas formas de opressões presentes na sociedade.

Isso ocorre, porque são desenvolvidas séries de intervenções políticas que vão configurar no que Carneiro, chamou de Epistemicídio. Este conceito a filósofa pega emprestado de Boaventura de Sousa Santos (1997), mas ao fundamentá-lo como um elemento marcante do dispositivo de racialidade, Carneiro nomeia o processo de destituição da racionalidade, da cultura e da civilidade do Outro.

Posto isso, é necessário examinar mais atentamente o que é este que foi denominado como Outro, partindo de um viés filosófico, e consequentemente, entender como se deu a concepção dessa diferenciação. A respeito disso, Sueli Carneiro argumenta que: a sustentação do ideário racista depende de sua capacidade de naturalizar a sua concepção sobre o Outro. Logo, é imprescindível que esse Outro seja dominado, vencido e expresse em sua condição concreta aquilo que o ideário racista lhe atribui.

Sendo assim, o dispositivo de racialidade cria meios para que as palavras e as coisas, a forma e o conteúdo, coincidam para que a ideia de que existe um Outro que é inferior possa ser naturalizada. Assim se faz profecia autorrealizadora — que confirma as expectativas negativas em relação aos negros, aos indígenas, isto é, todos aqueles que são racializados. — Portanto, essa naturalização é imprescindível para a justificação da desigualdade. Nesse sentido, a pobreza a que estão condenados os negros no Brasil é

parte da estratégia racista de naturalização da inferioridade social dos grupos dominados e não resultados de políticas públicas que perpetua a herança colonialista.

Em suma, Outro segundo Carneiro, são todos aqueles ou melhor dizendo, tudo aquilo que o Eu hegemônico quer inferiorizar. Sendo assim, o Outro não é visto como uma pessoa, um indivíduo composto por subjetividades e vivências, mas sim, como algo que deva ser dominado e instrumentalizado para manutenção de poderes e privilégios.

É importante entender como Sueli Carneiro, estrutura seus argumentos e justifica os conceitos a partir do entendimento do seu eu mulher negra, pois quem ela é, e como ela é socializada e politicamente localizada, diz muito.

Deste modo, as análises empreendidas por Sueli Carneiro, sobre a ótica do feminismo negro, nos permitem aprofundar o pensamento filosófico-político na discussão contemporânea sobre as consequências do racismo e do sexismo, que incide diretamente sobre a vida de determinadas pessoas em detrimento de outras.

Em um cenário global onde as questões de raça, gênero e classe são inextricavelmente interligadas, o feminismo negro oferece uma lente crítica essencial para a análise e a prática política ao desafiar as narrativas hegemônicas, propondo novas formas de reflexões; pois a política é dada a partir das capacidades discursivas que são interpostas e o feminismo negro demarca o lugar de fala daquelas que emergem dos silenciamentos.

Fazendo ecoar um discurso que é terreno fértil para o desenvolvimento de teorias críticas que são particularmente relevantes para entender as especificidades das nossas relações sociais. Em essência as vozes do feminismo negro na filosofia política não se restringem a fazer análises teóricas, a despeito disso, elas abrangem uma prática ativa de resistência e uma luta constante pela transformação social.

Além disso, trazer o pensamento de filósofas brasileiras para o centro do debate visa a decolonização do saber, pois a filosofia e as ciências como um todo têm sido dominadas por perspectivas masculinistas eurocêntricas, que frequentemente ignoram ou marginalizam as vozes, as experiências e os conhecimentos que são produzidos nos países do Sul Global. As mulheres negras no Brasil enfrentam múltiplas formas de opressão, e as teóricas que emergem desses grupos oferecem representatividade e inspiração demonstrando que a inteligibilidade de mulheres negras tem implicações práticas para a formulação de políticas públicas.

O feminismo negro é um movimento coletivo que promove o pertencimento, o protagonismo e abre espaços para que todas, todes e todos sejam ouvidos. Sendo,

portanto, uma vertente fundamental na filosofia porque falar é uma habilidade humana, mas ser ouvido envolve a detenção de um poder que está distante para muitos. Deter a atenção do outro é um privilégio, porque ouvir e se deixar afetar e ser transformado pela fala do outro, passa por uma ideia de comunhão, de igualdade entre as pessoas que falam. No campo filosófico mulheres não são vistas no mesmo solo comum, mulheres negras em específico, são deixadas a quem desse solo, isso não ocorre pela incapacidade de falar, mas pela falta de meios para tornar a sua voz relevante nos espaços acadêmicos.

A partir do entendimento de que a epistemologia se trata dos estudos que procuram entender como nós conhecemos o mundo, o que consideramos como verdade e quais conhecimentos são válidos. Torna-se fundamental reconhecer a existência de outras epistemologias para além da que foi instituída pelo colonizador. Principalmente, no Brasil, onde a Eugenia estava presente na constituição de 1934, ou seja, era uma política oficial do estado brasileiro para “melhorar a raça” e permanece presente através do processo anteriormente descrito como epistemicídio.

Contudo, Katiúcia Ribeiro nos alerta “Eles tentaram nos enterrar, mas não sabiam que éramos sementes” e a escrevivência é uma potente tecnologia de resistência que permite ecoar as vozes que por muito foram silenciadas.

Escrevivência é um termo originalmente criado pela escritora brasileira Conceição Evaristo, que ao fazer a combinação das palavras “escrever” e “vivência”, adota uma abordagem que pretende dar visibilidade e legitimidade às experiências das pessoas afro-brasileiras. Especialmente, permitir que mulheres negras possam ter suas vivências subjetivas valorizadas a partir de uma reflexão íntima, mas que perpassa o coletivo e que possam ser protagonistas e narradoras de suas próprias histórias de forma afirmativa.

A escrevivência, também, é um modo de desafiar a produção acadêmica eurocentrada que muitas vezes invalida as contribuições de mulheres negras e geram um distanciamento devido à noção de não pertencimento. A esse respeito, Sueli Carneiro salienta que “O desprezo pela vida intelectual reflete a internalização da ideia de estar fora do lugar” (Carneiro, 2023, p.114).

A invalidação da escrita de vivências pode ocorrer, porque a escrevivência está profundamente alicerçada na oralidade⁶ e o seu desenvolvimento passa ativamente pela habilidade de escuta e no meio acadêmico a uma supervalorização da norma culta da linguagem escrita em detrimento das outras formas de comunicação.

Ao propor uma forma de manifestação afirmativa que valoriza as vivências, histórias e memórias rompendo com as estruturas opressoras presentes na linguagem normativa Evaristo insurge em sua escrita. Por isso, a escrevivência ultrapassa as limitações estabelecidas sobre o que é determinado como cânone e subverte o modo como às mulheres negras são vistas, ouvidas e entendidas.

Tudo isto posto chegamos à conclusão de que é essencial a valorização das epistemologias feministas negras, para que possamos aprender com mulheres negras. Mas também do reconhecimento epistemologias desenvolvidas por pessoas racializadas em geral, por exemplo, epistemologia indígena, latino-americana, africana, oriental...

Precisamos pesquisar outras narrativas na filosofia que escapem as armadilhas da história única, na filosofia, assim como em todas as áreas acadêmicas, pois este é um ato de se colocar no lugar de escuta, para assim fazer emergir as vozes transgressoras é questionar a tradição eurocêntrica que fundou as universidades brasileiras. Este um posicionamento político, visto que, o cânone no ponto simbólico trabalha na dimensão dos preconceitos, do sexismo e do racismo.

Esse racismo é expresso na desqualificação dos saberes e na inferiorização de determinados pensamentos, o racismo se manifesta ao não se considerar outras cosmologias e ontologias que estão além da instituída pelo colonizador. Ser uma pessoa racializada que se dedica a estudar filosofia é um grande desafio, mas ser uma mulher negra em específico incorre em uma série de objeções que só que vivência consegue verdadeiramente entender. Djamila Ribeiro demonstra a importância do “lugar de fala” e reconhecer este lugar de fala foi um processo muito importante na luta por visibilidade.

Mas, para além de falar, para que haja um real impacto acadêmico e social é preciso que essas vozes insurgentes sejam ouvidas a partir de uma análise crítica sobre qual é o seu lugar da escuta. Isso porque, falar é uma habilidade humana, mas ser ouvido envolve a detenção de um poder que está distante fisicamente e simbolicamente dos corpos racializados. Uma vez que deter a atenção do outro é um privilégio, porque ouvir e se deixar afetar e ser transformar pela fala do outro, passa por uma ideia de comunhão, de igualdade entre as pessoas que falam.

Por fim, torna-se primordial perguntarmos quem escuta, tanto quanto quem fala, no campo filosófico mulheres não são vistas no mesmo solo comum, mulheres negras em específico, são deixadas a quem desse solo. Isso não ocorre pela incapacidade de falar, mas pela falta de meios para tornar nossa voz relevante no espaço acadêmico. A

pergunta que fica é: você está ocupando o lugar de escuta? Será permitido que a minha fala ressoe em você?

3.3 Uma Educação Crítica que recolhe todas as nossas vozes

“ Um dia na minha pele vocês não aguenta
 Por isso eu compito comigo mesmo
 Se eu quero, já era, eu tomo
 Tudo que é meu tá me esperando
 Cês são distração, eu foco no plano
 Falam na net, choram no banho
 Num guenta dez segundos olho no olho
 Online parece ódio
 Pessoalmente? Foto
 E falam que é fato, eu sou a melhor
 Quem apanha, lembra, quem bate, esquece
 Quem fala o que quer ouve o que merece
 Eu e você vamo virar pó
 Então vou humilhar, eu não vou ter dó
 Não sei parar, não conheço trégua
 Até sem jogar me usam de régua...
 ... Amina, domino essas rua igual Zazzau
 Malibu, com suco de abacaxi natural
 Capital, nós emboscando, pra nós é o normal (ahn)
 Amina”

(Amina, Tasha & Tracie, 2025)⁶⁶

Este capítulo se constrói a partir da compreensão de que a educação é um território profundamente atravessado pelo dispositivo de racialidade, entendido, à luz de Sueli Carneiro, como um mecanismo histórico, político e epistemológico que organiza corpos, saberes e hierarquias, definindo quem pode ensinar e quais conhecimentos são legitimados. Esse processo “é uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta” (Carneiro, 2005, p. 97).

Ao propor uma educação crítica que recolha todas as nossas vozes, parto da concepção de que os processos educativos não são neutros: eles operam sobre corpos políticos racializados, produzindo silenciamentos ou possibilidades de existência. A epígrafe musical que inaugura este capítulo aparece como linguagem filosófica insurgente, expressão contemporânea de uma consciência negra que resiste. A música das rappers Tasha & Tracie realiza, nesse sentido, um trabalho pedagógico fundamental ao difundir e popularizar o conhecimento sobre Aminna de Zazzau.

⁶⁶TASHA & TRACIE. *Amina* (prod. Retroboy). YouTube, 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=s6dIjPBECXw&list=RDs6dIjPBECXw&start_radio=1. Acesso em: 05 jan. 2026.

Esta uma liderança histórica, que assim como outras, estão frequentemente ausente dos currículos escolares. Com mais de 19 milhões de visualizações, a canção rompe os limites do espaço acadêmico e atua como dispositivo de conscientização histórica, promovendo o desenvolvimento do pensamento crítico e o fortalecimento da autoestima de quem escuta. Ao afirmar uma ancestralidade negra potente, feminina e africana, o rap opera como prática educativa não formal, capaz de disputar narrativas, reconfigurar imaginários e produzir identificação positiva com a própria história. Trata-se de uma pedagogia que ensina, afeta e mobiliza.

Em diálogo com o Feminismo Negro de Sueli Carneiro, este texto compreende a educação como prática de disputa — um espaço onde se reproduzem desigualdades, mas também onde se podem gestar fissuras no racismo estrutural. Nas palavras da autora, "a escola pode ser, ao mesmo tempo, espaço de exclusão e de produção de alternativas" (Carneiro, 2023, p. 67). Assim, ao articular escrevivências, epistemologia feminista negra e reflexões pedagógicas, defendo uma filosofia da educação ancorada nos corpos, nas memórias e na oralidade, entendendo que recolher todas as vozes não é um gesto conciliatório, mas um ato político radical de enfrentamento aos dispositivos que sustentam “práticas discriminatórias sistemáticas fomentadas pelo Estado ou com seu apoio indireto” (Gomes, 2005, p. 53).

Ao longo da minha trajetória, observei que os currículos escolares e universitários ainda operam sob a lógica da negação: negam a diversidade, negam o corpo negro, negam saberes produzidos fora do padrão eurocêntrico. A ausência de nossas vozes no conteúdo ensinado não é um acaso. É resultado de um projeto de poder que define quais vidas e histórias merecem ser lembradas e valorizadas. Como afirma Nilma Lino Gomes, “a história contada pelos livros didáticos sempre excluiu ou marginalizou a presença negra” (Gomes, 2017, p. 39). Isso nos força a existir em silêncio dentro da própria escola.

Sinto, portanto, que uma educação crítica não pode ser neutra, precisa posicionar-se politicamente. Para isso, é fundamental reconhecer o racismo como uma estrutura presente nas práticas pedagógicas, nos currículos, nas interações. Sueli, nos alerta que “a racialidade é um dispositivo que organiza a produção do saber e os mecanismos de inclusão e exclusão” (Carneiro, 2023, p. 72). Ignorar isso é perpetuar um modelo educacional que reproduz desigualdades, mesmo quando a educação se pretende universal.

Em um país formado majoritariamente por pessoas negras (56%, segundo dados do IBGE, 2019), registra-se também que, mais do que “incluir” grupos, povos e populações em um modelo constituído de política pública, o que está em jogo nesse processo pautado pela tensa relação entre igualdade e diferenças é a provocação para uma revisão profunda dos paradigmas que dão base ao que se entende por “política universal para todos”: afinal, quem são os “todos”? Quem cabe nesses “todos”? O que define “o universal” no campo das políticas educacionais brasileiras? Como repensar os objetivos, os desenhos e a implementação das políticas universais na perspectiva de radicalizar a garantia do direito humano à educação de qualidade no País? (Denise Carreira, Salomão Barros Ximenes, Maria Elizabete Gomes Ramos, p. 01-19, 2021).

Essa compreensão da educação como território de disputa racial, epistêmica e política é muito bem exposta quando questionam o próprio sentido de “universalidade” que orienta as políticas educacionais brasileiras. Em um país cuja maioria da população é negra, a permanência de currículos, práticas pedagógicas e políticas públicas que tratam a experiência branca, eurocêntrica e masculina como parâmetro universal revela a atuação persistente do dispositivo de racialidade no campo educacional.

O que está em jogo, portanto, não é apenas a ampliação do acesso à escola, mas a necessidade de uma revisão profunda dos paradigmas que definem quem é reconhecido como sujeito pleno do direito à educação. Perguntar “quem são os todos?” é desestabilizar a falsa neutralidade das políticas universais e expor como a ideia de universalidade, quando não tensionada pelas desigualdades raciais, produz exclusões sistemáticas, ainda que sob o discurso da igualdade.

Nesse sentido, as conquistas políticas no campo da educação brasileira — especialmente aquelas impulsionadas pela luta histórica do Movimento Negro — devem ser compreendidas como fissuras importantes nesse modelo excludente, ainda que insuficientes para sua completa superação. A promulgação da Lei nº 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino de História da África e das culturas afro-brasileiras, representa um marco fundamental ao reconhecer, no plano legal, a necessidade de enfrentar o epistemicídio denunciado por autoras como Sueli Carneiro.

Essa legislação, ao lado das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais, desloca o debate educacional do mero acesso para a disputa pelo conteúdo, pelo currículo e pelo reconhecimento dos saberes negros como legítimos. Trata-se de uma conquista que afirma que não há educação de qualidade possível sem justiça racial e sem o enfrentamento explícito das hierarquias que organizam o conhecimento.

Entretanto, como demonstram as análises críticas sobre sua implementação, essas conquistas convivem com resistências institucionais, práticas pedagógicas

esvaziadas e a persistência de uma lógica curricular que segue tratando a história e o pensamento negro como conteúdos periféricos ou complementares. Isso evidencia que a radicalização do direito humano à educação de qualidade — tal como propõem (Carreira, Ximenes e Ramos, 2021) — exige mais do que marcos legais: requer uma transformação estrutural das políticas educacionais, das formações docentes e das concepções de conhecimento que orientam a escola.

Uma vez que o aprendizado se constrói a partir da convivência, por meio da “tradição, ancestralidade, ritual, memória coletiva, solidariedade e um profundo respeito à sabedoria do mais velho” (Abib, 2006, p. 87). É nesse horizonte que uma educação crítica, comprometida com o recolhimento de todas as vozes, se afirma não como concessão, mas como projeto político de enfrentamento ao dispositivo de racialidade que ainda organiza o campo educacional brasileiro.

Há anos, intelectuais como Sueli Carneiro e Nilma Lino Gomes vêm alertando que qualquer análise séria sobre a educação brasileira exige um olhar que vá além das formulações abstratas e universais, articulando as duras condições materiais de existência dos sujeitos às dinâmicas culturais, identitárias e políticas que atravessam suas vidas.

Por isso, uma análise que nos permita avançar ou compreender de maneira mais profunda esse momento da educação brasileira não pode prescindir de uma leitura atenta que articule as duras condições materiais de existência vivida pelos sujeitos sociais às dinâmicas culturais, identitárias e políticas. É nesse contexto que se encontra a demanda curricular de introdução obrigatória do ensino de História da África e das culturas afrobrasileiras nas escolas da educação básica. Ela exige mudança de práticas e descolonização dos currículos da educação básica e superior em relação à África e aos afro-brasileiros. Mudanças de representação e de práticas. Exige questionamento dos lugares de poder. Indaga a relação entre direitos e privilégios arraigada em nossa cultura política e educacional, em nossas escolas e na própria universidade. (Gomes, 2012, p.99-100).

Ao situar a obrigatoriedade do ensino de História da África e das culturas afro-brasileiras nesse horizonte, Gomes (2012) evidencia que não se trata apenas de uma alteração pontual de conteúdos curriculares, mas de um processo profundo de descolonização da educação básica e superior.

Ao costurar as reflexões desenvolvidas ao longo deste capítulo — que atravessam as escrevivências filosóficas como prática de elaboração existencial e política e a Epistemologia Feminista Negra como eixo crítico de produção de conhecimento a partir dos corpos e experiências das mulheres negras — torna-se incontornável a necessidade de tensionar os rumos da educação brasileira. À medida

que este trabalho se encaminha para sua finalização, evidencia-se com ainda mais força que pensar a educação a partir das experiências das populações historicamente marginalizadas não é um acréscimo periférico; mas um gesto central de disputa e transformação do próprio projeto educacional.

Nesse cenário, o hip hop emerge como uma pedagogia insurgente que tensiona diretamente os limites da educação formal e do próprio conceito de universalidade que sustenta o campo educacional. Ao ocupar as ruas, as escolas, as redes e os corpos, o rap produz conhecimento situado, acessível e politicamente orientado, operando como prática educativa capaz de disputar sentidos, narrativas e lugares de fala. Sueli Carneiro nos ajuda a compreender esse movimento ao afirmar que:

O Movimento Hip Hop nos colocou diante das mesmas dificuldades ao revelar uma construção coletiva da juventude negra que se organizava à margem do Movimento Negro tradicional, produzindo novos atores com grande poder de vocalização na esfera pública e, em particular, na mobilização da juventude negra. Com ritmo e poesia, dança e grafite, conformaram tanto uma expressão artística como um modelo de denúncia e combate à exclusão de base racial e cultural, além de ampliarem as fronteiras do pertencimento racial e cultural que extrapolavam as fronteiras nacionais, guardando reservas e desconfianças em relação às práticas usuais das organizações negras, sobretudo no que tange à instrumentalização da cultura. Ao contrário, com a cultura hip hop, jovens negros nele organizados, recusaram a tutela do Movimento Negro e afirmaram-se como “jovens protagonistas, porque temos nos posicionado como sujeitos em busca de real autonomia e desenvolvido ações próprias muito relevantes”. (Carneiro, 2018, p.245-246)

Assim, a filosofia evidencia o caráter inovador, autônomo e tensionador do Movimento Hip Hop no interior das lutas negras no Brasil. Ao afirmar que o hip hop colocou o Movimento Negro “diante das mesmas dificuldades”, a autora aponta que sua emergência desestabilizou formas já consolidadas de organização política, ao revelar uma juventude negra que se articulava à margem das estruturas tradicionais, criando novos sujeitos políticos com grande capacidade de vocalização no espaço público.

Trata-se, portanto, de uma ampliação do campo da luta antirracista, que passa a incorporar linguagens, estéticas e modos de ação próprios da experiência juvenil negra urbana. É o saber que não depende da validação acadêmica para existir, mas que educa, politiza e fortalece subjetividades, produzindo fissuras no dispositivo de racialidade que estrutura tanto a escola quanto as políticas educacionais. Ao reconhecer o hip hop como linguagem legítima de produção de conhecimento, amplia-se o próprio horizonte do que entendemos por educação, deslocando-a do espaço exclusivo da sala de aula para os territórios vivos onde corpos negros pensam, criam e ensinam.

A perspectiva desenvolvida por Cristiane Correia Dias (2018) contribui de modo decisivo para compreender o hip hop como prática pedagógica que articula corpo, movimento e produção de identidade negra e periférica. Ao analisar o hip hop como uma linguagem educativa, a autora demonstra que o corpo deixa de ser apenas objeto de controle disciplinar — como frequentemente ocorre na escola tradicional — para tornar-se meio legítimo de expressão, construção de sentido e afirmação identitária. Conforme argumenta, “é por meio da linguagem corporal, da dança, do ritmo e da ocupação do espaço que jovens negros e periféricos elaboram narrativas próprias sobre si, rompendo com estigmas e produzindo pertencimento.” (Dias, 2018, p. 82).

Essa pedagogia desloca o eixo do ensino da centralidade da palavra escrita para uma epistemologia encarnada, na qual o saber emerge da experiência vivida, do gesto e da coletividade. Dado que “A escrita é a fotografia do saber, mas não é o saber em si” (Bokar apud Bâ, 2010, p. 167). Isso dialoga diretamente com a proposta da escrevivência e com a militância de Sueli Carneiro, pois, operam como estratégias de enfrentamento ao epistemicídio, afirmando o hip hop como território formativo que educa ao mesmo tempo em que politiza.

Um ponto importante a ser ressaltado é a incorporação da perspectiva de gênero ao debate sobre hip hop e educação crítica. É fato que as mulheres negras vivenciam formas específicas de violência que extrapolam a dimensão física, atingindo diretamente a construção da imagem, da autoestima e das possibilidades de existência. Como aponta Sueli Carneiro:

Em relação ao tópico da violência, as mulheres negras realçaram ainda outra dimensão do problema. Tem-se reiterado que, para além da problemática da violência doméstica e sexual que atinge as mulheres de todos os grupos raciais e classes sociais, há uma forma específica de violência que constrange o direito à imagem ou a uma representação positiva, limita as possibilidades de encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a autoestima. (Carneiro, 2018, p.185).

É justamente contra esse conjunto de interdições simbólicas que a nova geração de mulheres no hip hop tem se insurgido, promovendo uma verdadeira revolução estética, política e subjetiva dentro do movimento. Ao ocuparem o microfone, o corpo e a cena pública, essas mulheres tensionam os estereótipos historicamente atribuídos às mulheres negras e produzem outras narrativas possíveis sobre si. A rapper Júlia Costa, na música *Liberdade*, citada no capítulo anterior, exemplifica esse deslocamento ao afirmar o direito de existir sem tutela, culpa ou silenciamento, transformando a

experiência marcada pela opressão em discurso de afirmação e autonomia. Nesse sentido, o hip hop produzido por mulheres negras opera como prática pedagógica feminista negra, pois confronta o dispositivo de racialidade e gênero simultaneamente.

Nesse horizonte de enfrentamento e reinvenção, torna-se fundamental reconhecer que a transformação promovida pelas mulheres negras no hip hop não se dirige apenas à afirmação de si, mas também à interpelação direta das estruturas masculinas que sustentam a violência simbólica e material. Como afirma Sueli Carneiro, “a reeducação masculina a partir de uma pedagogia de respeito à dignidade humana das mulheres é outro desafio que as jovens têm que enfrentar” (Carneiro, 2018, p. 101).

Isto é, trata-se de um processo árduo, marcado por conflitos e resistências, mas que vem sendo construído cotidianamente por meio da palavra, do corpo e da presença política das mulheres negras nos espaços culturais e educativos. Com muita luta, estamos caminhando nessa direção, compreendendo que o feminismo negro não se propõe a impor novas hierarquias, mas a revelar caminhos mais justos e humanos de convivência, nos quais a dignidade não seja negociável. Nesse sentido, as práticas artísticas e pedagógicas das rappers negras funcionam como dispositivos de reeducação coletiva, pois desestabilizam padrões naturalizados de masculinidade e convidam à escuta, ao respeito e à transformação.

Essa disputa se dá a partir do corpo vivido, do corpo que sente, cria e resiste, aquilo que Conceição Evaristo nomeia como “corpo-mulher-negra em vivência” (Evaristo, 2009, p. 18). É através das filosofias dos corpos, do feminismo negro que se materializa uma prática ética, política e educativa de ser, existir e se relacionar no mundo. Reconfigurando imaginários, fortalecendo a autoestima coletiva e ampliando as fronteiras do que significa ser mulher negra, jovem e periférica na sociedade brasileira.

É a partir dessa base de articulação política, cultural e vivencial que passo a defender a construção de uma educação crítica, que reconheça a pluralidade de vozes, e que seja capaz de transformar a escola em um espaço vivo de assimilação e troca coletiva. Essa perspectiva encontra profundo diálogo com a pedagogia crítica de Paulo Freire, para quem não é possível conceber a educação dissociada da vida concreta dos sujeitos que a constroem. Ao afirmar que “Não é possível conceber a educação sem identificar o educando como sujeito do ato educativo, identificar não só um sujeito que conhece, mas que vive, age e constrói história, determinando os rumos da sociedade.” (Freire, 1996, p. 115).

O autor reforça a compreensão de que o processo educativo é inseparável das experiências corporais, afetivas, históricas e políticas dos educandos. Assim, quando a educação reconhece o corpo vivido, ela rompe com modelos pedagógicos que tratam as pessoas como receptáculos passivos de conteúdo e passa a afirmá-los como agentes históricos capazes de intervir na realidade. É nesse encontro entre as filosofias dos corpos, o feminismo negro e a pedagogia freireana que se consolida uma educação verdadeiramente crítica.

Assim como as escrevivências revelam que o cotidiano também é fonte de saber, a educação precisa acolher os saberes que emergem das vivências racializadas. Nesse percurso, ancorada na filosofia política de Sueli Carneiro e nas formulações de Nilma Lino Gomes, argumento que essa pedagogia é possível, uma forma que não apenas ensine conteúdos, mas que também legitime as existências e combata ativamente os dispositivos de racialidade que ainda estruturam o campo educacional.

Essa perspectiva se aprofunda quando compreendemos que a educação crítica deve criar condições para que as pessoas marginalizadas possam reconstruir a relação consigo mesmos e com o mundo. Nesse processo, torna-se relevante aquilo que Munanga denomina como a necessidade de “assumir com orgulho e dignidade os atributos de sua diferença, sobretudo quando esta foi negativamente introjetada em detrimento de sua própria natureza humana” (Munanga, 2003, p. 15). Ao possibilitar esse movimento de ressignificação, a educação deixa de operar como instância de normalização e passa a atuar como espaço de afirmação, no qual identidades negras, periféricas e femininas são reconhecidas não como desvios, mas como fontes legítimas de saber, potência e humanidade.

Compreender que o resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessa apenas aos alunos de ascendência negra. Interessa também aos alunos de outras ascendências étnicas, principalmente branca, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas. Além disso, essa memória não pertence somente aos negros. Ela pertence a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos quotidianamente é fruto de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolvem, contribuíram cada um de seu modo na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional (Munanga, 2005, p. 16).

A afirmação de Munanga amplia de forma decisiva o alcance da educação antirracista ao deslocá-la de uma lógica identitária restrita para uma dimensão ética e política coletiva. Ao reconhecer que o resgate da memória e da história da população negra não interessa apenas aos sujeitos negros, o autor evidencia como o dispositivo de racialidade opera também na formação psíquica e simbólica dos sujeitos brancos,

produzindo visões de mundo marcadas pela hierarquização, pela negação da alteridade e pela naturalização do privilégio. Uma educação “envenenada pelos preconceitos”, como aponta Munanga, não deforma apenas aqueles que são diretamente subalternizados, mas compromete a própria possibilidade de construção de relações humanas fundadas na igualdade e na dignidade.

Nesse sentido, recuperar a memória negra no espaço educativo não é um gesto de concessão ou inclusão, mas uma estratégia de enfrentamento ao dispositivo de racialidade que estrutura o campo do saber e da cultura. Como afirma Sueli Carneiro:

A violência racial no Brasil tem uma face mais sutil, porém não menos violenta, que consiste na sistemática criação e reprodução da desigualdade entre os grupos étnicos, manifestando-se em todos os aspectos da vida social. O racismo e a discriminação produzem exclusões no acesso à educação, nas possibilidades de adentrar os ciclos formais de escolaridade e concluí-los, de ver reconhecida e valorizada a diversidade das contribuições dos diferentes grupos étnicos e raciais e de suas culturas para o patrimônio da humanidade. (Carneiro, 2018, p.108).

Ao compreender que a cultura nacional é resultado de contribuições múltiplas, produzidas em condições historicamente desiguais, a educação crítica tensiona a narrativa hegemônica que universaliza a experiência branca e silencia outras epistemologias.

A educação que defendo é a que acolhe, aquela que vemos no conhecimento das quebradas, nas batalhas de rima, das rodas de samba, dos terreiros, dos quilombos e das periferias. É a que entende que a produção de saber negro é legítima e necessária. Gomes afirma que o Movimento Negro, ao atuar como sujeito educador, “cria metodologias próprias de enfrentamento ao racismo, construindo uma pedagogia da presença” (Gomes, 2017, p. 58). Essa pedagogia é crítica, insurgente, e produz outro modo de ensinar, no qual nossas vidas deixam de ser exceção e passam a ser regra.

A ausência de diversidade no currículo escolar não apenas nos invisibiliza — ela nos violenta. Crescemos aprendendo que nossos ancestrais foram escravizados, mas não que resistiram; que vieram de África, mas não que vieram com saberes milenares. Essa violência simbólica silencia nossos sonhos e limita nossos horizontes. Carneiro (2023, p. 75) denuncia que “o epistemicídio é um projeto político que se manifesta no campo da educação com a negação das racionalidades não brancas”. Ao tomar consciência disso, me tornei ainda mais comprometida com a construção de uma metodologia de ensino que cure e não que fira.

É nesse sentido que defendo um modelo educacional radicalmente comprometido com a pluralidade, com a escuta e com a justiça. Uma escola e espaços de produção de saberes que se permitam aprender com as diferenças e não apenas tolerá-las. Que legitime a intelectualidade negra, indígena e periférica, que trate a Lei 10.639/03 não como imposição legal, mas como parte fundamental de um projeto pedagógico que deseja formar pessoas completas. Porque, assim, “Poderá emergir daí um relacionamento mais igualitário e mais justo, que nos faça apreender o mundo de forma edificante, emancipatória e multicultural.” (Gomes 2012, p.107).

O pensamento de Sueli Carneiro e Nilma Lino Gomes não apenas fundamenta esta proposta, mas a inspira. Elas me ensinam que “a luta por uma educação antirracista é, antes de tudo, a luta pelo direito de existir” (Gomes, 2017, p. 64). Por isso, encerro este capítulo reafirmando a necessidade de um compromisso coletivo com uma educação que não apenas ensine, mas que também reconheça, legitime e amplifique as vozes que, por tanto tempo, foram silenciadas.

*Ninguém fará eu perder a ternura
Como se os quatro besouros
Geração da geração
Vôo de garças seguro
Ninguém fará
Ninguém fará eu perder a doçura
Seiva de palma, plasma de coco
Pêndulo em extensão
Em extensivo mar – aberto
Cavala escamada, em leito de rio
Ninguém me fará racista
haste seca petrificada
Sem veias, sem sangue quente
Sem ritmo, de corpo, dura
Jamais fará que em mim exista
Câncer tão dilacerado*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação propôs uma reflexão crítica sobre o lugar das mulheres negras na produção do conhecimento, articulando o feminismo negro a partir da epistemologia feminista negra, escrevivência e filosofia política como eixos centrais de análise. Ao retomar memórias, experiências e narrativas de mulheres negras, especialmente aquelas que integram minha ancestralidade, reafirmo que a escrita é mais do que um exercício intelectual: é um ato político de resistência, de reexistência e de reconstrução do mundo a partir de perspectivas historicamente silenciadas.

A partir das contribuições teóricas de Sueli Carneiro, evidenciei que a epistemologia feminista negra não apenas denuncia as formas de opressão – racismo, sexismo e classismo – que moldam a vida das mulheres negras, mas também propõe alternativas concretas para a emancipação, valorizando a experiência situada como fonte legítima de saber. Nesse contexto, a escrevivência se consolida como prática metodológica que rompe com o universalismo eurocêntrico e androcêntrico, oferecendo uma via pluriversal de produção de conhecimento, enraizada no cotidiano, nos corpos e nos territórios das mulheres negras.

Ao assumir a condição de mulher negra-pesquisadora, reivindico o direito à plena humanidade e à autoria sobre minhas narrativas, compreendendo que minha trajetória não é isolada, mas parte de um processo coletivo de luta contra o epistemicídio. Com isso, proponho uma escrita encarnada, afetada e situada, que transita entre a filosofia, a política e a memória, e que se coloca como resistência aos dispositivos de racialidade ainda operantes na academia e na sociedade brasileira.

Portanto, esta dissertação é inspirada na vida e obra de Sueli Carneiro, sendo ao mesmo tempo, denúncia e proposição: denuncia a marginalização das vozes negras nos espaços de poder e conhecimento, e propõe a consolidação da escrevivência como uma metodologia legítima, capaz de descolonizar o saber e de afirmar outras formas de existir, pensar e narrar. Ao destacar as contribuições de Sueli Carneiro, reconheço sua importância como fundadora de uma filosofia brasileira autêntica, que projeta a mulher negra como sujeito político e epistêmico.

Que este trabalho possa contribuir para que mais mulheres negras ocupem com legitimidade os espaços acadêmicos, sem que precisem justificar incessantemente suas presenças e saberes. Que a escrita continue sendo, como afirma Conceição Evaristo, um lugar de afirmação e enfrentamento, em que narrar é existir. E que a filosofia, ao acolher

a escrevivência, se torne cada vez mais plural, afetiva e comprometida com a transformação social. Assim, escrevendo a partir do corpo, da memória e da ancestralidade, afirmo que “eles combinaram de nos matar e nós combinamos de não morrer” (Evaristo, 2008, p. 99). Ou seja, nossas histórias, tantas vezes silenciadas, são sementes férteis de um novo porvir.

Portanto, ao articular minhas análises às contribuições de Sueli Carneiro, proponho uma ruptura consciente com os paradigmas eurocêntricos, o que está longe de ser um gesto meramente estético ou literário. Trata-se de uma postura politicamente posicionada, que desafia o elitismo do espaço acadêmico e reivindica a inclusão de outras vozes, especialmente de mulheres negras, no cânone intelectual. Essa escolha opera como uma costura final, que reúne os fios teóricos, vivenciais e políticos mobilizados ao longo desta dissertação, alinhavando corpo, memória, experiência e produção de conhecimento. Ao costurar essas múltiplas vozes, não busco homogeneizá-las, mas evidenciar que é justamente na diversidade dos pontos, dos ritmos e das narrativas que se constrói uma epistemologia comprometida com a transformação social. Assim, este trabalho se encerra afirmando a educação e a filosofia como territórios de disputa, onde costurar saberes é também um gesto de resistência, de reexistência e de reinvenção do possível.

REFERÊNCIAS

ABIB, Pedro R. J. *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. Campinas: CMU-Unicamp; Salvador: EDUFBA, 2005.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. Disponível em: <http://www.media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2025.

_____, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BORGES, Rosane. *Sueli Carneiro: retratos do Brasil negro*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Acesso em: 02 maio 2023.

_____, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

_____, Sueli; CURY, Cristiane. O candomblé. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

_____, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

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

_____, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003. Disponível em: <https://www.patriciamagno.com.br/files/CARNEIRO-2013-Enegrecer-o-feminismo.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2025.

_____, Sueli. Movimento Negro no Brasil: novos e velhos desafios. *Caderno CRH*, Salvador, v. 36, p. 209-215, jan./jun. 2002. Disponível em: <https://rigs.ufba.br/index.php/crh/article/download/18633/12007>. Acesso em: 27 jul. 2025.

_____, Sueli. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, nov. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/Zs869RQTMGGDj586JD7nr6k/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 27 jul. 2025. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>

_____, Sueli. Pela permanência das cotas raciais nas universidades brasileiras. In: SILVA, Armando Alexandre da (org.). *As cotas para negros no tribunal: a audiência pública no STF*. São Carlos: EdUFSCar, 2012. p. 117-125.

CARREIRA, Denise; XIMENES, Salomão Barros; RAMOS, Maria Elizabete Gomes. Racismo e equalização: o novo Fundeb e o direito à educação escolar indígena e quilombola. *FINEDUCA*, v. 11, n. 13, p. 01-19, 2021. Disponível em: Vista do Racismo e Equalização: o Novo Fundeb e o Direito à Educação Escolar Indígena e Quilombola e em Territórios de Vulnerabilidade Social (ufrgs.br). Acesso em: 11 fev. 2025. <https://doi.org/10.22491/2236-5907105326>

DIAS, Cristiane Correia. *Por uma pedagogia hip-hop: o uso da linguagem do corpo e do movimento para a construção da identidade negra e periférica*. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo* [online], v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>

_____, Petrônio. Entre Dandaras e Luizas Mahins: mulheres negras e anti-racismo no Brasil. In: PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Joselina da. *Movimento Negro Brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009. p. 17-48.

DORLIN, Elsa. Revolução do feminismo negro! *Revista Ártemis*, v. 27, n. 1, 2019. <https://doi.org/10.22478/ufpb.1807-8214.2019v27n1.46699>

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.). *Representações performáticas brasileiras*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

_____, Conceição. Olhos d'água. Pallas Editora, 2016.

_____, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: *Escrevivência: a escrita de nós*. v. 1, p. 26-46, 2020.

_____, Conceição. “Escrevivência”. In: *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. 2011.

FARACE, Davi Dumont et al. *Inteligência artificial para aprendizagem: ChatGPT*. 2024.

FILOSOFIA africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. *#Tear: Revista de Educação, Ciência e Tecnologia*, Canoas, v. 3, n. 1, 2014. DOI: 10.35819/tear.v3.n1.a1854. Disponível em: <https://periodicos.ifrs.edu.br/index.php/tear/article/view/1854>. Acesso em: 5 jan. 2026. <https://doi.org/10.35819/tear.v3.n1.a1854>

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 23. reimpressão. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FRATESCHI, Yara. O universalismo de Sueli Carneiro. *Dissertatio*, Pelotas, v. supl. 12, p. 5-12, jun. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/24816>. Acesso em: 27 jul. 2025.
- GALLEN TORRES, Cinta; ZAPATA-GONZÁLEZ, Alfredo; ORTEGO-HERNANDO, José Luis. O impacto da inteligência artificial generativa no ensino superior. *ALIVIAR*, v. 29, n. 2, p. 1-19, 2023.
- GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, v. 12, n. 1, p. 98-109, 2012. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.059.DS06>
- _____, Nilma Lino. *O movimento negro educador*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- _____, Nilma Lino. Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. In: *II Seminário Internacional de Educação Intercultural; Gênero e Movimentos Sociais*. Anais. Florianópolis: UFSC, 2003.
- _____, Nilma Lino (org.). *Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- _____, Nilma Lino. O combate ao racismo e a descolonização das práticas educativas e acadêmicas. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n. 59, p. 435-454, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/27991>. Acesso em: 05 out. 2025.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.
- _____, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GUIMARÃES, Geni. *A cor da ternura*. São Paulo: FTD, 1998.
- HEGEL, G. W. *Filosofia da história*. Brasília: UnB, 1999.
- IWEZE, Daniel; AMOS, Umasom. Matriarchs in African societies. *Matrix*, v. 3, n. 2, p. 14-31, 2024. Disponível em: <https://journal.networkonculture.ca/index.php/matrix/article/view/8/13>. Acesso em: 27 jul. 2025.
- JESUS, Carolina Maria; DANTAS, Audálio; TEIXEIRA, Alberto. *Quarto de despejo*. Rio de Janeiro: Livraria F. Alves, 1960.
- KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas: Papirus, 1993.
- KILOMBA, Grada. *Descolonizando o conhecimento*. São Paulo: Goethe-Institut, 2016.

MACEDO, Márcia dos Santos. *Mulheres chefes de família e a perspectiva de gênero*. 2008.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana do encantamento. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n. 59, p. 398-416, 20210. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.059.DS04>

MIZAEL, Táhcia Medrado; BARROZO, Sarah Carolinne Vasconcelos; HUNZIKER, Maria Helena Leite. Solidão da mulher negra. *Revista ABPN*, v. 13, n. 38, p. 212-239, 2021. <https://doi.org/10.31418/2177-2770.2021.v13.n.38.p212-239>

MORAES, Eunice Léa de. Interseccionalidade. *Letras & Letras*, v. 36, n. 1, p. 261-276, 2020. <https://doi.org/10.14393/LL63-v36n1-2020-14>

MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1992.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz. Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: possibilidade nos dias da destruição. *Diáspora Africana: Filhos da África*, 2018.

_____, Beatriz. Quilombos: mudança social ou conservantismo? In: RATTS, Alex. Beatriz Nascimento: uma história feita por mãos negras. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Entre apostas e heranças*. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.

NOGUEIRA, Izildinha B. *Significações do corpo negro*. 1998. Tese (Doutorado) – USP, São Paulo, 1998.

OBENGA, Théophile. *La philosophie africaine de la période pharaonique*. Paris: L'Harmattan, 1990.

OLIVEIRA, Iolanda. *Negro e educação 4*. Rio de Janeiro: ANPED, 2007.

OLIVEIRA, Lorena Silva. *Racismo de Estado e suas vias para fazer morrer*. 2018.

OYEẞWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero. *CODESRIA Gender Series*, v. 1, p. 1-8, 2004.

PINTO, Ana Flávia Magalhães; RAMOS, Ana Flávia Cernic. Histórias em negrito. *Intellèctus*, ano XVII, n. 1, p. 117-124, 2018.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, José Luiz dos. *O que é cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SANTOS, Milton. *O dinheiro e o território*. Niterói: UFF/AGB, 2002.

SANTOS, Neuza Souza. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SANTOS, Valéria Pôrto dos. Quilombo Pau D'arco e parateca. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). *Mulheres quilombolas*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.