



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS, EDUCAÇÃO E LINGUAGENS DE BACABAL
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM LETRAS DE BACABAL
MESTRADO ACADÊMICO**

LAIZE OLIVEIRA SILVA

**DOCUMENTÁRIO COMO ACONTECIMENTO: RAÇA, GÊNERO E OS SENTIDOS
DO AMOR E AFETIVIDADE EM VOZES NEGRAS**

**BACABAL
2026**

LAIZE OLIVEIRA SILVA

**DOCUMENTÁRIO COMO ACONTECIMENTO: RAÇA, GÊNERO E OS SENTIDOS
DO AMOR E AFETIVIDADE EM VOZES NEGRAS**

Texto de defesa apresentado ao Programa de Pós-graduação em Letras – PPGLB/UFMA, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras, pelo Programa de Pós-graduação em Letras – UFMA/Campus Bacabal.

Orientador(a): Prof.(a) Dr.(a) Glória da Ressurreição Abreu França.

FICHA CATALOGÁFICA

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).

SILVA, Laize Oliveira.

DOCUMENTÁRIO COMO ACONTECIMENTO: RAÇA, GÊNERO E OS SENTIDOS DO AMOR E AFETIVIDADE EM VOZES NEGRAS / Laize Oliveira Silva. - 2026.

104 p.

Orientador(a): Glória França.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Letras - Bacabal, Universidade Federal do Maranhão, Bacabal, 2026.

1.Documentário. 2.Afetividade. 3.Mulheres Negras. 4.Racismo. 5.Resistência. I. França, Glória. II. Título.

Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

LAIZE OLIVEIRA SILVA

**DOCUMENTÁRIO COMO ACONTECIMENTO: RAÇA, GÊNERO E OS SENTIDOS
DO AMOR E AFETIVIDADE EM VOZES NEGRAS**

Texto de defesa apresentado ao Programa de Pós-graduação em Letras – PPGLB/UFMA, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras, pelo Programa de Pós-graduação em Letras – UFMA/Campus Bacabal.

Orientador(a): Profa. Dr.(a) Glória da Ressurreição Abreu França.

Aprovada em 26 de fevereiro de 2026.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof.(a) Dr.(a). Glória da Ressurreição Abreu França (UFMA)
Orientador(a)

Prof.(a) Dr. José Magno de Sousa Vieira (UFMA)
Avaliador

Prof.(a) Dr.(a). Nádia Régia Maffi Neckel (UNISUL)
Avalidor(a)

Dedico ao meu primeiro filho de minha mesma mãe. Aquele que cuidei com amor, zelo, e como eu sabia, mesmo sem saber. Estes têm sido os três meses mais difíceis sem você.

In memoriam Leandro Oliveira Silva

AGRADECIMENTOS

À minha família, minha mãe Luzeny, meu pai Arimatéia e meus pequenos que tanto reivindicaram minha presença, Bernardo e Eloah. Agradeço por cada momento de compreensão, mesmo quando minha ausência nos fins de semana e nas férias pesou sobre nossos dias. Vocês viram a mesa vazia, o silêncio da casa, e ainda assim seguraram o espaço para que eu pudesse estudar, pesquisar, escrever. Saibam que cada hora longe foi movida pela fé em um futuro mais leve, mais digno, mais nosso.

Ao meu filho, Arthur Sammuel, meu maior motivo e minha maior saudade. Obrigada por entender, mesmo sem palavras, que cada vez que eu saía pela porta, com o coração apertado, eu estava carregando nos ombros um sonho que era nosso. Você foi minha coragem quando eu duvidei, minha luz nos dias mais cansativos, e meu porto seguro sempre que eu retornava. Esta conquista é tão sua quanto é minha. Que ela sirva de testemunho de que o amor também se constrói com esperança, com luta e com a promessa de estarmos juntos, sempre.

Agradeço à professora Glória França pela orientação no desenvolvimento desta pesquisa e pela leitura, ética e atenta. Cada ida a Bacabal após nosso encontro na disciplina de Análise do Discurso, em que eu fui aluna especial, me fazia sentir mais vontade de estar na Pós-graduação. O seu olhar para as questões raciais fez com que eu olhasse para mim como um corpo gendrado e racializado, marcado por tantos afetos sociais. E isso, certamente, foi algo que me fez amadurecer enquanto acadêmica e me ver com um olhar mais sensível e compreensível às minhas subjetividades e experiências.

Agradeço à professora Nádia Neckel, pela leitura sensível e afetuosa do meu texto tão imaturo ainda para o seminário de discentes, sua leitura modificou os rumos desta pesquisa. Cada comentário no corpo do texto e nas caixas de diálogo fizeram este trabalho crescer. Pensei em como agradecer às suas contribuições desde que abri aquele documento e confesso que essas linhas são pequenas para o sentimento de gratidão que carrego. Os apontamentos feitos na qualificação e novamente uma análise atenta, valiosa e muito respeitosa. Para além disso, não posso esquecer de sua lembrança para participar da reunião com o grupo de estudos do professor Marcelo. Obrigada!

Agradeço também ao professor José Magno, pelos comentários e sugestões trazidas ao texto no exame de qualificação. Sua leitura, sem dúvidas, foi muito significativa para a finalização deste trabalho.

À Izenete Nobre, por ter sido, ao longo desses dois anos meu porto seguro, por ter sido a voz que nos momentos mais difíceis me resgatou, por não ter me deixado desistir de mim e

por acreditar tanto. Por ter sido a pessoa que me mostrou caminhos outros, possíveis de caminhar, por todo o incentivo para adentrar ao mestrado, por me acompanhar em todas as fases da seleção. Obrigada, pela sua racionalidade, pela empatia, mas acima de tudo pelo companheirismo e cuidado sempre tão presentes.

À Alessandra Gaia, pela escuta sempre atenta, afetuosa e compreensiva, pela leitura e conselhos para a vida e para vida acadêmica durante esses dois anos, por ter me lembrado muitas vezes do meu objetivo, por tanto carinho e cuidado.

À família construída no PPGLB. À Kassiane Kaiane (Kaikai), minha companheira das várias viagens para as aulas, de alojamento, aventuras e desventuras em série. Amiga com quem compartilhei choros, sorrisos, sufocos e alegrias. À Amanda Gomes, minha Mandinha, obrigada por sua alegria, minha amiga, em tantos momentos nesta caminhada a sua fé levantou o nosso grupo, mesmo em meio às suas lutas (árdias) sempre dizia que ia dar tudo certo com um sorriso no rosto. À Catarina Carvalho, por todo o apoio, pelos cafés, pelo abrigo de sua casa quando precisamos (em vários momentos), pelo carinho e pelas conversas. Nós nos fortalecemos até aqui, nos nutrimos de afetos bons, nos curamos em nosso grupo vulgo CAPS/PPGLB. Afinal, ele precisava cumprir com o seu papel de terapia social das amigas.

À minha irmã de orientação, Sâmia Rafaela, preciso te dizer que você foi um lindo presente que o GEPEDIS/UFMA, me deu. Nossas conversas, nossas trocas, as ligações para discutirmos sobre uma proposta de escrita, sobre um parágrafo do nosso texto renderam muito afeto.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras de Bacabal – PPGLB/UFMA, aos professores deste programa e a todos que fazem a Universidade Pública.

4hz

Luedji Luna

*O seu desejo sempre foi o desejo de todas as mulheres
Que é amar e ser amada com reciprocidade
De ser legitimada socialmente, de ser reconhecida, né? Enfim*

*Eu não consigo diferenciar ele de um branco, de um negro, de um homem qualquer
Que come, que se beneficia da escuta, se beneficia do carinho, se beneficia do amor
Que consegue ali fazer alguma troca, mas não dá, não dá dignidade, cara!
Que é a dignidade de levar no cinema, a dignidade de apresentar pra família,
Que é a dignidade de assumir socialmente, assumir publicamente*

*Aí come quando quer, quando quer come, quando não quer não come
Quando faz sentido comer, come, quando não faz sentido não comer não come
Aí é amigo, e você quer amizade? É amizade que você quer?
Porque você tem a perspectiva dele ser o pai dos seus filhos e o homem da sua vida*

*Nada novo sob o Sol o que você tá vivendo
Não é diferente o que nenhuma mulher trans passa,
Q que nenhuma mulher negra passa, o que nenhuma mulher gorda passa
Esse homem tão especial não tá te dando nada, nada demais além do óbvio!*

*Mas se você quer romantizar, se você botar toda sua energia, toda sua beleza, toda sua
juventude nessa relação
Até ele fazer os 35 anos dele e te dar um casamento e um filho
Eu só posso respeitar
Respeitar não!
Mas assim, eu só posso rezar e rezar que cê seja feliz e que dê tudo certo*

*Dez anos ficando com a pessoa e não tem coragem de pedir em namoro,
Não tem coragem de... de fazer uma coisa... enfim,
Que toda mulher merece*

RESUMO

Esta pesquisa analisa, a partir da vertente materialista da Análise do Discurso, a construção discursiva da afetividade de mulheres negras no documentário *Sobre Nós* (2021). O trabalho investiga como os sentidos sobre amor, desejo e cuidado são atravessados por uma memória discursiva colonial que articula raça, gênero e classe, e como esse arquivo histórico é tensionado por testemunhos que constituem um “nós” político de resistência. O *corpus* é constituído por recortes que consideram a imbricação material entre verbal, visual, sonoro e gestual (Lagazzi, 2011), tratando o documentário como um acontecimento discursivo que projeta novas asserções sobre o mundo (Ramos, 2008). A fundamentação teórica dialoga com conceitos da AD de memória discursiva e interdiscurso (Pêcheux, 2014; Courtine, 2009) e de lugares de enunciação (Zoppi-Fontana, 1999) e com as contribuições sobre feminismo negro (Gonzalez, 2020; hooks, 2021; Davis, 2016) e de pesquisadores da área da AD (França, 2024; Cestari, 2015; Modesto, 2021). A análise se desdobra em três eixos: Primeiramente, examina a economia racial do afeto, demonstrando como discursos hegemônicos naturalizam hierarquias que conferem à branquitude afetos públicos, enquanto confinam a mulher negra aos espaços do preterimento e da objetificação sexual privada. Em seguida, focaliza os mecanismos de negação do racismo e a regulamentação necropolítica dos corpos (Mbembe, 2018), textualizando como afetos e o medo atuam como tecnologias de sujeição em um circuito afetivo político (Safatle, 2024). Por fim, investiga as estratégias de resistência e cura coletiva, onde a enunciação em primeira pessoa e a resignificação de estereótipos operam como gestos de aquilombamento (Nascimento, 2006), projetando sentidos a partir de uma leitura sensível (Neckel, 2015). As conclusões apontam que o documentário funciona como um dispositivo sensível de denúncia e reinvenção, onde a experiência íntima é convertida em ato político. Ao dar visibilidade ao custo psíquico e físico da opressão, e ao projetar narrativas de cuidado insurgente, a obra desloca sentidos estabilizados e disputa a humanidade plena da mulher negra no campo da afetividade. A pesquisa contribui, assim, para compreender os processos discursivos que naturalizam violências estruturais e, simultaneamente, para abrir as brechas a partir das quais se constroem epistemologias afetivas dissidentes.

Palavras-chave: Documentário; Resistência; Afetividade; Mulheres Negras; Racismo.

ABSTRACT

This study analyzes, from the materialist strand of Discourse Analysis, the discursive construction of Black women's affectivity in the documentary *Sobre Nós* (2021). The research investigates how meanings of love, desire, and care are traversed by a colonial discursive memory that articulates race, gender, and class, and how this historical archive is challenged by testimonies that constitute a political "we" of resistance. The corpus is composed of excerpts that consider the material imbrication of verbal, visual, sonic, and gestural elements (Lagazzi, 2011), treating the documentary as a discursive event that projects new assertions about the world (Ramos, 2008). The theoretical framework engages with Discourse Analysis concepts of discursive memory and interdiscourse (Pêcheux, 2014; Courtine, 2009) and sites of enunciation (Zoppi-Fontana, 1999), as well as with contributions from Black feminism (Gonzalez, 2020; hooks, 2021; Davis, 2016) and scholars in the field (França, 2024; Cestari, 2015; Modesto, 2021). The analysis unfolds along three axes. First, it examines the racial economy of affect, demonstrating how hegemonic discourses naturalize hierarchies that grant public affects to whiteness while confining Black women to spaces of neglect and private sexual objectification. Next, it focuses on mechanisms of racism denial and the necropolitical regulation of bodies (Mbembe, 2018), showing how affects such as fear operate as technologies of subjection within a political affective circuit (Safatle, 2024). Finally, it investigates strategies of resistance and collective healing, in which first-person enunciation and the re-signification of stereotypes function as gestures of *aquilombamento* (Nascimento, 2006), projecting meanings through a sensitive reading (Neckel, 2015). The conclusions indicate that the documentary functions as a sensitive dispositif of denunciation and reinvention, in which intimate experience is converted into a political act. By giving visibility to the psychic and physical costs of oppression and by projecting narratives of insurgent care, the work displaces stabilized meanings and contests the full humanity of Black women within the field of affectivity. The research thus contributes to understanding the discursive processes that naturalize structural violence while simultaneously opening the fissures through which dissident affective epistemologies are constructed.

Keywords: Documentary; Resistance; Affectivity; Black Women; Racism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1: Saartjie Baartman	30
Imagem 2: Print da página de divulgação do documentário Sobre Nós.....	35
Imagem 3: Frame do documentário Sobre Nós	37
Imagem 4: Femme noire assise de face	39
Imagem 5: Vista da região da Pequena África	47
Imagem 6: Vista do local interno de gravação	48
Imagem 7: Imagens do documentário Sobre Nós (2021)	54
Imagem 8: Imagens do documentário Sobre Nós (2021)	55
Imagem 9: Dupla jornada da mulher negra	61
Imagem 10: Imagens do documentário Sobre Nós (2021)	66
Imagem 11: Imagens do documentário Sobre Nós (2021)	67
Imagem 12: Imagens do documentário Sobre Nós (2021)	72
Imagem 13 Frame inicial do recorte.....	75
Imagem 14: Sequência de fotos de Evaristo e família.....	77
Imagem 15: Reportagem Mulheres Negras e Saúde Mental	85

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	11
2 ENTRE O SILÊNCIO E A ENUNCIÇÃO: MEMÓRIA DISCURSIVA, CORPOS NEGROS E AFETOS POLÍTICOS EM <i>SOBRE NÓS</i>.....	14
2.1 Teoria dos Afetos e Corpos Necropolíticos.....	16
2.2 Memória discursiva e interdiscurso	18
2.3 Lugares de enunciação.....	23
2.4 Discursos gendrados e racializados: a mulher negra entre o silenciamento e a disputa.....	27
2.5 O documentário <i>Sobre Nós</i> como projeção sensível	34
3 CONSTRUINDO A LENTE: DISPOSITIVO TEÓRICO ANALÍTICO	42
3.1 <i>Corpus</i> e arquivo	43
3.1.1 O Documentário <i>Sobre Nós</i>	45
3.2 A Pequena África como Lugar de Memória: Arquitetura, Corpo e Discurso no Documentário <i>Sobre Nós</i>	46
4 EFEITOS DE SENTIDO E A ARTICULAÇÃO ENTRE RAÇA, GÊNERO E AFETO	52
4.1 Aquilo foi um soco no meu coração	53
4.1.1 A negação do racismo	63
4.1.2 Corpos confinados, afetos regulados	65
4.2 Afetos que afetam corpos negros.....	75
4.2.1 Cura e Custo: A Política do Cuidado e a Resistência Psíquica da Mulher Negra.....	83
5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	92
REFERÊNCIAS	95

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A escolha por trabalhar com a afetividade de mulheres negras, com o que as afeta, as toca, as fere, as move, não foi por acaso. Há algo no olhar dessas mulheres, negras como eu, que me atravessa. Algo que me corta e que arde. Na cor da nossa pele, está encarnado no olhar do outro, um olhar que, tantas vezes, dita nossos passos, sussurra dúvidas, impõe silêncios.

Nossos corpos são mapas. Cartografias ancestrais! Na pele, carregamos as marcas das mulheres negras que vieram antes de nós, cicatrizes de lutas que não escolhemos, mas que herdamos como herança sagrada e pesada. Nos gestos, há um enlaçar de dedos, que, às vezes, hesitam; frios diante de situações que nos exigem mais do que fomos ensinados a dar. No peito, guardamos outras marcas, invisíveis a olhos que não sabem capturar.

E no inconsciente, um rio escondido de sentimentos e emoções reprimidos; calados por discursos alheios, por vozes que sempre puderam gritar, enquanto a nós cabia o sussurro. Foram eles que, por séculos, determinaram o que poderíamos sentir, o que poderíamos mostrar, o que poderíamos ser.

Mas aqui estamos. Desobedecendo.

Trabalhar com a afetividade de mulheres negras é mergulhar nesse abismo, em um intradiscurso atravessado por contradições, onde a dor e a potência coexistem em camadas de silêncio e rupturas. É no espaço interno desse dizer que se materializam os gestos interrompidos, os olhares contidos, as palavras engasgadas. Mas, aqui, o corpo diz o que tentou se calar pela língua.

Discursos alheios; colonizadores, patriarcais, racistas. Esses que insistem em nos definir: a mulata do carnaval, a negra da cozinha, a Ba que cuida dos filhos, a menina negra que vem para estudar na cidade grande e é “como se fosse da família”. Discursos que moldam nossos medos, afetos que nos afetam, roubam nossos verbos. Quando uma mulher negra hesita antes de ocupar um espaço, quando o riso é contido, quando a raiva é disfarçada; forças do interdiscurso que repetem cenas da vida real, mas com um roteiro que nós não escrevemos.

E então, o arquivo invisível que carregamos na pele, nos mostra pelos trabalhos que buscamos escrever, que não é uma lembrança só minha, ou só dela, ou só da outra. São gritos da memória discursiva mostrando aquilo que seria melhor para o outro que ficasse guardado. A ancoragem dos discursos que ainda insistem em dizer que “o lugar de preta é...”, os anúncios do *Publicador Maranhense*, jornal que vendia escravos, os guias de turismo que dizem das mulatas, as propagandas de cervejas com imagens de mulheres negras e que dizem “pelo corpo que se conhece uma verdadeira negra”, os homens brancos em festinhas particulares que dizem

“eu não sou racista, tanto que toda neguinha que trabalhou lá em casa eu comi”, “os depoimentos de mulheres que acreditavam que ser branca trariam mais possibilidades de serem amadas”. Discursos que nos cercam. Discursos doídos demais. Discurso do outro *Sobre Nós*.

Neste sentido, visibilizamos as mulheres negras, o que elas dizem de suas experiências, como elas significam e a que memórias discursivas estão atreladas, a partir do atravessamento de classe, raça e gênero. De que modo os sentidos de afeto são construídos discursivamente nos enunciados de mulheres negras em documentários sobre relações afetivas? Como a busca pelo amor se projeta e revela efeitos de sentido que articulam as experiências de racialidade ao afeto. Por fim, de que modo se formulam dizeres sobre quem pode ser amado e sobre quem está autorizado a manifestar afeto em espaços públicos?

Nesta seção, revisitamos o percurso de construção do objeto de pesquisa, examinamos as múltiplas dimensões que as constituíram. Três eixos fundamentais orientam nossa reflexão: a motivação pessoal, o contexto institucional e discursivo. Embora o ativismo de mulheres negras já tenha problematizado o lugar ideológico da mulher negra, acreditamos que esta pesquisa contribuirá para pensarmos como se constroem discursivamente suas afetividades na materialidade do documentário.

A seleção do documentário *Sobre Nós*, como materialidade desta pesquisa está pautada na sua abordagem pioneira e cruzada sobre a afetividade da mulher negra; tema ainda pouco discutido no campo discursivo. Ao reunir depoimentos de mulheres negras que trazem suas subjetividades, o documentário constrói um mosaico de narrativas que desvelam as complexas relações entre amor, desejo e racismo estrutural. Sua relevância acadêmica reside precisamente na capacidade de articular experiências íntimas com macroestruturas de opressão, configurando-se como dispositivo privilegiado para analisar os modos como o corpo e a subjetividade da mulher negra são construídos nos discursos sobre afeto.

O presente trabalho surge, portanto, a partir do projeto de mestrado desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Maranhão, *Campus* de Bacabal- MA, e das discussões desenvolvidas no Grupo de Estudos e Pesquisa em Discurso, Interseccionalidade e Subjetivações (GEPEDIS/CNPq), sob a orientação da professora Dra. Glória França. Trata-se de uma investigação sobre a afetividade e o preterimento/pertencimento em vivências de mulheres negras a partir do dispositivo teórico-analítico situado na análise do discurso de vertente materialista.

Analizamos o modo pelo qual os sentidos de afeto são construídos discursivamente nos enunciados de/sobre mulheres negras em um documentário sobre relações afetivas e como a busca pelo amor se projeta e revela efeitos de sentido que se articulam com as questões de

racialidade. Nosso *corpus* de pesquisa se constitui a partir de depoimentos de mulheres negras discursivizados no documentário *Sobre Nós*, disponível na plataforma de *streaming* GloboPlay.

Iniciamos nossas reflexões, no capítulo “Entre o silêncio e a enunciação: memória discursiva, corpos negros e afetos políticos em sobre nós”, sobre o aporte teórico que aplainou esta pesquisa, apresentaremos as noções de memória discursiva e interdiscurso, lugares de enunciação e documentário enquanto um espaço discursivo que produz efeitos e promove reflexão e ação no presente como prática discursiva, analisando as mudanças e seu papel na construção de sentidos sobre afetos de/sobre mulheres negras. Fundamentado em Ramos (2005), sobre a noção de asserção de mundo, assim como, Neckel (2010; 2015; 2022), que nos permite um “mergulho” em sua noção de “projeções sensíveis” e Lagazzi (2011), destacando a capacidade de o documentário mobilizar memórias sociais e produzir novos significados e como se formam os processos de imbricação material no documentário, destacando o papel do não verbal na organização do recorte e como ele contribui para a construção de sentidos. Buscaremos responder como elementos como som, cores, gestualidades, silêncios e enquadramento se articulam no documentário para produzir sentidos e reforçar ou refutar os discursos.

No capítulo “construindo a lente: dispositivo teórico analítico”, apresentaremos o dispositivo teórico-analítico, que nos possibilita analisar os recortes retirados do documentário *Sobre Nós*, de Náina de Paula (2021), explicando como se deu o processo de constituição do *corpus*, arquivo, recorte e análise. A seleção do *corpus* considerou a relevância dessa produção audiovisual no debate sobre racismo, gênero e afetividade, destacando narrativas que articulam memória discursiva (Courtine, 2009), (Pêcheux, 2010) e violência simbólica (Gonzalez, 2020), (hooks, 2021; 2022), (Davis, 2016), (Carneiro, 2005), (França 2024), (Modesto, 2018; 2021), (Cestari, 2015) e suas condições de produção.

Por fim, em “Efeitos de sentido e a articulação entre raça, gênero e afeto” , buscamos compreender a construção discursiva dos afetos examinando como o racismo estrutural, enquanto sistema histórico e político (Safatle, 2015) e (Campelo, 2022), moldam as experiências afetivas de mulheres negras, articulando-se ao gênero para produzir seus possíveis efeitos. Analisamos como as relações reproduzem hierarquias coloniais, quando a branquitude se mantém como ideal de humanidade. A fim de analisar quais sentidos de afetos são projetados por mulheres negras, evidenciamos o atravessamento de raça e gênero e investigamos os efeitos de sentido produzidos pelos enunciados das mulheres negras, com foco na articulação entre experiências raciais e afetivas.

2 ENTRE O SILÊNCIO E A ENUNCIÇÃO: MEMÓRIA DISCURSIVA, CORPOS NEGROS E AFETOS POLÍTICOS EM *SOBRE NÓS*

Este capítulo objetiva apresentar as referências-base para a discussão sobre a afetividade da mulher negra discursivizada no documentário *Sobre Nós*. Partimos da vertente materialista da Análise do discurso, para observar a produção de sentidos empreendida nos depoimentos presentes no referido documentário. Interessa-nos, neste sentido, atentar para a memória discursiva que, também, se constitui pela historicidade e pela racialidade. Assim, os trabalhos desenvolvidos por França (2024), Cestari (2015) e Modesto (2018; 2021) são cruciais para a sustentação nossa pesquisa.

Os conceitos, como memória discursiva e interdiscurso, lugares de enunciação, sujeito da câmera serão mobilizados para uma apreensão crítica dos sentidos de raça, gênero e afeto à luz das contribuições de Pêcheux (1975; 1983), Orlandi (2005; 2017), Indursky (2011), Lagazzi (2011), Ramos (2005) e Neckel (2011; 2022). Essas noções discutem o papel da memória no funcionamento discursivo que intersecciona raça, gênero e classe. Assim como, discutem-se as formas em que o documentário se apresenta, enquanto espaço discursivo que atualiza e/ou ressignifica sentidos já postos em circulação quando se fala da mulher negra em relação ao afeto.

Dialogamos com pesquisas que tomam a produção de sentidos sobre mulheres negras e afetos. Este trabalho se beneficia das contribuições teóricas da Profa. Dra. Glória França, apresentadas em sua obra *Gênero, raça e colonização: Brasilidades em discurso*. Em seu estudo, oferece um aparato analítico para pensar a construção discursiva da figura da mulata no contexto brasileiro e das mulheres negras apresentadas pelo documentário.

Os estudos da Profa. Dra. Mônica Zoppi-Fontana são pilares para o nosso trabalho. Sua produção nos auxilia nos estudos sobre o dizer de si, o eu e o nós coletivo na enunciação, textos como lugares de enunciação, lugar de fala, processos de subjetivação foram essenciais, especialmente, para as análises das seções 2.3 e 2.4, oferecendo subsídios teóricos valiosos que discutem sobre os discursos gendrados e resistência nos discursos de mulheres negras no documentário *Sobre Nós*.

As contribuições de Nádia Neckel foram fundamentais para este trabalho, pois a noção de projeções sensíveis, é central, na medida em que oferece um dispositivo analítico para compreender como o discurso artístico opera para além da materialidade. Ao propor que o fechamento de sentido no Discurso Artístico se dá por um movimento de inscrição ancorado na imbricação material, Neckel nos permite analisar as cenas do documentário como projeção na

qual memória, história e afeto se encontram.

Os textos de Mariana Cestari, por seu turno, reforçam a necessidade de pensar, a partir de uma escrita feminista, os lugares de enunciação. Em sua tese de doutorado, *Vozes de mulheres negras ou feministas e antirracistas graças às yabás*, aborda as lutas por lugares de enunciação “de/sobre mulheres negras”. O trabalho de Cestari oferece contribuições fundamentais para compreender o atravessamento de gênero, raça e ideologia, constituindo-se como umas das referências centrais neste trabalho, especialmente na análise de como a discursividade das mulheres negras desafia estruturas de poder e as ressignificam.

Os trabalhos de Suzi Lagazzi, foram essenciais para analisarmos as imagens a partir do conceito de imbricação material e materialidade de significantes, posto que possibilitou tratar o documentário como um tecido discursivo complexo, no qual o verbal e o visual se articulam para produzir os sentidos sobre a afetividade negra.

Em diálogo com a produção de Rogério Modesto, pesquisador vinculado à Análise do Discurso de orientação materialista, nossa pesquisa incorpora sua reflexão sobre “Os discursos racializados”. Modesto investiga a relação constitutiva entre raça e língua na formação histórica brasileira, demonstrando como os processos de racialização ultrapassam em muito os discursos que mostram explicitamente a questão racial. Seu trabalho comprova que a produção discursiva no Brasil é marcada por uma orientação racial e se manifesta de forma difusa.

O feminismo negro de Lélia Gonzalez (2020) constitui um marco teórico para esta pesquisa, ao demonstrar as limitações do feminismo hegemônico em abordar as intersecções entre raça, classe e gênero que estruturam a experiência das mulheres negras. Como afirma a autora, “apesar das contribuições fundamentais [do feminismo] para a discussão da discriminação por orientação sexual, não aconteceu o mesmo com outros tipos de discriminação, tão graves quanto a sofrida pela mulher: a de caráter racial” (Gonzalez, 2011, p. 13). Essa lacuna analítica que Gonzalez denomina “racismo por omissão” revela como as formações discursivas neocoloniais perpetuam a invisibilização das especificidades da opressão racial. Seu feminismo afro-latino-americano oferece, portanto, ferramentas cruciais para examinar as dimensões territoriais, laborais e afetivas que compõem a realidade das mulheres negras, tornando-se referência central para este trabalho.

Complementarmente, as reflexões de bell hooks¹ (1952-2021) sobre amor e afetividade

¹ A opção pela grafia do nome bell hooks com iniciais minúsculas respeita a escolha da própria autora e intelectual como um ato político e discursivo. hooks, cujo nome de nascimento é Gloria Jean Watkins, adotou essa forma como uma maneira de deslocar o foco da individualidade autoral para a substância das ideias, desafiando as convenções acadêmicas e sociais que hierarquizam e personalizam o conhecimento. Em sua prática, essa escrita minimalista e deliberadamente anti-hierárquica reflete um compromisso com a descentralização do ego e com uma

ampliam o horizonte teórico da pesquisa ao reconceituar o afeto como prática política antirracista.

Rompendo com noções romantizadas, hooks (2018) define o amor como “a vontade de nutrir o crescimento espiritual de outra pessoa”, articulando-o a princípios como cuidado, responsabilidade, respeito e compromisso coletivo. Essa perspectiva revoluciona o entendimento das relações afetivas ao situá-las como eixo fundamental para a transformação social, não apenas na esfera privada, mas como fundamento ético para ações políticas. Seu trabalho fornece, assim, chaves analíticas para investigar como o documentário *Sobre Nós* constrói discursos de afeto que simultaneamente denunciam violências e afirmam possibilidades de cura e resistência.

2.1 Teoria dos Afetos e Corpos Necropolíticos

Iniciamos nossa reflexão a partir da noção de afeto em uma perspectiva política, tal como proposta por Safatle (2024). Os circuitos afetivos que permeiam uma instituição como a escola e as políticas, ou mesmo necropolíticas, tal como propõe Mbembe (2018), que regulam os corpos negros que a ocupam, integram-se ao que o autor denomina “formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outras” (Safatle, 2024, p. 16). Nesse sentido, a manutenção de afetos como a indiferença, frequentemente dirigida a crianças e adolescentes negros no ambiente escolar, persiste porque opera por meio de uma “adesão social” que determina e naturaliza afetos específicos para corpos específicos.

Esta adesão social da qual nos diz Safatle, que naturaliza a indiferença, é o combustível afetivo da máquina necropolítica delineada por Mbembe (2018). Se a necropolítica é o “poder de ditar quem pode viver plenamente e quem deve morrer” (*Idem* p. 5), biológico, social e politicamente, entendemos que ela se sustenta pela produção e circulação de afetos que inscrevem essa decisão em corpos políticos.

O afeto do medo, assim, é uma tecnologia de governo que fragiliza corpos negros e que as expõe a uma morte social. A indiferença escolar, nestas condições de produção, é uma performance ativa de uma soberania, que decide que sujeitos são dignos do afeto do cuidado e do amor e que sujeitos podem ser tratados como “mortos-vivos”, o que representa uma

postura intelectual acessível e coletiva. Em nosso trabalho, manter essa grafia é também um gesto de reconhecimento da integralidade de seu pensamento e de seu posicionamento crítico frente às estruturas de poder, raça, gênero e classe, alinhando-nos à sua concepção de que a teoria é, antes de tudo, uma prática transformadora.

existência na qual o sujeito é “expulso para fora da humanidade” e é levado a uma zona de indiferença onde sua dor não é reconhecida, o seu luto não é permitido e a sua vulnerabilidade não é válida ou acolhida. Esta morte social é, portanto, um processo ativo de desumanização, no qual a vida é mantida em um “estado de injúria”, e em um “mundo espectral de horrores” (Mbembe, 2018a, p. 28). Dessa forma, o corpo nestas condições pertence a categoria descartável, na qual sua existência é tolerada, mas sua vivacidade e plenitude é negada.

Compreendemos que a sustentação dessa condição de morte-em-vida, se dá em grande medida, pela circulação do afeto do medo. Na esteira de Safatle, não entendemos o medo como uma emoção, mas como um operador político que paralisa a ação e afirma a adesão às estruturas de poder.

[...] compreender sociedades como circuitos de afetos implicaria partir dos modos de gestão social do medo, partir de sua produção e circulação enquanto estratégia fundamental de aquiescência à norma. Pois, se, de todas as paixões, a que sustenta mais eficazmente o respeito às leis é o medo, então deveríamos começar por nos perguntar como ele é produzido, como ele é continuamente mobilizado. De forma mais precisa, como se produz a transformação do medo contínuo da morte violenta, da despossessão dos bens, da invasão da privacidade, do desrespeito à integridade de meus predicados em motor de coesão social. (Safatle, 2024, p. 16)

O medo enquanto afeto político é central nesta discussão, pois atua contraindo as possibilidades de existência e soldando os sujeitos à ordem vigente pela promessa de proteção contra um caos propositalmente causado pelo Estado para os amedrontar e mostrar que a segurança só existe se estiverem sobre o seu cuidado. Quando internalizado, ele materializa uma sujeição voluntária, na qual a própria ideia de transformação seria uma ameaça. Na formação social brasileira, as condições de produção da experiência negra, esse medo é racializado, funcionando como uma tecnologia que disciplina corpos, restringe sua mobilidade e os confina a espaços de invisibilidade e silêncio.

Este afeto muito nos interessa, para nos questionarmos, compreendermos e analisarmos como a mulher negra desde a infância é afetada pelo medo como afeto político em sua experiência gendrada e racializada. Conforme Safatle (2024), o medo é um mecanismo que paralisa e sujeita, e a sua aplicação atua em várias frentes, consolidando a mulher negra como um dos principais alvos de sua produção e circulação, desde a infância. Assim, vemos o corpo da menina negra, como aquele que não é poupado pela sua suposta inocência, ao contrário, ele se torna um território de inscrição de hierarquias sociais, onde se marca, na pele, os limites impostos à sua existência e a sua infância, frequentemente, um rito de iniciação em uma ordem

afetiva necropolítica.

O medo e a indiferença, atuam, neste sentido, como tecnologias de formação de subjetividades, que buscam apresentar um lugar social diferente às crianças, adolescentes e mulheres negras. Dessa forma, pensamos a violência como a produção cotidiana de afetos, como o medo de ser negada, de ser silenciada, de ser deixada para morrer socialmente, mesmo antes de ter aprendido a viver plenamente.

Diante do exposto, propomos uma reflexão imbricada entre a Teoria dos Afetos, de Safatle (2024) e a Necropolítica de Mbembe (2018), a partir do dispositivo teórico da Análise do Discurso Materialista, pois, através da produção e administração dos afetos sociais como o medo, o projeto necropolítico conquista sua eficácia duradoura e sua capacidade de inscrição nos corpos. O medo como um afeto, que dito antes, paralisa e sujeita, funciona como principal agente que busca confinar corpos negros na zona de sombra de uma morte biológica e social.

2.2 Memória discursiva e interdiscurso

Consideremos o documentário como um espaço discursivo que se dá enquanto asserção de mundo, que projeta como mulheres negras falam de si pelo discurso, um funcionamento discursivo que se marca justamente pela capacidade de projetar sentidos sensíveis e políticos sobre a própria experiência, convertendo o testemunho em ato de enunciação coletiva e a imagem em superfície de inscrição histórica. Somos instigados a analisar como se dá a construção discursiva dos afetos a partir das regularidades discursivas. Assim, a AD permite analisar como a mulher negra é vista quando se fala de afeto e quais sentidos são (re)produzidos no olhar do outro. Nesse sentido, questiona-se: quais memórias discursivas dê/sobre a mulher negra são retomadas, marcadas, deslocadas ou apagadas no documentário?

A ideologia é constitutiva do sujeito, cujo dizer carrega, inevitavelmente, marcas do histórico, do social e do ideológico. Se, por um lado, ele é efeito de um assujeitamento pelas formações ideológicas, por outro, o inconsciente e as fissuras do interdiscurso abrem brechas para deslocamentos de sentidos. Se “o discurso é efeito de sentidos entre locutores” (Orlandi, 2005, p. 21), então não há sujeitos sem ideologia e não há ideologia sem sujeito. Portanto, os indivíduos são interpelados pela ideologia (Pêcheux; Fuchs, 1997).

Pêcheux ensina que a memória discursiva se configura como um corpus social, histórico e ideológico de traços exteriores ao sujeito e que condiciona as possibilidades de produção e

interpretação dos sentidos. E que não se constitui enquanto um arquivo psicologizante que “associa diretamente a memória ao organismo vivo, sob a forma de traços que constituem a inscrição individual interna de fenômenos exteriores a este organismo” (Pêcheux, 2011, p. 141). O contrário se faz quando o foco se desloca das operações cognitivas internas para a materialidade histórica do interdiscurso. Os traços que Pêcheux aponta são aqueles que se constituem como materialidades de sequências, formulações, daquilo que circula socialmente e que se forma antes, em outro lugar e constitui um “já-dito”, entendidas como cadeias de significação que podem ser lidas e interpretadas. E dessa forma, a memória opera como uma instância material e anterior, um campo de forças onde sentidos se acumulam, se apagam e se retomam.

A constituição dos sentidos se dá pelo interdiscurso, esse vasto campo de memórias discursivas, vozes sociais e dizeres que circulam na sociedade e que se formulam no intradiscurso, que “intervêm a ideologia e os efeitos imaginários” (Orlandi, 1996, p.30). Condições de produção e limites do que pode ser dito e pensado fornecidos mesmo quando o sujeito tem a ilusão de que é a fonte autônoma de seu discurso. E que neste momento de constituição dos discursos o contexto imediato, aquele que considera o ideológico e histórico inscrevem a sua marca no acontecimento. Assim, compreendemos que os sentidos emergem entre o arquivo social da linguagem e as instâncias que atuam sobre.

Para a AD, o sujeito não é a fonte do seu sentido, uma vez que este se forma a partir de uma rede de memórias acionada pela formação discursiva.

É impossível identificar ideologia e discurso [...], mas que se deve conceber o discursivo como um dos aspectos materiais do que chamamos de materialidade ideológica. Dito de outro modo, a espécie discursiva pertence, assim pensamos, a gênero ideológico, o que é o mesmo que dizer que as formações ideológicas [...] comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias formações discursivas interligadas que determinam o que pode e deve ser dito [...] a partir de uma posição dada numa conjuntura, isto é, numa certa relação de lugares no interior de um aparelho ideológico, e inscrita numa relação de classes (Pêcheux; Fuchs, 1997, p. 166).

A memória discursiva configura-se como o já-dito, ou seja, aquilo que foi construído historicamente e já se faz presente em nós. Este é um conceito-chave para compreender como os discursos se (re)inscrevem através da materialidade ideológica.

Esta noção difere da memória histórica ou da social por seu caráter discursivo, não se tratando das lembranças ou dos registros, mas sim, das regularidades presentes nas práticas discursivas em uma dialética de repetição e regularização. Para Pêcheux (1999), o processo de

regularização exige, antes de tudo, que se identifiquem elementos repetidos no discurso. Essa identificação segue uma lógica formal e estabelece uma relação de poder, que estrutura a própria produção de sentidos. Após o registro das repetições, outros procedimentos entram em cena como a “paráfrase”, a “comparação” e as “relações contextuais”, em um processo de retomada.

Já para Courtine (2016),

Esse conceito regula, no campo da AD, a referência à interpelação-assujeitamento do indivíduo em sujeito de seu discurso; ele se justifica pelo fato de que, em uma conjuntura dada, sujeitos falantes, tomados nas histórias possam estar de acordo ou se confrontar sobre o sentido a dar às palavras, falar diferentemente embora falem a mesma língua (Courtine *et. al.*, 2016, p. 38).

A partir do processo de interpelação descrito, pensemos como as mulheres negras são constituídas como sujeitos discursivos dentro de formações ideológicas específicas que as inscrevem em lugares sociais racializados.

No documentário, vemos como essas mulheres negociam, contestam ou reproduzem os sentidos hegemônicos sobre os enunciados em primeira pessoa na afetividade ao adotar discursos que as associam à dupla sobrecarga, ao casamento e à objetificação ou ao afeto.

A noção de que os sujeitos “falam diferentemente embora falem a mesma língua” (Courtine *et al.*, 2016, p. 38) é particularmente relevante, pois, enquanto uma formação social tende a homogeneizar a afetividade negra feminina. Sob essa perspectiva, o documentário revela pluralidade de vozes que disputam esses significados, expondo tensões entre ser mulher e ser mulher negra, além de apontar para os deslocamentos de sentidos que se atravessam pela interseccionalidade de raça e gênero.

Se a memória discursiva, nos termos de Pêcheux, constitui o arquivo social que condiciona a produção de sentidos, é necessário interrogarmos que memória é essa e sob qual lógica ela se estrutura. Partindo dessa compreensão, somos convocados a pensar sob que condições de produção se constituem os discursos e o imaginário social brasileiro sobre os corpos das mulheres negras. Essa investigação precisa reconhecer, como sinaliza Modesto (2021, p. 6), que “**não há colonização sem política capitalista do mesmo modo que o capitalismo reatualiza (em suas feições liberais e neoliberais) certa ordem colonial.** De uma maneira ou de outra, cabe dizer que não há capitalismo nem colonialidade sem racismo.” (Grifos meus)

A partir das provocações de Modesto, entendemos que a construção do imaginário social

sobre os corpos das mulheres negras no Brasil está imbricada em uma economia racializada. Carneiro (2019), já na década de 1980, analisa os dados socioeconômicos do Brasil no que diz respeito às mulheres negras. Sua leitura demonstra como, materialmente, quase um século após a Abolição, a população negra permanecia majoritariamente “nas atividades reconhecidas como pior remuneradas” (Carneiro, 2019, p. 21). Mais do que isso, a mulher negra se mostrava ainda mais submetida a essa lógica reutilizada pelo capitalismo, uma vez que “85,2% das pretas e 83% das pardas em São Paulo” recebiam no máximo dois salários mínimos (p. 29).

No âmbito dos discursos não estabilizados logicamente, aqueles que, segundo Pêcheux (*idem*, p. 143), constituem o objeto privilegiado da análise, a produção de sentidos decorre de uma interpretação sempre situada em redes de poder historicamente constituídas. A discussão proposta por Carneiro (2019), ao apresentar os dados sobre as mulheres negras, sua inserção no mercado de trabalho e sua situação econômica, leva-nos a considerar como o racismo opera materialmente por meio da divisão racial e sexual do trabalho. Isso remete ao que Modesto (2021) nos disse sobre a reatualização, pelo capitalismo, de certas práticas coloniais, na medida em que o sistema econômico se beneficia tanto de políticas quanto da ausência delas, o que materializa o corpo da mulher negra como força de trabalho barata, explorável e desprotegida. Essas práticas atuam na reprodução das relações sociais e, por meio delas, engendram manifestações ideológicas que culminam em processos de significação pelos quais os corpos são racializados e generificados no interior de uma formação social marcada pela desigualdade.

Se, como postula a Análise do Discurso, os sentidos se constituem no embate entre o interdiscurso e as condições de produção específicas, é fundamental interrogarmos a matriz material e histórica que forneceu os traços fundamentais para a formação discursiva sobre o corpo da mulher negra. Conforme assinala Modesto (2021), não há capitalismo, colonialidade ou racismo dissociados. Nessa imbricação, a análise do lugar da mulher negra na formação social brasileira, evidenciada materialmente por seu confinamento histórico em trabalhos precários e mal remunerados (Carneiro, 2019), exige que retornemos à condição fundante dessa exploração: a escravidão moderna. Esse momento constitui o *locus* originário onde se forjam, de modo sistemático, as condições materiais que, transformadas em traços discursivos, passaram a compor a memória e o imaginário sobre seu corpo. Como afirma Davis (2016, p. 17),

o enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da

vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação do seu papel como trabalhadoras.

Nesse sistema, o corpo da mulher negra escravizada foi constituído como um ativo econômico duplo, uma condição material singular que legou imaginários perversos. Em primeiro lugar, foi convertido em unidade produtiva indiferenciada. Contrariando a ideologia da feminilidade, ela foi sistematicamente desprovida de gênero no campo do trabalho. “À mulher escrava era, antes de tudo, uma trabalhadora em tempo integral para seu proprietário, e apenas ocasionalmente esposa, mãe e dona de casa” (Davis, 2016, p. 24). Trabalhando lado a lado com os homens sob o mesmo jugo do açoite e da produtividade, seu corpo foi lido como máquina de trabalho, uma força produtiva integral. Essa realidade forjou um primeiro traço: o corpo negro feminino como inerentemente produtivo, resistente e destinado ao trabalho.

Nesse contexto, Federici (2023) salienta que, para os proprietários, a equação econômica mais vantajosa era a da exaustão absoluta da força de trabalho, era mais lucrativo extrair ao máximo os corpos escravizados, “consumi-los até a morte”, do que investir em políticas que estimulassem sua reprodução natural. Consequentemente, elas eram destituídas de qualquer poder decisório sobre a própria reprodução e sobre os vínculos familiares. A maternidade era atravessada pela coisificação, e o destino de seus filhos e de suas comunidades era decidido exclusivamente pela lógica do lucro e da propriedade.

Paralelamente, e de forma inseparável, seu corpo foi calculado como unidade de lucro. A reprodução da força de trabalho tornou-se estratégica: “a capacidade reprodutiva das escravas passou a ser valorizada”, e aquela com grande potencial de procriação era “cobiçada como um verdadeiro tesouro” (*idem*, p. 25). No entanto, essa valoração era estritamente econômica, não conferindo humanidade. Elas eram vistas, lidas e tidas como “reprodutoras”, “animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar” (*idem*, p. 26). A legislação, como a lei do *partus sequitur ventrem* (lei do ventre livre) e decisões judiciais que negavam seus direitos maternos (p. 25, 30), institucionalizou essa coisificação. Assim, nasce um segundo traço na memória discursiva: o útero negro como meio de produção de propriedade, aqueles que seriam os futuros escravizados, dissociado da noção de maternidade afetiva e sujeito a controle externo.

A interseção dessas duas formas de exploração se deu na violência sexual institucionalizada. O estupro era “uma arma de dominação, uma arma de repressão” (Davis, 2016, p. 39), uma tecnologia de terror que visava quebrar a resistência e assegurar o acesso ao corpo produtivo e reprodutivo. Essa prática forjou o imaginário sobre o corpo da mulher negra

como disponível, violável e sem soberania sobre a própria sexualidade.

Essa condição material da mulher escravizada em sua dupla função econômica, como geradora de lucro e de força de trabalho futura, é a base que gerou os imaginários duradouros que Pêcheux (2014, p. 145) identifica como traços na memória discursiva. O controle de sua capacidade reprodutiva era uma condição de produção fundamental para o capitalismo escravista e criava o imaginário de uma sexualidade e maternidade alienadas, voltadas para o benefício de um senhor. Entendemos que a naturalização desse ideário exigiu, e foi sustentada, o aparato material da *plantation*, o jurídico (por meio das leis de propriedade) e o discursivo (por meio dos estereótipos), que convergiram para produzir um sujeito racializado e generificado cujo corpo foi lido através dessas lentes de produtividade, reprodução e disponibilidade.

2.3 Lugares de enunciação

Para Zoppi-Fontana (2017), sujeitos e sentidos se constituem em um ponto de contradição. A partir de sua identificação no simbólico, o sujeito faz funcionar a formação discursiva por meio de sua posição-sujeito, e isso se dá de forma “complexa e contraditória” (Zoppi-Fontana, 2017, p. 64). Ou seja, é na contradição que se marcam os lugares de diferença, e é na enunciação que um sujeito marca sua legitimidade a um determinado lugar discursivo.

Os lugares de enunciação constituem posições discursivas específicas (Zoppi-Fontana, 2017, p. 66) que evocam um “eu” ou um “nós” nas formas de dizer. Sua materialização envolve três dimensões fundamentais: as condições de circulação, a legitimação e as estruturas de organização. Nessa perspectiva, tais lugares funcionam como instâncias centrais para compreender tanto os processos de assujeitamento ideológico quanto as reivindicações políticas por reconhecimento.

Os depoimentos que constituem o documentário emergem a partir de acontecimentos inscritos nas memórias, cuja eficácia enunciativa ainda se faz presente em muitos discursos, como em “toda neguinha que trabalhou lá em casa eu comi”. No entanto, há um rompimento dessa regularidade discursiva dominante quando mulheres negras, a partir dessa divisão social, enunciam, produzindo uma “subversão” que é possível por “ser sujeito do seu discurso”, e/ou formas de resistência (França, 2024, p. 37).

Dessa forma, a análise do documentário *Sobre Nós* permite discutir como as mulheres negras atualizam sentidos quando enunciam de si a partir do que se inscreveu na memória

discursiva de sua afetividade, memória que, muitas vezes, é reproduzida a partir de imagens naturalizadas da mulher negra enquanto aquela que está no lugar do preterimento, seja quando se fala de amor, de servir incondicionalmente ao outro. Também é possível identificar deslocamentos dessas posições quando mulheres negras denunciam o silenciamento e o apagamento, fazendo surgir uma desidentificação e uma identificação outra.

Para esta reflexão, selecionamos um recorte da matéria publicada no site *Mundo Negro*, em que há um depoimento da diretora do documentário *Sobre Nós*, Naína de Paula, no qual se depreende a base possível para as discussões identitárias e de subjetivação, desenvolvidas em um ambiente propício à reflexão sobre a constituição de si. Selecionamos um trecho em que Naína de Paula discorre sobre o documentário enquanto resgate do “nós” e da importância de suas vivências.

O funcionamento discursivo do “nós” retoma o coletivo de mulheres negras que falam de si nesse lugar, afirmando sua representatividade pelo olhar delas mesmas. A matéria e entrevista foram realizadas por Rakeche Nascimento e publicadas no dia 23 de julho de 2021, da qual extraímos o seguinte trecho:

Trecho da entrevista: “O racismo nos fez acreditar por muito tempo que as nossas vivências não eram importantes, e precisamos recuperar o que nos foi roubado da nossa própria história. O filme se propõe a fazer este resgate. Como estamos falando de afeto, preterimentos, e nem sempre damos conta de expressar o que sentimos, usei o simbólico para retratar algumas situações” (Naína de Paula, 2021).

Lançado em 25 de julho de 2021, em comemoração ao Dia Internacional da Mulher Negra, Latino-Americana e Caribenha, o documentário *Sobre Nós*² aborda como a afetividade e o amor são interpelados pelo racismo nas vivências de onze mulheres de diferentes idades, origens e campos de atuação profissional. São narradas as experiências de diversas personalidades femininas brasileiras nos mais variados âmbitos de atuação.

A partir da entrevista de Naína de Paula, percebemos que, além dos verbos conjugados em primeira pessoa do plural, há uma repetição no uso do pronome “nós” que opera como um operador de coletivização, construindo um “nós” inclusivo que significa as mulheres entrevistadas no documentário. Vemos irromper um “nós” que remete a essas mulheres negras que fazem parte da produção do documentário *Sobre Nós*, “das mulheres negras representadas e que se reconhecerão nas trajetórias narradas” (Cestari, 2015, p. 162).

² O documentário intitulado *Sobre Nós* circula nas plataformas pagas Globo Play e GNT. Ambas disponibilizam o conteúdo apenas para assinantes.

As expressões “nossas vivências” e “nossa própria história” atuam como marcadores que determinam apropriação identitária, ressaltando o pertencimento a uma comunidade cujas experiências foram sistematicamente apagadas. Ao empregar esses possessivos, Naína afirma a existência dessas vivências e reposiciona as narrativas de um “eu” e de um “nós”. A construção do “nós” inclusivo no discurso abrange todas as mulheres, apresentando a identidade feminina como um projeto em constante elaboração. Esse processo envolve a desconstrução de modelos internalizados, como a imposição da maternidade como destino único e a limitação ao espaço doméstico. Ao mesmo tempo, busca-se resgatar potenciais reprimidos durante séculos de opressão da branquitude machista e patriarcal, redefinindo o lugar da mulher na sociedade.

Pela formulação dos verbos em primeira pessoa do plural, como em “precisamos”, “estamos”, “damos” e “sentimos”, seguidas de formulações que podem ser atribuídas a um discurso feminista, como em “precisamos recuperar o que nos foi roubado da nossa própria história”, lê-se, primeiramente, que o sujeito que enuncia assume uma posição de porta-voz de um coletivo de mulheres. A enunciação em primeira pessoa do plural, ao mesmo tempo que pluraliza o “nós” de um grupo, também demarca uma subjetividade: aquela que necessita do lugar de fala desse grupo.

Quando Naína de Paula enuncia que “o racismo nos fez acreditar que nossas vivências não eram importantes”, constrói-se um embate contra os sentidos de “vivências que importam”, o que produz um rompimento com o discurso unívoco sobre as vivências de mulheres negras e, especialmente, com a dominância de sentidos de que essas vivências não teriam importância, sentidos que significam pelo discurso histórico do colonialismo e dos discursos racistas. Ribeiro, citando Adichie, observa que:

É impossível falar sobre história única sem falar sobre poder. Há uma palavra da língua igbo de que sempre me lembro quando penso nas estruturas de poder do mundo, e a palavra é nkali. Trata-se de uma expressão que pode ser traduzida como “maior do que o outro”. Como o mundo econômico e o político, histórias também são definidas pelo princípio do nkali. A forma como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo depende do poder. Poder é a habilidade não só de contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve que o jeito mais simples de se destituir uma pessoa é contar sua história e colocá-la em segundo lugar. Uma história que tivesse início com as flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, seria totalmente diferente. Uma história que começasse com o fracasso do Estado africano, e não com a criação colonial do Estado africano, seria totalmente diferente. (Adichie *apud* Ribeiro, 2018, p. 18)

Assim, quando Adichie contrasta as versões coloniais com as possibilidades narrativas que começariam com as flechas dos nativos, ela também nos evidencia a urgência feminista

negra de reescrever as narrativas sobre seus corpos, ancestralidades e resistências. A insurgência discursiva, que desloca o eixo das “histórias únicas” para as histórias de mulheres negras que narram sobre si quando enunciam em primeira pessoa, materializa o político presente no “nós”.

Ao considerar o funcionamento do “nós político” no exato momento em que mulheres negras narram sua própria experiência, empreende-se a constituição dos processos de identificação nos quais há um embate entre os discursos hegemônicos e novas formas de contar sua história.

Romper com as histórias únicas significa, necessariamente, desafiar um cenário que designa lugares sociais fixos aos sujeitos não brancos. Tais lugares são engendrados por um “dispositivo de racialidade” (Carneiro, 2005, p. 96), um sistema de poder que articula discursos, práticas, instituições e normas para normalizar a hierarquia racial brasileira. Esse dispositivo opera elegendo o branco como paradigma de humanidade e subordinando o negro à condição de “não ser” (*idem*), com impactos sobre a vida, a morte, a educação e a subjetividade desses corpos.

Conforme ensina Carneiro, essas definições sociais foram inauguradas com os processos coloniais, que negaram sistematicamente toda e qualquer fonte de sabedoria dos povos dominados. A essa prática de apagamento, Boaventura de Sousa Santos (1997) conferiu o nome de epistemicídio, um dos “instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnico/racial” (*apud* Carneiro, 2005, p. 96). O conceito refere-se à aniquilação das epistemes produzidas nas periferias globais, que são, por definição, excluídas do cânone do conhecimento validado pelo sistema.

Entendemos que esse processo de tentativa de apagamento do outro, aquele que não corresponde ao que o colonizador representa, se dá antes de tudo pelo silenciamento. Nessa perspectiva, a imagem da mulher negra escravizada Anastácia nos chamou a atenção. Das várias formas de crueldade que se desenvolveram contra os corpos de homens e mulheres negras no período da escravização, retomo, neste momento específico, o uso da máscara como instrumento que silencia a sua enunciação.

Dos vários sentidos que o uso dessa máscara permite deslizar, interessa-nos o do silenciamento do outro, o controle do enunciar do outro sobre si. Lemos a máscara como uma metáfora do epistemicídio e do silenciamento forçado do colonizado. Ela materializa o controle sobre o corpo, sobre a voz, sobre a subjetividade, controle que é, antes de tudo, a interdição de sua narração de si e de sua autonomia sobre sua experiência e sua humanidade. Essa lógica de

silenciamento, inaugurada na colônia, é constantemente atualizada pela ordem capitalista racializada, que difunde a cultura da branquitude como padrão a ser seguido. Esse padrão se internaliza ao recriminar e patologizar as religiões de matriz africana, ao silenciar e violentar as mulheres negras, ao impor estéticas, comportamentos e saberes como únicos legítimos e ao negar e apagar a ancestralidade como fonte de identidade e resistência.

O controle sobre a existência do outro encontra sua síntese no controle sobre a própria possibilidade de enunciar-se. Como assevera Grada Kilomba, no racismo “a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e precisam controlar – e, conseqüentemente, o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado” (Kilomba, 2019, p. 33-34). A máscara de flandres funciona como a materialização última dessa lógica que promove a mumificação da boca, o sepultamento em vida da voz própria ou, como nos aponta Mbembe (2018a), a morte social do ser.

Recorremos a Zoppi-Fontana, quando nos explica que, na Análise do Discurso, essa violência se efetiva na “interdição ou ausência de um lugar de enunciação definido em relação a uma determinada posição de sujeito”, um funcionamento do silêncio que produz “o esvaziamento, a ressignificação ou mesmo a interdição dos sentidos produzidos a partir dela” (Zoppi-Fontana, 1999, p. 23). No que tange o que temos discutido com Carneiro e Kilomba, trata-se da posição social a partir da qual o sujeito poderia enunciar com legitimidade, posição essa inexistente ou proibida dentro da ordem discursiva vigente. Nesse processo, determinada ordem social não prevê, não reconhece e não valida aquele ponto de vista como legítimo.

No racismo patriarcal, a posição de sujeito da mulher negra é, em si, uma posição cujo direito à enunciação é interditado. Ela só pode enunciar a partir de lugares pré-definidos pelo dispositivo colonial, como aquela que corresponde à servente, à hipersexualizada, à matriarca resiliente, à forte.

2.4 Discursos gendrados e racializados: a mulher negra entre o silenciamento e a disputa

A descoberta de ser negra é mais do que a constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece enquanto tal depois do trabalho de se descortinar muitos véus.) Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas expectativas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas.

(Neusa dos Santos Santos, 2021, p. 18)

Na Análise do Discurso materialista, a constituição do sujeito discursivo está intrinsecamente ligada à determinação ideológica presente nas estruturas que compõem uma formação social. O indivíduo é constituído em sujeito por sua inscrição em posições-sujeito múltiplas, heterogêneas e contraditórias, as quais são organizadas pela forma-sujeito, princípio que estrutura os saberes circulantes nas formações discursivas. Esse processo de subjetivação ocorre mediante mecanismos de identificação, os quais são condicionados pela filiação a formações discursivas específicas. Tais formações, por sua vez, relacionam-se de modo contraditório, desigual e historicamente determinado no âmbito do interdiscurso. Vejamos como Althusser (1985) define esse processo.

Sugerimos então que a ideologia age ou funciona de tal forma que recruta sujeitos entre os indivíduos (ela os recruta a todos), ou transforma os indivíduos em sujeitos (ela os transforma a todos) através desta operação muito precisa que chamamos interpelação, que pode ser entendida como o tipo mais banal de interpelação policial (ou não) cotidiana: ei, você aí! (Althusser, 1970/1985, p. 96).

Althusser (1985) explicita o mecanismo de funcionamento da ideologia, destacando seu caráter constitutivo na formação dos sujeitos sociais: “O indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia” (idem), processo que ocorre por meio dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), tais como a escola, a família e as instituições religiosas. Nessa interpelação, ao serem constituídos como sujeitos pelo chamado ideológico, os sujeitos passam a reproduzir as condições materiais e simbólicas que sustentam o próprio funcionamento dos AIE. Pêcheux (2014), influenciado pelos textos de Althusser, afirma que as ideologias não são uniformes nem equivalentes em um mesmo período histórico: “Em cada momento histórico dado, as formas ideológicas não se equivalem, e o efeito simulação-recalque que elas engendram não é homogêneo” (Pêcheux, 2014, p. 74). Isso ocorre porque elas refletem as condições materiais desiguais impostas pelas relações de produção capitalistas.

Em um momento histórico dado, às formas ideológicas em presença cumprem, de maneira necessariamente desigual, seu papel dialético de matéria-prima e de obstáculo com relação à produção dos conhecimentos, à prática pedagógica e à própria prática política do proletariado (idem).

Compreendidos os mecanismos de interpelação ideológica, cabe examinar como tais processos funcionam concretamente na constituição da mulher negra brasileira enquanto sujeito discursivo. Para tanto, mobilizamos o conceito de discurso gendrado (Zoppi-Fontana, 2017), categoria analítica que permite desvelar as múltiplas determinações que atravessam a

subjetividade feminina negra.

O discurso gendrado (Zoppi-Fontana, 2017) é compreendido como um processo de interpelação ideológica que constitui sujeitos e sentidos já marcados por relações de gênero desde sua origem. De acordo com as condições de produção, a designação “gendrada e racializada” pode significar diferentemente (Cestari, 2015). Dessa forma, é possível pensar os sujeitos organizados numa ordem social estruturada por esses processos.

Os sentidos atribuídos à mulher negra pelo outro, em sua maioria, são aqueles atrelados ou à ideia de doméstica ou à de prostituta, (re)produzidos historicamente pelo discurso colonizador. Gonzalez (2020), rememorando Freyre (2004), sintetiza: “Branca para casar, mulata para fornicar e negra para trabalhar”. Essa formulação sintetiza a forma como a mulher negra foi historicamente percebida no Brasil: reduzida a um corpo instrumentalizado, ora no âmbito laboral, como empregada doméstica, cozinheira e faxineira; ora no plano sexual, quando sua imagem é associada ao estereótipo da “mulata sensual”, objetificada como símbolo do exótico e do erotismo.

A atual situação da mulher negra no Brasil nos convida a atualizar o discurso colonial e patriarcal na estrutura social, materializando como a ideologia se efetiva em práticas cotidianas, mesmo as mais sutis (Modesto, 2018, p. 6). O cenário econômico brasileiro contemporâneo aponta que as mulheres negras são a maioria em subempregos, chefiando casas que abrigam mais dependentes e apresentando os maiores índices de analfabetismo.

Para Gonzalez (2020), o racismo é uma construção ideológica que objetiva o interesse dos que dele se beneficiam. Entendemos, por isso, que ser mulher negra no Brasil “é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e sexismo as colocam no nível mais alto de opressão” (Gonzalez, 2020, p. 58). Por meio de lentes gendradas e racializadas, é possível lançar um olhar sobre essas questões sensíveis que tanto nos inquietam.

Para compreender a historicização dos processos de objetificação da mulher negra, é necessário retornar ao projeto colonial-científico que, entre os séculos XVIII e XIX, estabeleceu os parâmetros de civilidade a partir da modernidade humana. Esses parâmetros foram definidos pela modernidade colonial, que também definiu o que seria considerado não aceitável, ou seja, todo aquele que fosse diferente, uma vez que “a questão da aparência do soberano esteve sempre no âmago da reflexão política sobre o poder” (Courtine; Haroche, 1988, p. 41). Assim, esse “outro”, diferente do padrão estabelecido, passou a ser exibido em *shows* no século XIX que obtiveram grande sucesso pela Europa afora, fosse em feiras, museus ou circos, apresentando as etnias desses outros, a fim de que as diferenças dessas mulheres fossem mostradas.

O caso de Saartjie Baartman inscreve-se no cerne dessa lógica colonial-científica, operando como paradigma da objetificação do corpo negro feminino. Mulher sul-africana nascida em 1789, Baartman foi levada à Europa em 1810 e exibida publicamente em Londres e Paris sob o nome de “Vênus Hotentote”. Sua trajetória foi marcada pela exploração sistemática de seu corpo como objeto simultâneo de curiosidade científica e desejo sexual, simbolizando o olhar colonial que, ainda hoje, textualiza o modo como corpos negros, especialmente de mulheres negras, são hipersexualizados e exotificados.

Imagem 1: Saartjie Baartman



Fonte: BBC NEWS, 2025

A exibição de Baartman exemplifica como os Aparelhos Ideológicos de Estado (Althusser, 1985), neste caso, as instituições científicas e culturais europeias, interpelaram o corpo negro feminino como objeto de saber-poder, constituindo formações que naturalizam a hipersexualização e a animalização. Conforme publicado pela professora Amanda Borges (2024), Saartjie Baartman personifica, no imaginário colonial-capitalista, a visão de animalização e hipersexualização da mulher negra, paradigma que emerge de práticas coloniais de objetificação. Segundo Schwarcz (2024), a exibição de Saartjie Baartman transformou-se em uma espécie de paradigma e invenção do corpo humano negro, definida por uma ciência e curiosidade europeias como excessiva. A materialidade dessa interpelação ideológica manifestava-se nos próprios dispositivos cenográficos de exibição. Borges (2024) destaca que,

A presença da jaula funcionava na ratificação de seu caráter supostamente perigoso, selvagem e incivilizado, diretamente relacionado, à época, à crença de uma sexualidade ameaçadora, posto que irreprimível, cujo símbolo maior era uma espécie de “avental frontal”, ou “avental hotentote”, que denota a hipertrofia de seus lábios vaginais, bem como a esteatopigia, o que lhe conferia um acúmulo de gordura nas nádegas. São esses símbolos que vão atribuir a Saartjie a imagem de uma mulher hipersexual, cujo apetite sexual é incontrolado e cuja natureza é puramente instintiva. (Amanda Borges, Blog Geledés, 20/12/2024).

O caso de Saartjie Baartman inscreve-se no cerne do projeto colonial-científico do século XIX, que operava por meio de premissas de coação e controle. A prática de exibição em “zoológicos humanos” era a encenação material das teorias eugenistas e raciais então vigentes, que buscavam hierarquizar a humanidade entre polos de “civilização” e “selvageria”. A jaula e as correntes citadas por Amanda Borges funcionavam como dispositivos semióticos daqueles que detinham o poder sobre o corpo do considerado “diferente ou estranho” aos olhos dos colonizadores e/ou soberanos. Sustentava-se a tese da suposta animalidade e periculosidade inerentes ao “outro” racial em um espetáculo visceral e “irrefutável” aos olhos do público europeu.

Nesse palco, o corpo coisificado de Saartjie foi construído discursivamente como exótico, sendo suas características anatômicas, a esteatopigia e a hipertrofia dos lábios vaginais, patologizadas como “avental hotentote” para significá-las como sinais de animalidade. Conforme demonstram Courtine e Haroche, a fisionomia tornou-se, no século XIX, uma tecnologia de leitura do caráter; no signo colonial, essa leitura foi racializada e sexualizada. Nesse sentido, o corpo de Baartman foi transformado em um espaço no qual a ciência pôde legitimar preconceitos por meio da semiologia do desvio.

À medida que analisamos como as práticas de dominação racial que ocorrem em nossa sociedade se construíram histórica e ideologicamente, identificamos, pela regularidade dos dizeres, como elas se consolidam. Consideremos o que afirma Gonzalez (2020): “Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual da escrava. Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é ‘mulher fácil’, de que é ‘boa de cama’ (mito da mulata) etc. e tal”.

Dessa forma, entendemos que a formação da população mestiça no Brasil está diretamente ligada à violência sexual contra mulheres negras escravizadas, destacando-se que o estupro e a exploração foram mecanismos frequentes durante o período colonial e escravocrata.

Essa violência histórica, por sua vez, teria dado origem a estereótipos racistas e sexistas que ainda hoje ecoam sobre as mulheres negras, como a ideia da mulher negra como “fácil” ou

“boa de cama”, representada no chamado “mito da mulata”. Esses preconceitos são frutos de uma estrutura de dominação que objetificou e desumanizou corpos negros, especialmente os femininos.

A partir da leitura de Courtine e Haroche (1988), compreendemos que os corpos, dos séculos XVII ao XIX, deixam de ser um reflexo da alma ou traço individual para se tornar objeto de ciência, controle e poder. Nesse sentido, “as relações de poder produzem sobre [o corpo] uma apreensão imediata, elas o investigam, o marcam, exigem dele sinais” (p. 41).

O corpo negro escravizado foi, assim, o alvo dessa investigação e marcação, sendo literalmente inscrito pela violência da chibata e metaforicamente inscrito pelo olhar colonial como um corpo disponível, sem interioridade ou vontade própria, cuja única função era servir e satisfazer. A objetificação sexual da mulher negra foi, portanto, uma aplicação perversa do princípio mais amplo da redução do sujeito à sua aparência física, lida como signo de uma natureza inferior e disponível.

Essa desumanização fundacional se perpetua na política do olhar que estrutura as relações sociais modernas. Courtine e Haroche (1988) argumentam que “o campo político é o lugar do olhar onde se estabelecem dominações, aceitam-se servidões, organizam-se resistências” (p. 39). O olhar colonizador, que reduziu a mulher negra a um corpo-objeto, institucionalizou uma forma de dominação que sobrevive nas dinâmicas sociais contemporâneas. A mulher negra segue sendo perscrutada por um olhar que busca, em sua aparência, confirmar ou refutar os estereótipos herdados. Ainda refletindo sobre essa lógica dos estereótipos construídos sobre o olhar alheio com relação ao corpo da mulher negra, hooks afirma que

Como o racismo e a supremacia dos brancos não foram eliminados com a abolição da escravatura, os negros tiveram que manter certas barreiras emocionais. E, de uma maneira geral, muitos negros passaram a acreditar que a capacidade de se conter emoções era uma característica positiva. No decorrer dos anos, a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte. Mostrar sentimentos era uma bobagem (hooks, 2010, s/p).

Em tais condições de produção, é possível argumentar que esse funcionamento apontado por hooks pode ser lido em um duplo lugar de significações possíveis acerca da contenção dos sentimentos. O primeiro seria aquele tido como positivo, no qual ficar quieto, em silêncio, muitas vezes guardando para si dores e mágoas, pode ser lido como algo positivo, haja vista que os corpos negros foram colocados nessa posição de silenciamento. Com o tempo, porém,

esse sentido se desloca: a mesma contenção emocional passa a ser lida como sinal de uma personalidade forte, que nega a essas mulheres qualquer permissão para serem vistas como frágeis e que cria a imagem de uma armadura psíquica, a qual também nega o luto ou o cansaço.

Paralelamente, abre-se a possibilidade de deslize para a “bobagem” sempre que tais sentimentos vêm à tona. Assim, enunciar a dor, expor o incômodo ou a inquietação, como em situações de assédio, por exemplo, é tido como algo trivial, que não deve ser dito, revelado, em meio a uma lógica que visa subjugar o corpo da mulher negra. Vemos funcionar, ainda historicamente, um movimento de patologização da expressão emocional, no qual o termo “bobagem” atua como um significante que infantiliza, descredibiliza e deslegitima a dor. Isso opera como uma dessensibilização social em relação ao sofrimento da mulher negra, inserindo-se nessa lógica de discursos que racializam e genderizam esses corpos.

Vemos funcionar a memória da dominação colonialista, em condições de injustiça após o fim da escravidão, em figuras de mulheres negras que precisavam se mostrar como escravas resignadas, piedosas e não violentas. Entendemos que esses arquétipos foram utilizados pelos discursos de colonização, especialmente para promover uma ideia de virtude na passividade. Hill Collins (2019) afirma que a força das imagens que se produziam em contextos de exploração colonial reside na capacidade de manutenção do apagamento e silenciamento das estratégias múltiplas de pessoas negras.

As imagens de controle, conforme analisa a autora, funcionam como dispositivos discursivos que reatualizam, sob distintas condições de produção, lógicas de dominação. Elas naturalizam as violências decorrentes do entrelaçamento de raça, classe e gênero, logo, o racismo, a pobreza e o sexismo, fazendo-as parecer ordinárias, inevitáveis e até mesmo inerentes à vida. Para desmontar essa naturalização, é fundamental compreender a interpelação ideológica como um processo contínuo, que gerencia práticas no interior de uma formação social com o objetivo de conservar uma dada ordem dos sujeitos e dos sentidos. É nessa perspectiva que a centralidade do discurso se faz decisiva: ele é tanto o veículo de reprodução dessas estruturas quanto o campo privilegiado para sua contestação e para a transformação das próprias condições de produção.

As imagens de controle funcionam como justificativas para a permanência de violências contra os corpos de mulheres negras, especialmente em relação ao imaginário de controle e autoridade da branquitude sobre aquele que é tido como “outro”. Essas imagens buscam mascarar ou fantasiar as contradições existentes em nossa formação social de tal forma que o racismo, a pobreza, o sexismo e outras formas de violência sejam vistos e lidos como algo

inerente a esse outro. No entanto, são justamente essas contradições que permitem, nesse ritual, o surgimento de “falhas”, não aquelas entendidas como erros, mas as “falhas” ou as “brechas” das quais trata Pêcheux (2016, p. 277), aquelas que possibilitam a resistência com relação às desigualdades (re)produzidas contra o corpo negro em nossa formação social.

2.5 O documentário *Sobre Nós* como projeção sensível

*O amor é coisa que moí muximba
E depois o mesmo que faz curar
O amor é coisa que moí muximba
E depois o mesmo que faz curar*

Uanga
Luedji Luna

O documentário pode ser compreendido como uma forma narrativa que se estrutura fundamentalmente a partir da mediação da “imagem-câmera”, cuja função primordial é estabelecer “asserções” (Ramos, 2008) sobre o mundo e o eu. Nessa perspectiva, o espectador também recebe o documentário como asserção sobre o mundo. Embora utilize preferencialmente imagens captadas pela “máquina de câmera”, não se limita a esse recurso, podendo incorporar outras formas de representação, como imagens animadas, depoimentos, sons e diversas materialidades significativas. Nesse sentido, a definição do documentário deve considerar sua heterogeneidade discursiva, levando em conta a fluidez dos meios e recursos que compõem sua tessitura narrativa. Para Neckel (2022),

Analiticamente é preciso pensar tanto em termos estruturais/estilísticos/evolutivos do documentarismo, quanto em sua historicidade. No documentário contemporâneo, por exemplo, a performance da arte de vanguarda e a questão autoral se fazem presentes, fortemente marcadas na produção, seja na captação de imagens, seja na manipulação das imagens pela via tecnológica. Os territórios da produção contemporânea não são rigorosamente bem definidos ou facilmente caracterizáveis. (Neckel, 2022, p. 04)

Nesse sentido, é necessário considerar tanto a evolução estética e estrutural quanto o contexto histórico do documentário. Além disso, seus limites estão cada vez mais fluidos: atualmente, o documentário constitui um campo híbrido, marcado pela experimentação, pela subjetividade e pela ruptura com formas tradicionais. Essas rupturas permitiram, inclusive, que a produção documentária de mulheres negras pudesse se inscrever nesse campo, ao incorporar uma forte dimensão autoral e experimentação estética. Dessa forma, a produção documentária enquanto “político” (Orlandi, 2017) faz-se necessária.

Conforme Penafria (2001), documentar significa, entre outras coisas, “a defesa de vozes

que não têm a oportunidade de se expressar (ou seja, fazer nossa a luta dos outros)”.

Para Orlandi (2017), o documentário é considerado um acontecimento discursivo, pois faz movimentar a memória e produz sentidos que se repetem, alteram o já dito e geram novas interpretações. Vemos o documentário *Sobre Nós* como acontecimento discursivo, na medida em que os recortes das enunciações presentes em seu corpo retomam uma rede de memórias de discursos das políticas de colonização e escravidão, ao mesmo tempo que, sendo afetados por elas, também abrem espaço para novas construções do “nós”. Orlandi (2017) considera que:

O documentário, quando recorta, sem o saber, essa memória em algum ponto, produzindo um acontecimento, não “representa”, produz um efeito, inserindo por seu gesto a memória em uma atualidade. E o que é essa atualidade assim produzida e sujeita a equívoco, como em todo acontecimento? Um/esse efeito. Uma formulação. (Orlandi, 2017 p. 57).

Orlandi reflete e provoca reflexões sobre o papel que o documentário desenvolve como agente no processo de construção de sentidos. A autora o apresenta como ato de criação na atualidade que retoma, interpreta e produz um efeito de memórias: “Para reproduzir o efeito de algo, do que fala/que apresenta, para fazer desse algo um acontecimento, o documentário presentifica, atualiza e cria, retomando-o, um passado” (Orlandi, 2017). Assim, *Sobre Nós* se constrói ancorado em uma memória social que documentou a vida de mulheres em textos e imagens. Sua textualidade é composta por imagens, músicas, poemas e falas que remontam e organizam as vivências e os atravessamentos dos sujeitos que fazem parte do documentário: mulheres negras.

Imagem 2: Print da página de divulgação do documentário *Sobre Nós*



Fonte: Globoplay, 2025.

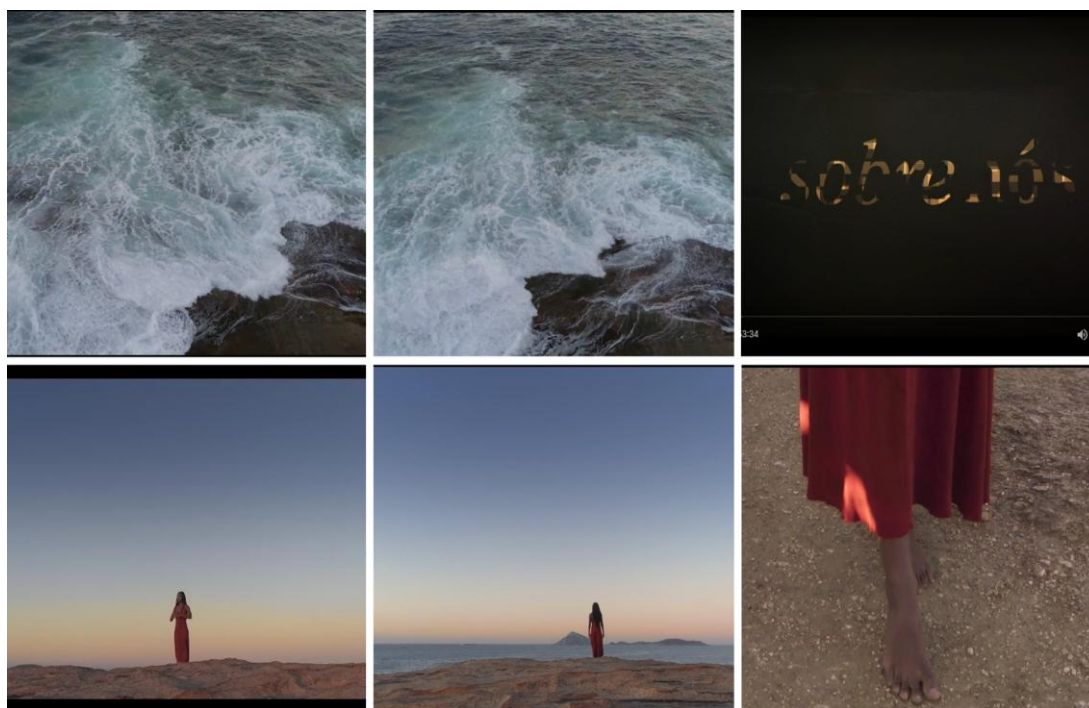
No movimento das cenas, descrevem-se recortes temporais em três momentos de vida das participantes, nos quais elas trazem experiências da infância, da adolescência e do momento presente da gravação. O documentário apresenta frequentemente essa alternância de elementos, e essa característica nos leva a refletir sobre quais significados são substituídos ou ressignificados ao longo da narrativa (Lagazzi, 2011). A escolha do recorte foi fundamentada nas regularidades identificadas entre os enunciados, considerando a memória como um processo de repetição e organização de sentidos.

Considerando a perspectiva discursiva, trabalhamos com a “intersecção de diferentes materialidades significantes” (Neckel, 2015, p. 271). A imagem, a sonoridade e os gestos constituem, portanto, a própria tessitura do discurso fílmico.

Para analisar o documentário *Sobre Nós*, consideramos a ludicidade e a polissemia do Discurso Artístico (Neckel, 2015), tendo em vista que o dizer artístico se estabelece em “um jogo entre interlocutor(es) e seu(s) sentido(s) não se fecha(m)”, operando por projeções sensíveis que convocam o espectador a um lugar de interpretação.

Iniciamos a análise por um recorte que condensa essa abertura: a sequência inicial do documentário, imbricada à canção “Uanga”, de Landê Onisajé e Luedji Luna (2020). O título “Uanga” não é um nome qualquer; trata-se de um significante historicamente marcado. Na língua bantu, refere-se a feitiço, encantamento, podendo servir para proteção, atração ou cura. No entanto, o projeto colonial-eurocêntrico operou um apagamento seletivo de seus sentidos, reduzindo-o, no imaginário hegemônico, a sinônimo de magia maligna e prática criminosa. Assim, o gesto de Luedji Luna lê-se, desde já, como um gesto discursivo de ressignificação: há uma reapropriação de um termo atravessado pela violência colonial, que é reposicionado no centro de uma produção artística contemporânea, afirmando-o como portador legítimo de saberes e potência estética.

Imagem 3: *Frame* do documentário *Sobre Nós*



Fonte: Globoplay, 2025.

No enlace das cenas, a tela inicial do documentário é marcada pela imagem do mar e das ondas que batem nas pedras. Na passagem das cenas, há um corte, como que uma transição direta e instantânea para outra imagem. Nesse primeiro momento, ouve-se a melodia e, em sequência, a voz que canta “O amor é coisa que moí muximba”. Em seguida, vem o conjunto da segunda sequência de imagens com a performance de Madara Luize, e a segunda parte da música: “E depois o mesmo que faz curar”, com um dos pés riscando o chão para trás. Logo, surge o título do documentário, como que em pedaços que se encontram para constituir “Sobre Nós”. Toda essa materialidade é apresentada de forma que se imbrica na historicidade do documentário.

E é por tratar do histórico, do social e do ideológico que retornamos ao título da música, “Uanga”, que na língua bantu refere-se a feitiço, encantamento, seja para proteção, atração ou cura, e que, nas leituras históricas coloniais e europeias, fez prevalecer uma única versão, como algo usado para o mal, como algo diabólico, criminalizante, sendo apagado pelo discurso hegemônico, eurocêntrico e religioso. No entanto, no filme, “Uanga” faz emergir sentidos outros, que não aqueles impostos pelos europeus e seus descendentes convertidos em sinônimos de feitiçaria maligna. Assim, o título de Luedji Luna e Landê Onisajé realiza o primeiro movimento de contra-apagamento ou resistência.

Elas resgatam um significante marcado pela história da violência colonial e o

reposicionam no centro de uma produção artística contemporânea, afirmando-o como legítimo portador de saberes e de potência estética. Assim, por intermédio de uma leitura sensível deste primeiro recorte do documentário, inferimos ainda que o discurso ancestral africano trazido inicialmente no título, na música e no poema fazia referência a saberes insurgentes de uma história não contada oficialmente. Dessa forma, Luedji Luna chama a atenção, nessa musicalidade, para um outro olhar e ouvir.

No olhar, a sensibilidade para capturar além da imagem de Madara Luize ao centro, em plano aberto. Como em um entardecer no qual o sol se guarda, um azul meio cinza se mistura ao amarelo distante, como se esse sol, mesmo sumindo, ainda quisesse deixar seu brilho. Ondas batem contra as pedras num ritmo quase musical, e a espuma branca desaparece rapidamente na superfície das rochas. Nesse cenário, uma mulher negra vestida de vermelho se destaca. O vento toca seu corpo e o vestido dança.

No primeiro verso, “O amor é coisa que moí muximba”, uma voz que parece lamentar, uma voz que canta lentamente; na sequência do segundo verso, “E depois é o mesmo que faz curar”, a voz se ergue como que em um levante.

A palavra “muximba” no primeiro verso é novamente de origem bantu, referindo-se, neste sentido, a coração, âmago, seiva. Vemos funcionar sentidos relacionados ao amor e às formas de amar: o amor como coisa que moí, que machuca; no entanto, na mesma formulação, diz-se que depois é o mesmo que cura. Um efeito de contradição que se materializa neste verso e que segue preceitos culturais africanos, pois, em muitas tradições de cura africana e diaspórica, o processo terapêutico frequentemente envolve uma fase de crise, quebra ou saída, um movimento, e, em seguida, a recomposição e o fortalecimento, a cura.

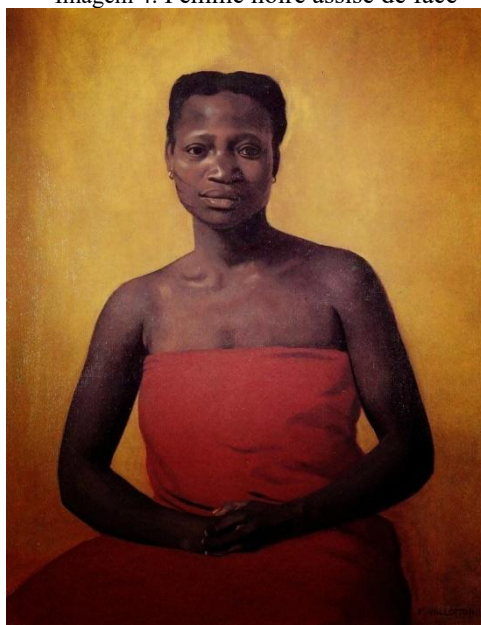
No contexto medicinal, “muximba” é uma semente que precisa ser moída e seu pó é posto sobre feridas com a intenção de curá-las, o que também supõe o amor como esse processo capaz de transformar, que pode causar dor, mas que pode possibilitar cura. Inferimos que a escolha do fundo musical no início do documentário, com palavras de origem africana, marca uma identificação com o discurso que defende a valorização ancestral africana por parte da documentarista, inscrevendo-a em uma formação discursiva que não concorda com a história única defendida e difundida pela branquitude e pelo discurso hegemônico.

Nas imagens iniciais desse *frame*, a memória faz funcionar sentidos que, por meio da tecedura (interdiscurso), remetem ao mar como passagem forçada de homens e mulheres arrancados da África para o Brasil. Além da passagem, o mar é um lugar de memória (Nora, 1993) que carrega a historicidade do trauma, haja vista que o tráfico negreiro durou cerca de

três séculos. Embora muitos registros tenham sido perdidos e/ou destruídos, a estimativa do discurso oficial é que tenham sido trazidas da África para o Brasil entre 3.300.000 e oito milhões de pessoas, sem contar o número de pessoas que morreram em condições diversas nessas viagens.

A partir do imbricamento das diferentes materialidades significantes, pensamos que o vermelho do vestido sem bainha, a sequência de planos que vão do aberto (corpo inteiro) ao plano fechado (com os detalhes dos pés riscando o chão) operam na projeção de imagens que carregam sentidos, convidando a interpretações. Todavia, “o que assegura que não seja qualquer um [sentidos ou interpretações] é justamente a materialidade destes. E pensar materialidade, no caso dos dizeres artísticos, é pensar a constituição do elemento lúdico da/na arte” (Neckel, 2015, p. 276). Assim, pelo vermelho do vestido, a memória nos remete à pintura de uma mulher que geralmente é associada a Tereza de Benguela. Trata-se da obra de 1911 do pintor suíço Félix Vallotton, a pintura *Femme noire assise de face*, em português, “Mulher negra sentada de frente”.

Imagem 4: *Femme noire assise de face*



Fonte: Tutt'Art, 2025.

Durante séculos, as histórias sobre a resistência africana no quilombo de Quaritê, também conhecido como quilombo do Piolho, no vale do Guaporé, Mato Grosso, estiveram à margem, assim como a própria Tereza de Benguela. No entanto, nas últimas três décadas, sujeitos negros e personagens que foram silenciados em tentativas de apagamento cultural vêm conquistando lugares de enunciação que antes eram discursivizados pelo outro e pelo olhar do

outro. Tereza de Benguela exemplifica essa tentativa de apagamento, haja vista que, na história oficial, não há registros de seu local de nascimento nem um registro iconográfico com a descrição de sua aparência. Vallotton, na imagem acima, retrata-a em pé de igualdade, como se uma remetesse à outra.

No dia 25 de julho de 2014, a presidenta Dilma Rousseff sancionou a Lei nº 12.987/2014, que oficializa o Dia Nacional de Tereza de Benguela. Mulher negra, escravizada, que liderou por duas décadas o quilombo Quariterê, também chamado de quilombo do Piolho. Após anos de silenciamento na história oficial, Tereza de Benguela foi reconhecida como símbolo da luta contra o racismo e inspirou movimentos sociais e políticos que se filiam a discursos antirracistas e antipatriarcais. O dia 25 de julho também compreende o Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha, e nessa data, no ano de 2021, foi ao ar o documentário *Sobre Nós*, apresentando narrativas de mulheres negras que falam de si.

Dessa forma, acreditamos que, pelas pistas no discurso lúdico da imagem, o vermelho do vestido ecoa sentidos de luta e resistência de mulheres negras que, ao longo da história, têm sido silenciadas e apagadas, sentidos que se enlaçam no/pelo corpo dessas mulheres. Neste caso, no vestir de uma mulher negra performando frente e fundo ao mar para olhar de frente um passado que fundamenta práticas afetivas repressivas, mas que também fortalece os sentidos de luta.

Temos nesse *frame* a imagem dos pés descalços fincados ao chão. Em que chão se encontram essas raízes? Que memórias funcionam quando o discurso artístico nos coloca frente a essa materialidade? A memória da terra é convocada: a terra saudosa, a terra ancestral, a terra como suporte do corpo e da história. Conforme Souza (2011, p. 390), ao interpretar uma imagem, projetamos outras imagens “cuja materialidade não é da ordem da visibilidade, mas da ordem do simbólico e do ideológico”. O pé descalço, ao riscar o solo, opera como um gesto de polícromia, evocando não apenas o visível, mas o simbólico, onde a terra é território de memória, de dor e de pertencimento.

Pelas leituras que aqui empreendemos, os significantes promovem metáforas possíveis: pensamos o chão como espaço ocupado por Madara Luize e congelado pela pausa do *frame*, mas também como processo de conexão com a terra-mãe. Esse movimento de riscar remete a uma ideia de arrastamento, como quem é puxado contra a vontade, gesto que pressupõe um lamento pelo deslocamento e/ou o desejo de ficar. Conforme Orlandi (2007, p. 21), “o discurso é efeito de sentidos entre interlocutores”; aqui, o interlocutor é também a terra, a história, a

diáspora. Na cena, o pé não apenas toca o chão, mas o significa, constituindo-o como lugar discursivo no qual o sentido se faz na heterogeneidade que o sujeito assume para fazer sentido.

Assim, o gesto de riscar o solo pode ser compreendido como uma inscrição material no entremeio do simbólico e do histórico. Como propõe Lagazzi (2011), o discurso se constitui na relação entre a materialidade significativa e a história. O pé que risca o chão escreve, sem palavras, uma memória de corpos que foram arrancados e que, ainda assim, resistem e se reterritorializam. O discurso artístico, nesse caso, funciona predominantemente de modo lúdico-polissêmico (Orlandi, 1987), abrindo-se a sentidos múltiplos, mas ancorados na materialidade que os sustenta: aqui, o corpo negro, o vestido vermelho, o chão riscado. Essa imbricação material permite que a cena seja lida como projeção sensível (Neckel, 2010), na qual o sensível é historicamente produzido e no qual sujeito, sentido e situação estética se entrelaçam de forma incontornável.

3 CONSTRUINDO A LENTE: DISPOSITIVO TEÓRICO ANALÍTICO

Neste capítulo, dedicamo-nos ao processo de organização da estrutura analítica que sustenta esta pesquisa, materializando as escolhas teóricas, metodológicas e materiais que organizam nosso olhar sobre o documentário *Sobre Nós*. Apresentamos e justificamos a constituição de nosso *corpus*, os seis recortes selecionados no filme, compreendendo-os como arquivos estruturados por um gesto de recorte que é, em si, uma intervenção interpretativa.

O recorte, na perspectiva de Orlandi (1984), constitui um gesto teórico de intervenção. Como ela afirma: “O recorte é naco, pedaço, fragmento. Não é segmento mensurável em sua linearidade” (Orlandi, 1984, p. 8). É justamente nessa fragmentação não linear que a incompletude e a contradição discursivas se tornam visíveis. Cada recorte foi constituído a partir da imbricação material (Lagazzi, 2009) entre diferentes camadas significantes: o verbal, o visual, o sonoro e o gestual. Essa abordagem permite compreender que “o discurso se constitui na relação entre a materialidade significativa e a história” (Lagazzi, 2011, p. 401), recusando análises que isolam o conteúdo verbal das outras dimensões sensíveis da significação.

A análise desse *corpus*, portanto, não busca apenas sua descrição, mas operar, por meio do dispositivo teórico-analítico da Análise do Discurso, uma leitura interpretativa que materializa os processos de significação em sua historicidade. Como afirma Orlandi (2012), a materialidade do signo carrega as marcas de seu percurso histórico. O trabalho com recortes, nesta pesquisa, segue a orientação de que “é preciso determinar, através dos recortes, como as relações textuais são representadas, e essa representação não será, certamente, uma extensão da sintaxe da frase” (Orlandi, 1984, p. 7). Dessa forma, o *corpus* é tratado como um campo de projeções sensíveis (Neckel, 2015), no qual imagens, palavras e sons convocam o espectador e o analista a um trabalho ativo de interpretação, tensionando as evidências sobre a afetividade, o corpo e a dor da mulher negra, e visibilizando, nas brechas, as possibilidades de uma afetividade insurgente e aquilombada, a partir de recortes que são, eles mesmos, gestos políticos de leitura.

3.1 *Corpus* e arquivo

Esta seção tem como objetivo apresentar o processo de desenvolvimento do dispositivo teórico-analítico e de constituição do arquivo que compõe o corpus analítico desta pesquisa. Em diálogo com esse aporte e alinhados à perspectiva materialista da Análise do Discurso, assumimos o recorte como operador metodológico central. Ele não é mera seleção de fragmentos, mas um gesto teórico de intervenção no arquivo, que delimita e constitui o objeto discursivo a partir de uma posição analítica determinada. Conforme assinala Lagazzi (2011, p. 401), “o discurso se constitui na relação entre a materialidade significativa e a história”, e é por meio do recorte que essa relação se torna analiticamente operável, permitindo-nos trabalhar com as diferentes materialidades significantes em sua imbricação.

Nessa esteira, delimitamos nosso *corpus* a partir de seis recortes discursivos extraídos do documentário *Sobre Nós*, os quais compreendemos como unidades de análise imbricadas que articulam, em sua materialidade, elementos sonoros, cromáticos, gestuais, expressivos, vocais e de enquadramento. Cada recorte constitui um lugar de ancoragem analítica no qual a imbricação material (Lagazzi, 2009) entre diferentes formas significantes, verbal, visual, sonora, pode ser examinada em seu funcionamento discursivo específico, sem perder de vista sua inserção no processo histórico-ideológico mais amplo.

O primeiro recorte analisado consiste em um trecho da entrevista concedida por Naína de Paula, diretora do documentário, ao portal *Mundo Negro*. Nesse material, observamos um marcado processo de identificação coletiva, materializado pelo uso da primeira pessoa do plural e pela conjugação verbal nessa mesma pessoa, estratégias linguísticas que constroem um “nós” político significativo. O recorte nos permite isolar esse gesto de enunciação para compreender como a memória discursiva e a posição-sujeito se articulam na construção de uma autoria coletiva.

O segundo recorte examina o duplo atravessamento discursivo que posiciona as mulheres negras nas teias da supremacia branca. Mobilizamos os conceitos de memória discursiva e interdiscurso para desvelar as formações discursivas que sustentam o discurso da supremacia branca. Esta análise se desdobra em partes complementares. O duplo atravessamento na intersecção do racismo e do sexismo, analisando recortes do documentário *Sobre Nós*: o imagético e a sequência enunciada por Elisa Lucinda, “toda neguinha que trabalhou lá em casa, eu comi”. A análise mobiliza o interdiscurso e a memória discursiva para desnaturalizar a metáfora do “comer” e sua filiação colonial. Objetiva-se demonstrar como o documentário projeta a dupla sobrecarga como estrutura histórica

denunciável pela enunciação das mulheres negras.

A segunda parte analisa ainda o enunciado “não sou racista, tanto que toda neguinha que trabalhou lá em casa, eu comi” como recorte discursivo exemplar da negação do racismo. Objetiva-se desmontar seu funcionamento em três eixos: a estrutura argumentativa que produz evidência (“tanto que”), a metáfora do “comer” como fórmula de objetificação sexual, e sua inscrição na memória discursiva racial brasileira. Utilizam-se os conceitos de interdiscurso e pré-construído para demonstrar como o sujeito é assujeitado por formações discursivas racistas, independentemente de intenção. A análise busca, assim, desnaturalizar essa negação e expor sua contradição como sintoma da estrutura racista (Gonzalez) que ela pretende negar.

E a terceira parte analisa dois recortes discursivos centrados no testemunho de Amanda Cursino no documentário *Sobre Nós*, examinando a regulação afetiva e sexual dos corpos de mulheres negras. A análise parte do testemunho como acontecimento discursivo (Mariani, 2016) e de sua imbricação material (voz, imagem, silêncio) para desvendar como se naturaliza uma hierarquia racial que associa a mulher branca ao afeto público e legítimo, e a mulher negra à objetificação sexual privada. Mobilizamos os conceitos de interdiscurso, pré-construído e historicização para rastrear, na longa duração, as formações discursivas que hipersexualizam o corpo negro. O objetivo é demonstrar como o documentário, ao dar lugar a esse testemunho, transforma uma experiência íntima em denúncia política, tensionando as redes de sentido racistas que estruturam a afetividade na sociedade brasileira.

Os terceiro e quarto recortes focalizam os corpos racializados no espaço público e privado, problematizando os regimes de visibilidade que regulam a expressão afetiva das mulheres negras. Por meio da análise integrada de recortes verbais, imagéticos e gestuais, materializam-se os dispositivos discursivos que naturalizam a restrição desses corpos ao espaço doméstico, operando uma naturalização da violência simbólica.

A subseção “Afetos que afetam corpos negros” dedica-se à análise de um recorte centrado no testemunho da escritora e intelectual Conceição Evaristo. O *corpus* desta análise é constituído pela imbricação material entre a fala enunciativa, a sequência imagética (que inclui um *frame* inicial simbólico de travessia e clausura, e fotografias de arquivo familiar), e a sonoridade dos tambores, materialidades que, em conjunto, constituem um discurso sobre o afeto como efeito histórico. O objetivo é analisar como a experiência afetiva da mulher negra, marcada pela “luta pela sobrevivência”, pelo “embrutecimento” e pela “subjetividade mal-cuidada”, se projeta a partir de um “nós” político que simultaneamente denuncia uma dor coletiva e disputa os sentidos do estereótipo da força. Operamos com a noção de projeção

sensível (Neckel, 2010; 2015) para ler a tessitura fílmica, e com os conceitos de memória discursiva, pré-construído e interdiscurso para desnaturalizar as formações que associam o corpo negro ao sofrimento naturalizado e ao adoecimento psíquico e físico.

A análise desdobra-se em dois eixos: primeiro, examina a construção do “nós” como lugar de coletivização e denúncia política; segundo, investiga a economia afetiva da cura e do custo, na qual a “força” é ressignificada de estereótipo opressivo para estratégia de sobrevivência e cura insurgente, articulada ao conceito de aquilombamento a partir de Beatriz Nascimento. Esta subseção busca, assim, demonstrar como o discurso artístico do documentário transforma a fragilidade e o cuidado em questões políticas centrais, projetando novos sentidos para a afetividade negra a partir de um lugar de enunciação que é, ao mesmo tempo, testemunhal, analítico e militante.

3.1.1 O Documentário *Sobre Nós*

O documentário *Sobre Nós* foi lançado em 2021, um período de intensa crise política e social no Brasil, marcado pelo aprofundamento de desigualdades raciais e de gênero sob o governo Bolsonaro. Durante esse período, houve um desmonte sistemático de políticas públicas voltadas para as mulheres negras, como o enfraquecimento do Ministério da Mulher e do Ministério dos Direitos Humanos. Essas medidas agravaram, sem dúvida, a vulnerabilidade dessa população, refletindo dados alarmantes em relação à raça, classe e gênero.

Em resposta a esse cenário, os movimentos de mulheres negras ganharam força, organizando-se em iniciativas como o movimento “Mulheres Negras Decidem”, fundado em 2018, mas que ganhou força em 2020 e 2021. A campanha tinha, entre suas bandeiras, a busca pelo voto consciente e a resistência política durante as eleições. Ainda em 2018, surgiu o movimento #EleNão, liderado por mulheres, em repúdio ao candidato à presidência Jair Bolsonaro. Desse movimento emergiram inúmeras manifestações em todo o país, representando um momento de luta política contra o racismo e o sexismo. O documentário *Sobre Nós* surge nessas condições de produção, projetando-se como um ato discursivo de enfrentamento, no qual mulheres negras de diferentes gerações e profissões discutem afetividade e racismo.

A partir das experiências de vida de onze mulheres negras brasileiras, *Sobre Nós* entrelaça os depoimentos autobiográficos da escritora Conceição Evaristo, da atriz, cantora e compositora Jéssica Ellen, da cantora e compositora Luedji Luna, da atriz, cantora e escritora Elisa Lucinda, da cantora e compositora MC Carol, da escritora, arquiteta e urbanista Joice

Berth, da jornalista Rosane Borges, da filósofa Katiúscia Ribeiro, da socióloga Bruna Pereira, da artista plástica Amanda Cursino e da artista contemporânea e DJ Marta Supernova, com performances visuais da própria Marta e de Madara Luize. O documentário foi produzido e dirigido por Náina de Paula, tendo Joyce Prado como diretora de fotografia e Madara Luize como assistente de direção.

Essas mulheres narraram suas experiências a partir de um roteiro semiestruturado organizado em três eixos. O primeiro, dedicado às memórias da infância, permitiu capturar as bases emocionais dessas mulheres, materializando as primeiras experiências racializadas que marcaram sua subjetividade. O segundo momento tratou das experiências de racismo no amor, trazendo ao espectador relatos de preterimento e fetichização, nos quais a presença da violência simbólica e as marcas dos discursos de brasilidade são uma constante. O terceiro momento foi organizado para discutir estratégias atuais de resistência, apresentando respostas políticas e existenciais a essas violências e mostrando a potência transformadora do feminismo negro. Entre as falas, intercalam-se imagens em movimento dos prédios da Pequena África, as escadas e a performance. Nos dois últimos eixos, deparamo-nos com reflexões sobre o racismo promovidas pela jornalista Rosane Borges e pela filósofa Katiúscia Ribeiro.

3.2 A Pequena África como Lugar de Memória: Arquitetura, Corpo e Discurso no Documentário *Sobre Nós*

A Pequena África, região que abrange áreas do Rio de Janeiro como o Cais do Valongo, a Praça dos Estivadores e a Pedra do Sal, constitui-se não apenas como um espaço geográfico, mas como um lugar de memória (Nora, 1993), ou seja, um território carregado de significados simbólicos, no qual se condensam narrativas de resistência, apagamento e ressignificação. Sua construção discursiva como referência da diáspora africana no Brasil resulta de um processo histórico marcado pela escravidão, pela marginalização pós-abolição e, mais recentemente, por políticas de patrimonialização.

Como dito anteriormente, o documentário *Sobre Nós* foi gravado na região denominada, pelo menos desde a segunda metade do século XIX, como Pequena África. Para pensarmos as experiências afro-brasileiras ou africanas no Brasil, é necessário considerar o atravessamento da chegada, não com o olhar de fora, do outro, mas olhando de dentro, considerando não apenas o visível, mas também o que é invisível a uma leitura que se paute no que todo mundo sabe sobre a África ou sobre a chegada de seu povo às Américas.

Esse olhar que não captura o outro refere-se à construção de uma perspectiva

eurocêntrica que elaborou o mundo a partir de medidas e conceitos próprios, como razão, barbárie, civilização, progresso, história e memória. Esse mesmo processo definiu a Europa como centro de tudo e o que estava fora da Europa como inferior, enquadrando um léxico de alteridade que capturou simbólica e materialmente o corpo africano.

Diante do exposto, propomos nesta seção discutir as condições de produção do documentário *Sobre Nós* a partir da imbricação entre as imagens “capturadas” de seu local de gravação, por dentro e por fora, mas não de fora, pois “o sensível é historicamente produzido no processo de constituição dos sujeitos e dos sentidos” (Neckel, 2015). Em outras palavras, nosso esforço analítico volta-se para compreender como as imagens e o poema constroem sentidos a partir do lugar social, histórico e político. Buscamos, assim, apreender a produção do sensível, resgatando-a da captura do olhar externo e colonial que historicamente a definiu.

Na imagem que inaugura o primeiro *frame*, a câmera está distante de nosso objeto, o prédio de gravação do documentário. Na segunda imagem, a câmera se aproxima, e é possível perceber a ausência de pedaços de reboco nas paredes, o que remete a uma estrutura antiga e malcuidada. No segundo *frame*, temos as imagens de dentro do prédio: um local com iluminação baixa, uma cadeira vermelha vazia ao centro e um espelho diante dessa cadeira. Na segunda imagem do *frame*, vemos, através do espelho, a chegada de uma das mulheres que compõem o documentário a ocupar esse lugar. Ao fundo, a musicalidade atravessa as imagens nos versos de Clara Anastácia, mulher negra, cantora e compositora, que canta: “Não precisa falar o que vê em mim / seus olhos são espelhos / difícil é me ver refletida em ti / sou mulher posso ser peixe / minha mãe que me disse assim.”

Imagem 5: Vista da região da Pequena África



Fonte: Globoplay, 2025.

Imagem 6: Vista do local interno de gravação



Fonte: Globoplay, 2025.

O prédio documentado em *Sobre Nós*, por fora e por dentro, constitui-se como um signo material, cujas condições de produção e de recepção podem ser lidas por meio de uma análise discursiva que considere tanto sua materialidade arquitetônica quanto sua inscrição em redes simbólicas de memória. Na perspectiva de Nora (1993), o edifício opera como um “vestígio”, um resto que sobrevive ao tempo, mas como arquivo material que interpela e exige interpretação. Sua própria existência física se torna um enunciado sobre permanência e desgaste, sobre o que resiste e o que se deteriora na paisagem urbana da Pequena África.

Por fora, vemos a fachada desgastada, operando em dois sentidos como um discurso do abandono que desliza para o discurso da persistência. O funcionamento da imagem da construção velha, com pintura antiga e descascada, atua como um signo ideológico que pode ser lido em dois sentidos contraditórios.

Em uma primeira leitura, ela denuncia o abandono: as marcas do tempo na superfície materializam o apagamento sistemático dos espaços de memória negra, inscrevendo no próprio corpo do prédio a violência simbólica do esquecimento, assim como se deu o abandono dos corpos negros femininos que enunciam sobre suas subjetividades no documentário. No entanto, tendo em vista que o discurso artístico “opera sempre na contradição e na possibilidade da falha e do equívoco” (Neckel, 2015, p. 278), a mesma materialidade desgastada enuncia a resistência: o fato de ainda estar de pé, apesar de todas as violências, faz a imagem da fachada deslizar para um discurso de permanência. Como nos lembra Eni Orlandi (2012), a materialidade do signo carrega as marcas de seu percurso histórico, e aqui cada camada de tinta que se vai é vestígio

de um tempo acumulado, testemunha silenciosa de histórias não contadas.

Ao sermos levados para o espaço interno do prédio pelo “sujeito-câmera” (Ramos, 2005), vemos a incompletude do espaço funcionando como uma metáfora da memória em processo. A imagem da construção antiga, porém inacabada, no interior do prédio, abre um campo semântico particular. Trata-se de uma incompletude constitutiva do sentido do lugar: arquitetonicamente inacabado, o espaço interior funciona como uma metáfora material da memória negra diaspórica, da memória da afetividade da mulher negra sempre em construção. Sobre esse “não-acabamento”, opera o significante que aponta para as rupturas e para os silêncios que marcam a transmissão da memória africana no Brasil, não como uma falta, mas no sentido de uma abertura constitutiva, um espaço vazio que aguarda preenchimento, uma lacuna que convoca narrativas a serem preenchidas por mulheres negras.

Nesse cenário, a presença da cadeira vermelha opera pelo simbólico ao irromper com um discurso sobre quem são as pessoas dignas de ocupar espaços ao centro e de se sentar em lugares de visibilidade. Se retomarmos a historicidade, veremos que os ocupantes das cadeiras vermelhas, em diversas culturas, são figuras que detêm o poder, que ordenam, que falam para outros e que são ouvidos, figuras reais que ocuparam diversos tronos europeus. Trata-se de uma materialidade que irrompe a lógica já estabelecida, especialmente se nos atentarmos para o fato de que, na formação social brasileira, os lugares de visibilidade são geralmente ocupados pela branquitude. Dessa forma, não falamos de qualquer cadeira e/ou qualquer espaço: estamos diante de um assento vermelho em um ambiente inacabado.

Há, em nossa leitura, efeitos de uma intervenção política que insere um corpo político, ou, mais especificamente, um corpo necropolítico, que se coloca, que se senta, que ocupa. A cadeira, que se assemelha a um trono, torna-se um lugar de reivindicação, um suporte que sustenta as narrativas e, ao mesmo tempo, as significa como ato de presença e resistência.

Já o espelho, posicionado diante da cadeira, excede sua função óptica para se tornar um dispositivo de subjetivação. Nesse sentido, não reflete apenas a imagem de um sujeito, mas produz um encontro da mulher negra consigo mesma em um lugar de memória (Nora, 1993). Olhar para si no espelho, ali, na Pequena África, tem um duplo funcionamento: de reconhecimento, como se dissesse “eu me vejo, eu existo”, e de confronto com a imagem social historicamente construída sobre o corpo da mulher negra.

O espelho, nessa direção, funciona como uma superfície na qual se entrecruzam o eu íntimo, ancestral (que se encontra em epistemologias, em uma mítica das raízes do povo) e o eu social, o sujeito e sua história. Como afirma Gallo (2001), o sentido se faz na

heterogeneidade, na presença do outro; e no espelho, o “outro” é também a própria imagem social internalizada, que agora é encarada e reelaborada no ato de enunciar.

Nesse imbricamento, uma poesia triste atravessa as imagens, estabelecendo uma relação interdiscursiva na qual as materialidades se entrecruzam e se entrelaçam para produzir sentidos que ultrapassam a superfície da cena.

O verso inicial, “Não precisa falar o que vê em mim / seus olhos são espelhos”, conecta-se ao cenário em que aparecem a cadeira vermelha e o espelho. Quem olha e quem é olhado? Os olhos do outro funcionam como espelho, mas um espelho que reflete a partir de seu próprio lugar histórico e ideológico. Esse mecanismo remete ao que Pêcheux (1999) apontava sobre a imagem opaca, aquela cuja transparência se perde porque um discurso a atravessa. O olhar do outro não é neutro; é portador de sentidos pré-construídos que interferem no processo de identificação da mulher negra consigo mesma e com sua imagem refletida.

A continuidade do enunciado, “difícil é me ver refletida em ti”, materializa a falha nesse reflexo, a dificuldade de se reconhecer na imagem devolvida pelo olhar alheio. Trata-se de um afastamento no processo de espelhamento, no qual a subjetivação encontra um obstáculo na incompletude do reconhecimento. Discursivamente, isso pode ser lido como o efeito de sentidos que não se fecham: o sujeito não se vê integralmente representado na imagem que o outro projeta, fenômeno que toca diretamente as experiências de invisibilidade e de estereótipo. Na esteira dos ensinamentos de Pêcheux (2014, p. 81), aprendemos que “o discurso é efeito de sentidos entre interlocutores”; aqui, a interlocução é tensionada por uma assimetria no reconhecimento, na qual o espelho social não devolve uma imagem completa, mas fragmentada e frequentemente distorcida.

Ao final do *frame*, temos o gesto completo de sentar na cadeira vermelha, olhar no espelho e testemunhar (Mariani, 2021). Gesto que constitui a performance de Katiúscia Ribeiro, mulher negra, filósofa brasileira especializada em filosofia africana, no qual o corpo, a materialidade da voz e do gesto se articulam para ocupar simbolicamente o espaço. Ao se assentar, o corpo de Katiúscia ocupa fisicamente um lugar; a voz, ao emergir, ocupa o silêncio histórico que durante séculos tentou ser presença no Brasil.

Ao pensarmos nessa prática, ecoa a noção de Neckel (2010) sobre as projeções sensíveis, que elucida nossa análise e se inscreve neste trabalho ao nos ensinar que a experiência estética se dá no entremeio do gesto de interpretação, do sensível e do simbólico. Pensamos que sentar e testemunhar são atos de (re)inscrição: inscreve-se uma nova camada de sentido sobre um espaço marcado pelo apagamento.

E no enlace da cena seguinte, o verso “sou mulher, posso ser peixe” introduz, em nosso gesto, uma metáfora de transformação e fluidez. O peixe, ser que habita as profundezas, navega entre águas doces e salgadas, sobrevive em ambientes muitas vezes hostis, torna-se um significante da resiliência, da adaptação e da mobilidade. Trata-se de uma metáfora que permite pensar a mulher negra como sujeito em constante movimento, capaz de transitar entre diferentes águas: as da memória, da diáspora, dos afetos.

Na esteira da noção de policromia (Souza, 2011), a imagem do peixe projeta outras imagens, de ordem simbólica, evocando ancestralidade, travessia e sobrevivência. É um dizer que se abre para a polissemia característica do discurso artístico, recusando fechamentos unívocos e permitindo leituras múltiplas, porém ancoradas na materialidade histórica da experiência negra.

4 EFEITOS DE SENTIDO E A ARTICULAÇÃO ENTRE RAÇA, GÊNERO E AFETO

A afetividade da mulher negra, enquanto construção discursiva, é atravessada por condições históricas, relações de poder e memórias que a constituem. Neste capítulo, propomos discutir como os afetos são discursivizados, entendendo-os como efeitos de sentido produzidos em meio a contradições ideológicas. Partimos do pressuposto de que a linguagem materializa afetos políticos, articulando lugares sociais racializados e de gênero, e que a memória discursiva desempenha um papel crucial nesse processo ao atualizar e ressignificar trajetórias de silenciamento e resistência.

O discurso é entendido como uma prática social que produz sentidos ligados às condições históricas, sociais e ideológicas em que é produzido. Trazemos o conceito de memória discursiva, basilar para a análise do corpus desta pesquisa, uma vez que os efeitos de sentido presentes nos enunciados “mulher negra” e “afeto”, materializados no documentário, estão interpelados pela memória discursiva da colonização.

Glória França (2024, p. 34), ao referir-se à memória, afirma que, como “memória discursiva dominante nos discursos da/sobre a brasilidade”, há a presença, igualmente, de uma memória de resistência. A autora destaca como a brasilidade foi construída sobre o imaginário colonial, que produziu e legitimou discursos sobre o “outro”. Nesse imaginário colonial, estão o homem e, especialmente, a mulher negra como aquele que é diferente. Dessa forma, o que se diz sobre a mulher negra brasileira e sobre o corpo da mulher negra pelo olhar do “outro” está atrelado à ideia de um corpo-objeto ou corpo-trabalho, sentidos regularizados pelo discurso dominante. Para Cestari (2015, p. 161), trata-se de “estereótipos negativos, que seriam os sentidos, as representações que outros fazem de mulheres negras e que põem para circular quando falam por mulheres negras”.

Os recortes selecionados apresentam uma regularidade discursiva a partir dos sentidos projetados em torno dos discursos sobre o corpo da mulher negra e admitem deslizamentos, como a resistência, a luta, os sentidos de força e o falar de si.

4.1 Aquilo foi um soco no meu coração

Iniciamos esta seção refletindo sobre os estereótipos historicamente construídos a partir do olhar do outro, especialmente “porque temos sido falados e infantilizados” (Gonzalez, 2020, p. 77). Trata-se de dizeres atrelados ao racismo e ao sexismo que fazem parte do discurso dominante sobre o corpo das mulheres negras como corpo-objeto e corpo-trabalho.

A condição histórica da mulher negra é marcada por uma dupla interpelação ideológica, na qual racismo e sexismo atuam como estruturas imbricadas de opressão. Essa intersecção não constitui uma simples sobreposição de eixos discriminatórios, mas uma forma específica de assujeitamento, na qual as marcas da colonialidade e do patriarcado se (re)inscrevem no corpo e nas relações sociais pelo discurso.

Lélia Gonzalez (2020) e Patricia Hill Collins (2021) demonstram como a mulher negra ocupa um lugar discursivo paradoxal: simultaneamente hipervisível como objeto de exploração (sexual, laboral) e invisibilizada como sujeito político. A materialidade dessa experiência se expressa tanto nas estatísticas da violência de gênero racializada quanto nos silenciamentos.

O recorte desta análise é formulado por diferentes materialidades, verbal, gestual, corporal, cromática, imbricadas entre si a partir de dois recortes. Para Lagazzi (2010), o trabalho com diferentes significantes pode:

Concernir o trabalho com as diferentes materialidades e reiterar a importância de tomarmos o sentido como efeito de um trabalho simbólico sobre a cadeia significante, na história, compreendendo a materialidade como o modo significativo pelo qual o sentido se formula. (Lagazzi, 2010, p. 153).

Lagazzi na historicidade do sentido ressalta que as materialidades carregam marcas de disputas ideológicas e de memórias discursivas. Assim, é preciso considerar os processos de legitimação e apagamento que os constituem. Essa perspectiva dialoga diretamente com esta análise, na medida em que buscamos compreender como os discursos sobre a mulher negra se naturalizam ou são contestados através da articulação entre verbal e visual no filme.

O documentário *Sobre Nós* apresenta Elisa Lucinda em sua multiplicidade artística: atriz (com participações em dez novelas e no cinema), poeta (com cinco CDs lançados) e escritora (autora de doze livros). Integrante do grupo de onze mulheres negras convidadas por Naína de Paula, sua trajetória exemplifica as experiências narradas no filme sobre a condição de “corpo negro desviante no mundo”.

Ao incorporar a atriz, cantora, poeta e escritora Elisa Lucinda ao elenco do

documentário *Sobre Nós*, Naína de Paula não apenas agrega uma voz artística, mas também inscreve na cena discursiva um posicionamento político sobre a mulher negra como sujeito que tensiona os discursos hegemônicos de brasilidade. A presença de Lucinda, uma figura emblemática da cultura negra brasileira, materializa uma formação discursiva de resistência, em que a mulher negra se afirma como agente ativo na desestabilização de estereótipos e na reivindicação de novas epistemes.

Imagem 7: Imagens do documentário *Sobre Nós* (2021)



Fonte: Globoplay, 2025.

O enquadramento fechado que captura o rosto e os ombros de Elisa Lucinda projeta um efeito visual de denúncia, no qual cada elemento corporal opera como significante político. A imagem congelada de seu rosto assemelha-se a um grito que acentua as linhas de expressão entre as sobrancelhas franzidas, criando uma cartografia da tensão.

Essa marca facial, associada à boca entreaberta, como quem irrompe com um grito, materializa um efeito de contradição: o corpo fala mesmo quando silencia, expondo a violência do discurso objetificador que ela acaba de ouvir. Seu levantar de ombros unilateral completa essa sintaxe, sugerindo um gesto de desestabilização, uma recusa em assimilar pacificamente a violência.

A imagem, ao isolar o rosto, converte-o em palco de microexpressões que ecoam o projeto do documentário: o de resgatar o que o racismo tentou apagar. Os olhos estreitados e a testa vincada performatizam o que Grada Kilomba (2019) nomeia como “epistemologia da

raiva”, uma abordagem teórica que utiliza a raiva como reação à violência, como uma ferramenta que desafia as estruturas de poder racistas a fim de promover uma mudança. Por sua vez, a boca semiaberta produz um efeito de irrompimento, como se a fala estivesse prestes a emergir em contraponto à violência sofrida.

Imagem 8: Imagens do documentário Sobre Nós (2021)



Fonte: Globoplay, 2025.

No primeiro plano, Elisa Lucinda aparece novamente com o rosto iluminado contra o fundo difuso da Gamboa, região histórica da Pequena África no Rio de Janeiro. Seus olhos cerrados, as linhas faciais já suavizadas e a boca já fechada criam uma pausa, pois o silêncio após a fala parece estar carregado de outras vozes que ecoam ali. A luz que incide sobre seu perfil segue o que Lagazzi (2010) define como materialidade significativa: ilumina um rosto e delinea um corpo-sujeito que se inscreve nas marcas de brasilidade (França, 2024). O espaço da Gamboa, ainda que desfocado, atua como lugar de memória, testemunhando os processos de apagamento e ressurgência da história negra.

Sua pose, cabeça levemente inclinada, mãos em repouso, aceita ou resiste pelo corpo? Seus olhos fechados performatizam um voltar para si, um olhar para si, um gesto que se faz necessário para processar dores que o verbal não esgota. O silêncio, longe de ser passivo, é “como de sua contrapartida a retórica do oprimido (a da resistência)” (Orlandi, 2007, p. 29). O cenário acinzentado remete ao esquecimento, mas a luz sobre seu rosto, nos planos cinematográficos, constitui no enquadramento um sujeito que ressignifica a dor. Aqui, o

documentário se apresenta como uma reconstrução do “nós”, transformando o corpo individual em território de luta coletiva.

Os olhos, a boca, a pele, o corpo vão significando pela imagem. Para Neckel (2019, p. 82), “na perspectiva discursiva, entendemos que somos sujeitos de linguagem e sujeitos à linguagem, daí dizer que o corpo, como materialidade discursiva, é um efeito.” O corpo nesta cena materializa o duplo estatuto do sujeito. Seus olhos estreitados, a boca entreaberta e o ombro levemente levantado não são meros gestos: são marcas do discurso que performam uma resposta política à violência racial. Como sujeito de linguagem, Elisa Lucinda ressignifica seu lugar social por meio dessas microexpressões, transformando o corpo em uma textualidade de resistência. Ao mesmo tempo, como sujeito à linguagem, ela carrega os efeitos de discursos racistas que historicamente tentam moldá-la em estereótipos. A tensão entre essas duas posições, de assujeitamento e resistência, corporifica-se no rosto iluminado contra o fundo escuro, talvez uma metáfora visual da (in)visibilização que caracteriza a experiência da mulher negra no Brasil.

R2: “Quando é mulher negra o negócio é em dobro, esse tipo de abordagem e assédio. Eu fiz uma festinha no meu apartamento, e apareceu um cara que a gente nunca tinha visto, e alguém começou a falar sobre racismo e ele falou assim: “Ah, eu não sou racista, tanto que toda neguinha que trabalhou lá em casa, eu comi”. Aquilo foi um soco no meu coração. Esses impactos emocionais, essas ofensas e esses ataques são simbolicamente reais. Doem, traumatizam, ferem e dão muito trabalho. Ainda bem que tem divã”. Elisa Lucinda. (Sobre Nós, 2021)

O enunciado em questão está ancorado em uma formação discursiva definida. Para Pêcheux (1975), essa expressão se estrutura a partir de sua operacionalidade pelo efeito do pré-construído, isto é, apresenta-se na estrutura e remete a “uma construção anterior, exterior e independente”, produzindo o efeito de evidência daquilo que “todo mundo sabe” e de que “todo mundo vê”.

Há uma construção histórica que permite que alguns sujeitos se sintam autorizados a proferir discursos como os descritos acima, cuja origem está plantada nos processos de escravidão, refletindo desdobramentos ideológicos atrelados ao racismo e ao sexismo. Carneiro (2019) afirma que o olhar sobre o negro, particularmente sobre a mulher negra, ainda se nutre da memória da colonização e de uma visão do corpo da mulher negra como “fruto erótico”. Essa lógica de dominação sexual e racial ainda opera, configurando formas modernas de violência.

Ao discutir as opressões gendradas e racializadas em seu capítulo intitulado “A bela

mulata” ou gênero e raça na análise do discurso materialista, França (2024, p. 52) problematiza a construção da mestiçagem brasileira:

É nesse aspecto que percebemos sentidos racializados projetados pelos discursos, na projeção de um efeito que aponta para o culturalmente herdado, produz-se ao mesmo tempo um apagamento da assimetria racial – e de gênero – existente nessas designações (afinal de contas quem eram as cozinheiras às quais se referem os discursos quando estes falam da *mestiça* cozinha brasileira? ...)

É justamente sobre essa memória discursiva da mestiça cozinheira brasileira que desejamos falar e, ao mesmo tempo, nos questionar: quem são, afinal, as meninas/mulheres que ocupam esses espaços nas cozinhas brasileiras hoje? Podemos depreender que o mesmo mecanismo discursivo que celebra a “mestiça cozinha brasileira” enquanto apaga as cozinheiras escravizadas do passado opera hoje na invisibilização das empregadas domésticas e das meninas pobres, majoritariamente negras, que migram para as cidades a fim de trabalhar em cozinhas alheias. A romantização do serviço doméstico como “vocação” ou “trabalho afetivo” mascara as assimetrias raciais e de gênero que condenam essas mulheres a condições precárias e jornadas exaustivas. Se no século XIX as mestiças eram escravizadas sem nome, hoje elas são “empregadas domésticas”.

A expressão “toda neguinha que trabalhou lá em casa, eu comi” apresenta-se como uma marca ideológica que textualiza a naturalização histórica da objetificação de corpos negros femininos, demonstrando como, mesmo diante de alterações nas estruturas da sociedade, como as empreendidas pela PEC das empregadas domésticas, que equiparou os direitos trabalhistas dessa categoria, incluindo direito ao FGTS, adicional noturno e férias, a mulher negra continua sendo discursivamente associada ao trabalho nas cozinhas brasileiras e à disponibilidade sexual. Essa memória discursiva, que remonta ao período colonial, manifesta-se na reprodução ideológica de um discurso que naturaliza e racializa o corpo de mulheres negras nesse lugar, posicionando-as como corpos disponíveis tanto para o serviço doméstico quanto para a exploração sexual.

Cestari (2015) examina em seu trabalho como a identificação de dizeres sobre a mulata, a mãe-preta e a mucama, analisados a partir dos anos 1970, revela processos de racialização que, sob a ótica do discurso da democracia racial, designam as mulheres negras a lugares de violência como o estupro ou a sobrecarga de trabalho,

Em recorrência à definição da palavra no dicionário Aurélio, na qual não está

dito o sentido de escrava sexual, argumenta sobre a ocultação da dimensão dos serviços sexuais e da prática sistemática da violência sexual contra as mulheres marcada pela hierarquia que articula posição social, de gênero e racial bem como das contradições e conflitos das relações entre escravizadas, escravizados, senhores e senhoras. (Cestari, 2015, p. 201)

Essa lógica se materializa tanto em relação às empregadas domésticas adultas quanto às meninas pobres, em sua maioria negras. “Assim, torna-se inviável qualquer tentativa de explicação exclusiva das questões de análise por classe, ou por raça, ou por gênero” (França, 2024, p. 51). Trata-se de uma identidade interseccional de meninas que migram para residir com famílias de classe média sob a promessa de estudos, cuidado e mudança de vida, sendo chamadas eufemisticamente de “filhas de criação” ou “filhas de coração”. Vem à memória o texto de Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala*, quando algumas escravas eram “promovidas” para desempenhar serviços na casa-grande e tornavam-se amas de criar e mucamas, sendo tratadas “como se fossem da família”. Longe de suas famílias reais, essas jovens ficam totalmente vulneráveis a abusos, configurando uma versão perversa do conto da Cinderela, porém destituída de seus elementos romantizados, já que as “afilhadas” aqui não são brancas de olhos azuis, mas sim meninas negras cujos corpos são simultaneamente explorados pelo trabalho e, muitas vezes, pela exploração sexual, atualizando a memória escravocrata que persiste nos interstícios das relações sociais contemporâneas. Isso se evidencia em nosso trabalho a partir do trabalho com o interdiscurso.

O próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso, que determina essa formação discursiva como tal, objetividade material essa que reside no fato de que “algo fala” (*ça parle*) sempre ‘antes, em outro lugar e independentemente’, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas (Pêcheux, 2014, p.149)

Entendemos o interdiscurso duplamente como “pré-construído” (Pêcheux, 2014, p. 154) e como “lugar no qual se constituem, para um sujeito falante, produzindo uma sequência discursiva dominada por uma FD determinada, os objetos de que esse sujeito enunciator se apropria para deles fazer objetos de seu discurso” (Courtine, 2009, p. 74).

A título de exemplo, a jornalista Nayara Felizardo, do site de jornalismo *Intercept Brasil*, publicou uma matéria intitulada: “Ninguém perguntou às meninas que trabalham em casas de família do nordeste se elas queriam estar ali”. Essa pesquisa mostra como essas meninas são, em sua maioria, tratadas após saírem de suas casas para morar com terceiros.

Nesse contexto, atribui-se a elas o trabalho de cuidado que seria desempenhado pela “dona de casa”.

As promessas de uma vida melhor fazem parte do discurso empreendido por aqueles que desejam tê-las em suas casas ou apartamentos, como é o caso de uma menina entrevistada por Nayara Felizardo: “Eu aceitei ir porque ela me prometeu que eu seria tratada como filha, ia estudar e que não precisava trabalhar. Era tudo mentira”, “Ela nunca me tratou como filha.” Se a procura fosse anunciada de forma correta, seria esse o texto: “Procura-se uma menina entre cinco e 17 anos que aceite trabalhar como empregada doméstica em troca de comida, shampoo e aulas em escola pública.” Tal processo opera como uma reatualização de uma política capitalista “em suas feições liberais e neoliberais” (Modesto, 2021) e, ao mesmo tempo, colonialista e racista. Pois, como nos diz Almeida (2019 apud Modesto, 2021), “que não há capitalismo e colonialidade sem racismo”.

O enunciado formulado pela menina entrevistada materializa um discurso paternalista que encobre relações de poder violentas, atualizando uma memória discursiva que busca seduzir, na qual se cria uma ilusão de afeto. O uso de termos como “filha” e “estudar” constrói um sentido de inclusão, enquanto a realidade material impõe a exploração pelo trabalho, reduzindo esses corpos negros a instrumentos de trabalho e, mais uma vez, a presença do estereótipo da “neguinha para trabalhar”.

Retomando o enunciado “toda neguinha que trabalhou lá em casa eu comi”, vemos que essa materialidade linguística, empregada com naturalidade e dita em meio a outras pessoas, configura uma posição-sujeito que articula dominação de gênero e exploração de classe por meio de marcadores linguísticos precisos.

O uso do possessivo “minha casa” parece designar mais que um espaço físico: parece designar uma esfera de poder na qual as empregadas domésticas são incluídas como extensão da propriedade, e isso se dá como herança direta de uma lógica senhorial que convertia relações trabalhistas em relações de posse. O uso do verbo “comi”, longe de indicar uma relação sexual consensual, opera como metáfora de consumo, reduzindo corpos femininos negros a objetos descartáveis, como se fossem recursos disponíveis no pacote de “benefícios” da casa.

Essa formação discursiva reproduz um imaginário estrutural no qual empregadas domésticas são naturalizadas como “anexos” do domicílio, cujos corpos e trabalhos são apropriáveis; a sexualidade masculina é construída como direito de uso sobre corpos racializados, atualizando a memória colonial de que o serviço doméstico inclui serviço sexual. Essa posição-sujeito não é isolada: ela ecoa registros históricos de anúncios do século XIX que

listaram “mucamas de ganho” (escravizadas alugadas como trabalhadoras e amantes), e mostra como a linguagem contemporânea reatualiza violências antigas sob novos eufemismos.

Compreendemos que essas relações não são consensuais porque não se diz: nós fizemos amor, nós transamos, ou nós fizemos sexo. Não há um envolvimento, não há uma troca entre duas pessoas, não há um relacionamento, não há um “nós” incluso. Pressupomos a existência de um “eu” que pratica a ação e de um outro, lido objetificadamente, que sofre essa ação. Trata-se de uma fala que aciona o sentido de preterimento, pois ele não diz “toda mulher que trabalhou lá em casa”; ele diz “toda neguinha”, ou seja, um objeto a ser tomado e que é projetado fora de um grupo de mulheres.

A discursividade da “neguinha” enquanto empregada doméstica, como dissemos anteriormente, constitui-se em um processo marcado por memórias discursivas que sedimentaram certas representações e formações ideológicas, as quais naturalizam hierarquias e regimes que determinam “o que pode e deve ser dito”. Essa construção não se limita a uma prática social, mas opera como efeito de sentidos proferidos em redes discursivas específicas, materializando-se em posições de sujeito historicamente determinadas, como a mãe negra, a trabalhadora doméstica (quando já possui idade para sê-lo, pois não podemos excluir as meninas que atuam nas casas como empregadas domésticas, ainda que, de acordo com o discurso oficial, isso configure trabalho infantil, logo ilegal), que são atravessadas por identidades interseccionais.

Dessa forma, “a tensão racial é um problema constitutivo à formação social brasileira, tendo em vista o modo de produção que a domina” (Modesto, 2021). Nesse processo, o discurso tanto revela quanto reproduz as estruturas de poder que condicionam a experiência social das mulheres negras, criando um campo semântico no qual a sobrecarga é simultaneamente denunciada e naturalizada.

Nesse sentido, a sobrecarga histórica das mulheres negras trouxe para o debate público os discursos e práticas de opressão articulados pelo racismo, sexismo e exploração econômica.

Essa guerra geracional despertou a atenção da sociedade ao expor rotinas quase sobre-humanas, marcadas por violências estruturais. Em meio a esse cenário, o jornalista Giovani Ramos produz uma reportagem que irrompe com potência no espaço discursivo, funcionando como dispositivo de denúncia ao desnaturalizar as lógicas que o discurso hegemônico insiste em materializar como inevitáveis. Na cena do jornalismo negro brasileiro, onde vozes como a do Alma Preta Jornalismo ecoam com potência, a reportagem publicada em dezembro de 2024 materializa uma realidade muitas vezes invisibilizada: “Mais de 40% das mulheres negras

enfrentam dupla jornada de trabalho, aponta estudo”.

Na imagem abaixo, um coletivo de mulheres negras, como que em uma caminhada ou uma marcha, acompanhadas de tambores a tiracolo em formatos e estampas diferentes. Em suas mãos, baquetas e, em um dos tambores, um adesivo com a inscrição “mulheres”. A imagem circula no site Alma Preta Jornalismo e, pela fonte da imagem, vê-se que foi retirada do site Agência Brasil, em uma reportagem sobre a dupla jornada das mães. A imagem circulou em ambos os sites sob forma de denúncia.

Imagem 9: Dupla jornada da mulher negra

Mais de 40% das mulheres negras enfrentam dupla jornada de trabalho, aponta estudo

Levantamento revela impacto da sobrecarga doméstica e profissional no bem-estar das mulheres negras no Brasil



Imagem de mulheres negras trabalhando na rua. Pesquisa aponta que 41% das mulheres pretas e pardas enfrentam sobrecarga por dupla jornada de trabalho.

— Suzana Vilela/Agência Brasil

Fonte: Alma Preta, 2025.

Sobre isso, é preciso lembrar que a pesquisa realizada pelo IPEA traçou um retrato no qual, enquanto os homens ocupam confortáveis 75% das vagas no mercado de trabalho, seguidos por mulheres brancas (54%), as mulheres negras ficam para trás, com apenas 52% de participação, e ainda carregam cerca de 10 horas semanais a mais de trabalho doméstico não

remunerado. Essa pesquisa mostrou, ainda, que existe uma subutilização da força de trabalho que atinge 42,8% das mulheres negras, além da alarmante falta de proteção previdenciária, com 21,2% delas fora do sistema. Isso sugere que, na realidade brasileira, as mulheres negras ocupam posições mais precárias e menos valorizadas e que são sobrecarregadas por uma jornada interminável, a qual limita seu acesso à educação, à saúde e até mesmo ao descanso.

Não é de hoje que se denuncia a sobrecarga estrutural que pesa sobre os ombros das mulheres negras e pobres. Práticas de uma rotina exaustiva de conciliação entre empregos formais precários e uma segunda jornada invisível de cuidados domésticos, realidade que se agrava quando o racismo e o sexismo se entrelaçam nas dobras do cotidiano, colocam-se como uma continuidade histórica. Vejamos.

Enquanto mucama, cabia-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa-grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre “livre” das sinhazinhas. E isso sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes. Desnecessário dizer o quanto eram objeto do ciúme rancoroso da senhora. Após o trabalho pesado na casa-grande, cabia-lhes também o cuidado dos próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações, engenhos etc. quase mortos de fome e de cansaço (Gonzalez, 2024, p. 53).

Além disso, Gonzalez nos alerta que na atualidade:

Problema da dupla jornada que ela, mais do que ninguém, tem de enfrentar. Antes de ir para o trabalho, tem que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimentação para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas dos filhos mais velhos com os cuidados dos mais novos (as meninas, de um modo geral, encarregam-se da casa e do cuidado dos irmãos mais novos). Após “adiantar” os serviços caseiros, dirige-se à casa da patroa, onde permanece durante todo o dia. E isso sem contar quando tem de acordar mais cedo (três ou quatro horas da “manhã”) para enfrentar as filas dos postos de assistência médica pública, para tratar de algum filho doente; ou então quando tem de ir às “reuniões de pais” nas escolas públicas (Gonzalez, 2024, p. 58).

Ao nos defrontarmos com os dois trechos de Gonzalez, em um primeiro momento, quando ela nos fala da mucama, e, em seguida, quando expõe a rotina exaustiva da mulher negra e pobre atualmente, vemos ser atualizada a lógica colonial sob novas formas. Se antes a mucama cuidava da casa-grande, agora a trabalhadora negra acumula o trabalho doméstico em sua própria casa, frequentemente em condições precárias de infraestrutura, antes de se dirigir à casa da “patroa”. A invisibilidade do cuidado, buscar água, preparar alimentos, gerir a casa e os filhos, soma-se à jornada formal, reproduzindo a mesma estrutura de exploração total do

tempo e do corpo. Dessa forma, acreditamos que o racismo e o sexismo se materializam tanto em opressões simbólicas quanto atuam como organizadores materiais da vida social.

Assim, nosso gesto interpretativo inscreve-se na memória discursiva que estrutura as relações entre Estado, mercado e reprodução social no Brasil, na qual a responsabilidade pelo cuidado é sistematicamente deslocada do âmbito público (via políticas universais) para o privado (famílias) e, dentro destas, para a maioria das mulheres negras.

Ao analisar a dupla sobrecarga que recai sobre a mulher negra enquanto corpo-objeto e corpo-trabalho, vemos como o dispositivo discursivo da “neguinha que trabalhou lá em casa” atualiza uma memória colonial de exploração sexual e laboral. A materialidade analisada, especialmente no documentário *Sobre Nós*, textualiza a naturalização da violência racial e de gênero e, ao mesmo tempo, as formas de resistência enunciadas pelo corpo e pela fala de mulheres como Elisa Lucinda e Amanda Cursino.

A partir dessa base, o texto seguirá com dois desdobramentos fundamentais dessa mesma formação discursiva interseccional: A negação do racismo e Corpos confinados, afetos regulados. Essa subdivisão justifica-se por desmembrar os dois eixos centrais da opressão analisada: de um lado, a negação discursiva do racismo, que opera pela estrutura “não sou racista, mas...” ou, como nos ensina Gonzalez (2024), racismo por denegação; de outro, a hierarquia racial dos afetos, que se projeta em discursos que negam o reconhecimento público e afetivo da mulher negra. Ambos os subtópicos permitirão observar, com maior precisão, como o discurso hegemônico da formação social constrói, silencia e pode ser tensionado pela experiência e pela enunciação das mulheres negras.

4.1.1 A negação do racismo

No recorte analisado, Elisa Lucinda relata uma experiência ocorrida durante um momento de diversão em seu apartamento, quando, em meio a uma discussão sobre racismo, um homem desconhecido, não integrado ao círculo de convidados, diz: “Ah, eu não sou racista, tanto que toda neguinha que trabalhou lá em casa, eu comi”. Ou seja, não se trata de racismo, mas de “comer” as mulheres negras que trabalham em sua casa. Pela negação, tem-se a presença dos sentidos que circulam sobre as mulheres negras que trabalham como empregadas domésticas.

A metáfora coloca a mulher negra nesse lugar de alimento, como aquilo que supre necessidades momentâneas, o desejo, metáfora de consumo e posse na qual o verbo “comer” assume o sentido de dominação sexual, apropriação do corpo e redução do sujeito a objeto

descartável. A metáfora é entendida, no sentido discursivo, como formulação ideológica que naturaliza relações de poder. “Comer” metaforiza uma relação em que o corpo da mulher negra é tratado como algo a ser ingerido, consumido e depois descartado, apagando sua subjetividade e humanidade.

Os sentidos mobilizados em “Ah, eu não sou racista, tanto que...” configuram uma regularidade discursiva de um “já-dito” presente na sociedade para negar o racismo. Como observa Indursky (2011), trata-se de discursos que circulam, tecidos pela linguagem e entrelaçados no sócio-histórico, sendo constantemente retomados e reproduzidos. Esse tipo de enunciado costuma incluir elementos que reforçam a negação do racismo, como o uso do “até”.

Neste caso, trata-se de uma estrutura coordenada, na qual “eu não sou racista” funciona como uma oração principal e “tanto que toda neguinha que trabalhou lá em casa eu comi” como oração coordenada explicativa. A expressão “tanto que”, que atua como um conector de exemplificação, produz um efeito de negação e funciona como “a prova disso é que”, operando como um efeito de evidência que se liga à segunda oração para comprovar a afirmação de que ele não é racista, sendo possível completar esses enunciados de diferentes formas pela eficiência ideológica dos discursos dominantes. A partir de movimentos parafrásticos como os seguintes, exemplificamos:

“não sou racista, *tanto que*
já fiquei com meninas negras” ou “não sou racista, *tenho até*
amigos negros”, “não sou racista, *tanto que*
minha empregada é negra.

No contexto do interdiscurso, o sujeito do dizer é atravessado por dizeres outros que constituem o que pode e o que deve ser dito. Nesse sentido, recorreremos a discursos outros que circulam na mídia sobre o funcionamento da negação do racismo. Em fevereiro de 2020, a jornalista Nina Lemos publicou uma matéria com o seguinte título: “Bocardi comete racismo e se ‘defende’ com lógica do ‘até tenho amigo negro’”. O título dessa matéria, publicada pelo UOL, constitui-se como interdiscurso que se formula nesse discurso relatado por Elisa Lucinda.

Ao mesmo tempo que se denega o racismo por meio da primeira parte do enunciado, a segunda parte expõe crenças, preferências e justificativas que se contrastam nas relações sociais, históricas e ideológicas, mesmo quando não é explicitamente assumido. Para a Análise do Discurso, os sujeitos não detêm pleno controle sobre seu dizer; pelo contrário, estão

condicionados a dizer aquilo que as estruturas discursivas lhes impõem. Não há um sujeito independente ou essencial, mas sim a ideologia materializando-se por meio dos discursos, que funcionam como sujeitos ideológicos. Segundo Orlandi (2015, p. 44):

A evidência do sentido – a que faz com que uma palavra designe uma coisa – apaga o seu caráter material, isto é, faz ver como transparente aquilo que se constitui pela remissão a um conjunto de formações discursivas que funcionam com uma dominante. As palavras recebem seus sentidos de formações discursivas em suas relações. Este é o efeito da determinação do interdiscurso (da memória).

Neste trecho do recorte, recorre-se ao argumento da intencionalidade, que pressupõe que o racismo só existe se houver consciência explícita. Isso ignora que o racismo estrutural se manifesta no interdiscurso, inscrito na memória de uma formação discursiva que reproduz sentidos de hierarquias raciais mesmo sem “má-fé”.

O efeito da memória remete ao acúmulo de sentidos prévios que condicionam o que pode ser dito e reproduzido. Dessa forma, o racismo não depende da intenção, mas sim de uma rede discursiva à qual o sujeito está filiado, uma rede de memórias ligada a ideologias e que se manifesta em formas atualizadas pelo discurso. Lélia Gonzalez afirma que “o racismo se constitui como sintomática” que caracteriza a “neurose cultural brasileira”. Assim, o racismo não se resume a atitudes discriminatórias isoladas, mas a um conjunto de fenômenos profundamente enraizados na cultura brasileira.

4.1.2 Corpos confinados, afetos regulados

O *corpus* desta análise é constituído por dois recortes que se materializam em diferentes formas: a imagem, as expressões, as cores, os objetos que adornam a participante, o silêncio e o testemunho. As análises buscam textualizar como, no processo de significação do afeto para a mulher negra, a partir do lugar que ela ocupa nas relações sociais, abre-se uma brecha entre a norma afetiva dominante, o afeto vivido e a subversão possível.

Nesta análise, retomamos a reflexão sobre os discursos gendrados e racializados que atravessam as dinâmicas afetivas no documentário *Sobre Nós*, a partir do recorte em que Amanda Cursino enuncia sua experiência ao iniciar seus relacionamentos “amorosos” e como ser uma mulher negra no mercado afetivo significou suas experiências. Interessa-nos, contudo, abordar os afetos como uma construção político-social historicamente situada. Embora falar sobre afeto frequentemente remeta ao plano do individual ou do fantasmático, a condição discursiva da mulher negra exige que se pense sua afetividade enquanto efeito de sentidos já

postos, inscritos em redes de poder que podem ser tensionados.

Antes mesmo da voz, o recorte projeta seu primeiro gesto sensível: uma menina negra, em um ambiente que evoca a parte externa de uma casa, mas como se o sujeito-câmera (Ramos, 2005) nos conduzisse de dentro para fora do ambiente. Concentrada, ela molda um vaso de barro com as mãos.

A câmera, em plano próximo, captura a materialidade do gesto: o barro sendo pressionado, modelado, transformado em seus dedos. Trata-se de um *frame* que se inicia a partir da imagem, um discurso que “não produz o visível; torna-se visível através do trabalho de interpretação e ao efeito de sentido que se institui entre a imagem e o olhar” (Sousa, 1997, p. 4). Nesse sentido, ao determos nosso olhar para a cena, o elemento que está sendo moldado chama nossa atenção: a constituição do vaso, ainda em sua forma bruta e sujeita a definição, parece operar nesse jogo como uma imagem implícita que “funciona como pistas, favorecendo a compreensão das associações de ordem ideológica” (*idem*, p. 9) sobre a própria subjetividade da mulher negra, uma afetividade que é constituída pelas mãos da história e marcada pela possibilidade tanto da ruptura quanto do aprisionamento em formas pré-moldadas.

Imagem 10: Imagens do documentário Sobre Nós (2021)



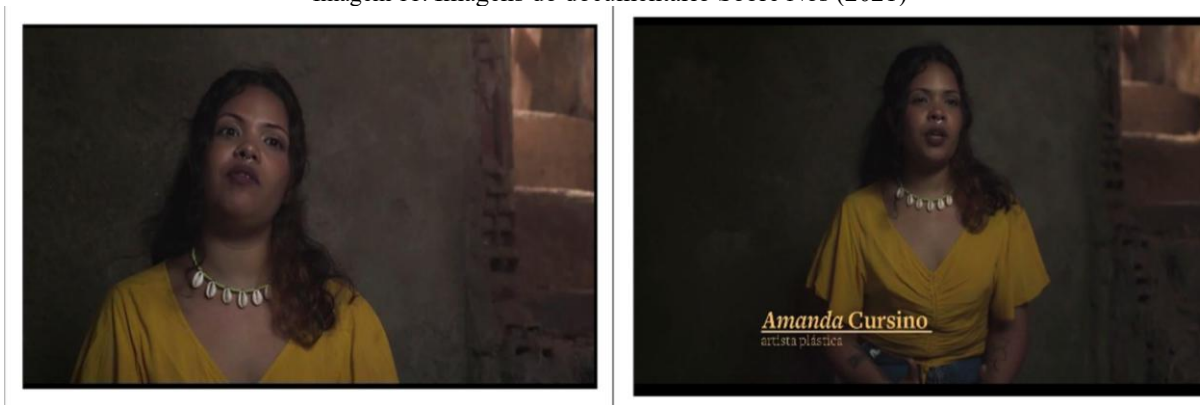
Fonte: Globoplay, 2025.

Na sequência, a transição da cena para as imagens e a fala de uma mulher já adulta, em outro espaço de gravação. A mulher é Amanda Cursino, uma artista visual brasileira que inscreve a experiência do *eu* no *dizer de si* no documentário *Sobre Nós*.

O enquadramento em *close* traz ao centro uma mulher negra de pele clara, vestida de amarelo, com colar de conchas, maquiagem leve e piercing no nariz, elementos materiais da

cena que, em seu conjunto, produzem uma asserção sobre o sujeito que ali fala. Ao refletirmos sobre o processo de descrição da participante, somos levados quase que imediatamente a Neckel (2019), quando nos diz que “a linguagem documental e ficcional do cinema, a maquiagem, os objetos de cena, a gestualidade, o som e o enquadramento dão à cena filmica seu propósito: enunciar o lugar político do filme” (Neckel, 2019, p. 67). Nesse sentido, a escolha pelo *close* e pelos adereços específicos opera como uma política do visível, para fixar o olhar no corpo e no rosto de uma mulher negra, afirmando sua presença e autorizando sua fala sobre a afetividade a partir de um lugar histórico e estético deliberadamente construído.

Imagem 11: Imagens do documentário Sobre Nós (2021)



Fonte: Globoplay, 2025.

É desse lugar, material e simbolicamente construído, que emerge seu testemunho de Amanda Cursino, no documentário *Sobre Nós*:

Trecho da fala de Amanda Cursino: Quando eu era mais nova e comecei a me relacionar, eu sempre pensei que seria mais fácil para mim se eu fosse uma pessoa branca, uma coisa que no fundo eu sabia, mas você vai deixando, você não vai se conectando porque é um momento que você acessa que tem muita dor. Mas eu nunca tive diálogos, eu fui aprendendo com a vida, assim, eu nunca tive alguém do meu lado. Eu já passei muito por isso de ter ficado nessa busca, de ficar com homens brancos, deles ficarem com mulheres brancas também e as mulheres brancas serem muito mais bem tratadas do que eu, e eu sempre... aquela mulher que vai servir pra sexo, que vai ficar dentro de um quarto que não vai poder sair pra ir a rua. E as mulheres brancas, elas tinham isso, de o cara ir para um lugar para sair com ela, sentar numa mesa de bar com uma mulher branca e não ter problema, de mostrar pros amigos. (Sobre Nós, 2021)

R3: Quando eu era mais nova e comecei a me relacionar, eu sempre pensei que seria mais fácil para mim se eu fosse uma pessoa branca, uma coisa que no fundo eu sabia, mas você vai deixando, você não vai se conectando porque é um momento que você acessa que tem muita dor. Mas eu nunca tive diálogos, eu fui aprendendo com a vida, assim, eu nunca tive alguém do meu lado. (Sobre Nós, 2021)

O recorte em questão (R2), conforme mencionado anteriormente, é composto por um testemunho que não se limita ao verbalizado, mas se constitui também pelo que Lagazzi (2011) denomina imbricação material. Esse recorte analítico foi formulado a partir da participação da arquiteta e artista visual Amanda Cursino no documentário *Sobre Nós*.

Como ponto de entrada, adotamos a reflexão de Bethânia Mariani que, em seu texto “Testemunho: um acontecimento na estrutura”, faz uma releitura de Agamben e trata dos testemunhos a partir do dispositivo teórico da Análise do Discurso. Em alinhamento com Mariani (2016), acreditamos que o testemunho implica um envolvimento subjetivo com a narrativa que está sendo transmitida. O termo denota que, tendo o sujeito sofrido um acontecimento traumático, ele articula uma narrativa sobre experiências vividas, na qual se esforça para transmitir essa experiência. “Dar testemunho é transmitir, por via oral ou escrita, no testemunho. Há, portanto, sujeito inscrito no testemunho, há enunciação, nos termos da psicanálise, naquilo que se narra” (Mariani, 2016, p. 55).

Nesse relato, Amanda Cursino enuncia como, ao longo de sua vida, percebeu o efeito do racismo, principalmente quando começou a se relacionar. Na forma como ela diz dessas relações com o corpo, “que já não tenha sido socialmente definido, ideologicamente interpelado” (França, 2024, p. 34), vemos o funcionamento de um imaginário que significa a “mulher negra” de forma pejorativa, ao confiná-la a lugares que demarcam seu corpo como pertencente ao âmbito do privado ou do escondido.

No nível do interdiscurso, o estudo do NERI/Insper (2025) mostra que as mulheres pretas e pardas possuem significativamente menos chances de se casar ou estabelecer uniões estáveis quando comparadas às mulheres brancas, mesmo quando controladas por variáveis como idade e escolaridade.

Em 2023, a probabilidade de uma mulher preta estar casada era de 44%; entre pardas, de 50%; e entre brancas, de 51,3%. Esses números constituem-se como materialidade estatística de uma formação racializada que atravessa séculos, descrevendo uma desigualdade que produz e naturaliza um sentido sobre o corpo e a afetividade negra, o da exclusão estrutural do projeto normativo de família e estabilidade afetiva.

Essa regularidade numérica apresentada pelos dados do estudo do NERI/Insper funciona como um efeito de real no interdiscurso social, reatualizando, sob a roupagem de dado científico, o “já-dito” do imaginário colonial que inscreveu durante séculos a mulher negra em uma posição de preterimento. Dessa forma, a aparente frieza dos percentuais materializa discursivamente o que o testemunho de Amanda Cursino no documentário *Sobre Nós* enuncia:

a dor de se perceber, durante um período de sua vida, como “aquela mulher que vai servir pra sexo”, cujo acesso ao afeto do carinho público e à paridade era sistematicamente interdito por uma memória social que ancora seu corpo em um lugar de exterioridade.

Nesse sentido, ao analisarmos a estrutura condicional “se eu fosse”, notamos a presença de uma relação de impossibilidade ao reconhecer que a branquitude traria facilidades nesse aspecto. Amanda enuncia de um lugar de exclusão e preterimento, mas também da internalização do privilégio branco como norma. O “se” constrói um universo paralelo idealizado, no qual o racismo não existiria; ironicamente, essa própria idealização é um efeito do racismo, já que pressupõe a branquitude como solução para os problemas. Assim, o sujeito que diz se coloca em uma condição de (não)existência: ela só seria vista para relacionamentos “SE fosse branca”. E dessa forma se vê como uma mulher negra.

Além disso, o contraste entre os sujeitos “eu” (mulher negra) e “pessoa branca” materializa uma hierarquia racial: o “eu” é marcado pela falta. Logo, “mais fácil” implica a dificuldade presente, enquanto “pessoa branca” surge como significante privilegiado, associado à aceitação e à visibilidade, onde o sujeito “passa a viver a ilusão da imagem da perfeição absoluta, a utopia da brancura” (Nogueira, 2021, p. 141), acessos negados a ela em sua própria experiência. É justamente essa oposição que reproduz a formação discursiva que associa branquitude à humanidade plena, mas também expõe a violência de um sistema que naturaliza a desigualdade afetiva para a mulher negra.

Ao enunciar “seria mais fácil para mim se eu fosse uma pessoa branca”, esse dizer reatualiza uma memória discursiva de lugares sociais racializados, nos quais ser uma mulher não branca seria um desvio da norma. Nesse caso, seria possível a formulação “é mais difícil para mim sendo uma pessoa negra”.

O funcionamento discursivo do “seria mais fácil para mim se eu fosse uma pessoa branca” inscreve-se como um efeito de evidência e opera, neste caso, materializando que ser branco é ter privilégios, enquanto ser negro está ligado a um enfrentamento de obstáculos. Nogueira (2021, p. 141) reflete sobre a representação da brancura no lugar do “mito, idealizações simplificadas do que é ser branco, ilusórias, sem dúvida”, mas que passam a simbolizar um sentido decisivo na formação do comportamento do jovem negro.

Uma melhor compreensão dos efeitos de sentido produzidos pelo enunciado “seria mais fácil para mim se eu fosse uma pessoa branca” é possível se buscarmos a historicidade da associação entre branquitude, mulher negra e afeto. Os sentidos que hoje naturalizam a mulher negra, e, especialmente, esse não-lugar no campo afetivo, como se a mulher negra não existisse

no lugar do amor, não são inatos; eles se constituem por meio de discursos que se estabilizam e se transformam ao longo do tempo, dadas as condições de produção.

É necessário refletir sobre os lugares ocupados pela mulher negra na formação social brasileira de forma mais ampla. Ao longo da história, o discurso machista tem determinado as dinâmicas sociais no Brasil, e a figura da mulher foi sempre associada ao homem, ao pensamento, ao desejo, ao controle e à subjugação por parte do homem, já que ela não era vista a partir de si. Nesse sentido, faz-se necessário recorrer ao que, na Análise do Discurso, se compreende como processo de historicização. Para França (2024, p. 35):

historicizar é um primeiro passo possível para desnaturalizar sentidos considerados como evidentes. Ou seja, questionar a ordem aparente das coisas e dos universos “logicamente estabilizados” (Pêcheux (1983a, p. 31). Desse modo, historicizar, desnaturalizar, é apontar o político que está sempre ali, na linguagem, ainda que ele por vezes seja negado e apagado.

Desde as sociedades mais antigas, a condição feminina foi marcada pela submissão e pelo domínio masculino. Uma ordem desigual, que buscava justificativas nos discursos religiosos e nas tradições culturais, produziu diversas formas de violência estrutural.

No século XVIII, a submissão das mulheres passou a ser vista como um modelo perfeito do feminino. Del Priore (1994) apresenta parte do discurso do sacerdote Azeredo Coutinho sobre como as mulheres deveriam ser: “Diz ele: ‘... aqueles que não conhecem a grande influência que as mulheres têm no bem ou no mal das sociedades, parece que até nem querem que elas tenham alguma educação’” (Del Priore, 1994, p. 19). Nesse sentido, a educação da qual se fala diz respeito à domesticidade.

hooks (2022) argumenta como a Igreja medieval associou as mulheres à figura de Eva, aplicando a elas uma visão que as identificava como “portadoras do pecado original”. Transferindo para as mulheres a culpa pela luxúria masculina, assim como Eva “corrompeu” Adão, esse imaginário atuou nas práticas de controle social, nas quais o confinamento feminino e a repressão de sua sexualidade eram justificados como proteção moral da sociedade.

No entanto, como destaca a autora, esse paradigma sofreu uma transformação no final do século XIX, especialmente para as mulheres brancas de classes altas. Elas deixaram de ser representadas apenas como tentadoras perigosas e passaram a ser idealizadas como símbolos de pureza e nobreza, desde que cumprissem os papéis de esposas e mães dentro dos valores burgueses. “A nova imagem da mulheridade branca era diretamente oposta à velha imagem. Ela era representada como deusa, em vez de pecadora; era virtuosa, pura, inocente e não sexual nem mundana” (hooks, 2022, p. 61).

Na Europa do século XIX, em pleno auge do imperialismo colonial, as sociedades brancas consolidaram um projeto político de feminilidade normativa vinculado aos interesses da burguesia e à manutenção da hierarquia racial. “Categorias, construções discursivas e diferenciadores sociais partícipes dos processos contínuos de interpelação do sempre-já sujeito em que têm papel importante as nomeações gendradas e racializadas em redes históricas de sentidos” (Cestari, 2015, p. 22).

O arquétipo da mulher “inocente, angelical e de pele alva” servia para naturalizar o ideal de superioridade branca, respaldado pelo racismo científico (como os estudos craniométricos de Gobineau) e pela moral cristã reformulada pelo capitalismo. Enquanto isso, a mulher negra, especialmente nas colônias e nas ex-colônias escravistas como o Brasil, era construída como oposto desse ideal, associada à hipersexualização. “Enquanto os homens brancos idealizavam a mulheridade branca, eles assediavam e brutalizavam sexualmente as mulheres negras” (hooks, 2022, p. 63). Essa dualidade não era simétrica: a branquitude operava como capital simbólico, no qual a pureza da mulher branca garantia a qualidade das linhagens familiares e a acumulação de riquezas via casamentos arranjados (Freyre, 2004).

No campo médico-científico do século XIX, o discurso hegemônico construiu narrativas pseudobiológicas para legitimar a exploração de mulheres negras. Um exemplo é o do psiquiatra brasileiro Nina Rodrigues, que, em seus estudos no final do século XIX, categorizava as mulheres negras como portadoras de uma sexualidade desregrada, atribuindo-lhes características como prostituição congênita e temperamento violento. Em sua obra *Os Africanos no Brasil* (original de 1906, republicada em 2011), ele afirmava: “A sensualidade do negro pode atingir então às raias quase das perversões sexuais mórbidas.

A excitação genésica da clássica mulata brasileira não pode deixar de ser considerada um tipo anormal” (Rodrigues, 2011, p. 64). Dessa forma, a mulher negra era discursivamente hipersexualizada, reatualizando estereótipos que buscavam naturalizar a violência sexual contra ela. E que, segundo a reflexão de França (2024, p. 144), “fazem parte da mesma rede de sentidos do interdiscurso que sustenta os dizeres acima analisados; a identificação gendrada/racializante ‘mulata’ faz ecoar discursos que remetem a um corpo sexualizado, objetificado e passível ao racismo.” Essas teorias científicas do final do século XIX serviam para justificar o racismo e para confinar essas mulheres a espaços marginais, evidenciando como a ciência da época foi instrumentalizada contra corpos negros.

Em outro exemplo, vemos que o discurso da ideologia da “democracia racial” (Gonzalez, 2024) mascara as desigualdades ao propagar a noção de uma sociedade harmoniosa.

Gonzalez nos mostra ainda como o mito se materializa no “rito carnavalesco”, quando as mulheres negras são exaltadas pelos homens brancos, quando elas se transformam em “rainhas” e estes homens, consequentemente, em seus súditos. No entanto, algo não aparece nas passarelas: o outro lado dessa mulher, aquele em que ela se transfigura na empregada doméstica.

O discurso da democracia racial, assim, encarrega-se de enunciar que vivemos o ano todo em um perfeito carnaval, apagando as hierarquias raciais herdadas do sistema escravocrata. O discurso propagado desse mito funciona como uma narrativa ideológica que opera silenciando os impactos das várias formas de racismo, especialmente aquela que relaciona o não lugar do afeto ou do amor às mulheres negras.

Em meio a essa discussão, ainda no trecho destacado, recortamos outra sequência que se desdobra sobre a temática da afetividade da mulher negra. Observamos o funcionamento do enunciado que circula no documentário *Sobre Nós*, particularmente aqueles que, a partir da mesma cena enunciativa (a afetividade da mulher negra), retomam e (re)atualizam memórias discursivas sobre o corpo da mulher negra e sobre os seus afetos.

Imagem 12: Imagens do documentário *Sobre Nós* (2021)



Fonte: Globoplay, 2025.

R4: Eu já passei muito por isso de ter ficado nessa busca, de ficar com homens brancos, deles ficarem com mulheres brancas também e as mulheres brancas serem muito mais bem tratadas do que eu, e eu sempre... aquela mulher que vai servir pra sexo, que vai ficar dentro de um quarto que não vai poder sair pra ir a rua. E as mulheres brancas, elas tinham isso, de o cara ir para um lugar para sair com ela, sentar numa mesa de bar com uma mulher branca e não ter problema, de mostrar pros amigos. [sic] (*Sobre Nós*, 2021)

O enunciado vem acompanhado da imagem de uma mulher não branca que é afetada pela dor. As expressões de quem faz uma pausa no enunciar, quando diz “e eu sempre...”, um

engasgo. Um silêncio por reafirmar que, enquanto mulher negra, esteve em um não lugar da afetividade. Marcas, sombras e expressões que materializam a memória discursiva colonial que ainda opera em pausas conjuntas de mulheres que revisitam traumas quando enunciam de si e de nós.

As condições de produção de um Brasil que ecoa discursos de brasilidade. Discursos pautados na visão do outro sobre o nós, discursos com pompas de “outericídio” e de “epistemicídio” (Gonzalez, 2020) presentes na formação social racista que separa mulheres entre aquelas para “mostrar para os amigos” e aquelas para “ficar dentro de um quarto”. O público e o privado em confronto. Quem pode ser vista acompanhando um homem branco? Quem deve servi-lo sexualmente e satisfazer seus desejos, ainda que no âmbito privado?

Como desdobramento, no âmbito estético-afetivo, a supremacia branca configura-se pela superioridade (em termos de beleza e status) atribuída a pessoas brancas e na preferência por compor com elas relacionamentos “oficiais”, amplamente disseminada entre brancos/as e negros/as. A branquitude funciona como uma força centrípeta, com um fluxo de desejo em direção aos/às brancos/as, ao passo que pessoas negras – e, sobretudo, as mulheres negras – são, muitas vezes, rejeitadas, escondidas ou instadas a “compensar” de alguma forma o menor status atribuído à sua cor quando em um relacionamento. Nos relacionamentos interracializados, o interesse por uma sexualidade “exacerbada” e “exótica” emerge como o principal fator de atração do par branco em relação às mulheres negras (Rodrigues; Pereira, 2022, p. 06)

Nos chama atenção o funcionamento do “mais que eu” em “mais bem tratadas do que eu”, que funciona como um elemento comparativo na sequência, e estabelece uma relação de desigualdade entre as duas partes, as mulheres brancas e o “eu”, uma mulher não branca. O que nos permite interpretar que “Mulheres brancas são mais bem tratadas porque são brancas” e “mulheres negras não são bem tratadas porque são negras”, o que reitera um “já-dito”, a correspondência entre mulher branca e relacionamentos públicos, casamento, família e mulher negra envolvimentos privados, domésticos e/ou encontros casuais. Um imaginário social que é reforçado tacitamente por ações, escolhas e discursos presentes em nossa formação social. bell hooks (2021) fala sobre esse projeto que nos atravessa onde,

Muitas das formas como as pessoas negras são socializadas para ter sempre uma mente dividida dizem respeito à imagem corporal. Uma vez que a cultura dominante da supremacia branca e o privilégio branco que ela institui determinam padrões culturais aceitáveis de beleza (hooks, 2021 p. 293).

Esses padrões instituídos pela formação discursiva da supremacia branca como capital afetivo revelam as estruturas racistas que regulam as relações de desejo e afeto em nossa formação social. Enquanto os corpos brancos são elevados à condição de símbolos de status

social, dignos de serem exibidos publicamente e validados como parceiros legítimos, os corpos negros, especialmente os das mulheres negras, são empurrados para a esfera do clandestino, reduzidos a objetos de consumo sexual privado, mas nunca reconhecidos como sujeitos de amor público. A ausência de relacionamentos públicos e a descrição de encontros ocultos “dentro do carro”, “à noite” podem ser lidas à luz de discursos racializados.

O discurso de uma economia racial do afeto lê a branquitude como uma moeda de troca social e a negritude como uma mercadoria, reproduzindo a memória discursiva colonial que hierarquiza a humanidade. No recorte analisado, que materializa a vivência de confinamento, “ficar trancada num quarto”, contrastada com a liberdade afetiva concedida às mulheres brancas, estamos diante de um mecanismo de poder que naturaliza a violência epistêmica contra os corpos negros, mantendo os privilégios da branquitude. Nessas condições de produção, a afetividade da mulher negra passa a ser um fenômeno político.

Ao trazer para seu testemunho um episódio que se apresenta como traumático, em um documentário no qual as falas, os gestos e toda a materialidade são produzidos por mulheres negras, e no qual a afetividade da mulher negra é discutida, mostrando como as mulheres negras são afetadas nesse campo, o recorte também tensiona esse imaginário de brasilidade, pois seu discurso cria um efeito de denúncia e, como diz Rogério Modesto (2019), é “um grito”. E quando se grita, pressupõe-se que falar baixo não adiantou para ser ouvido, ou que, para aquele sujeito ou grupo de sujeitos ser ouvido, falar baixo não é suficiente. Exatamente por isso, é preciso ouvir as vozes que falam neste documentário: “é preciso escutar uma voz já posta, potente e em circulação dentro da trama das relações raciais tecida em nossa formação social, cuja escuta muitas vezes lhe é negada” (Modesto, 2019, p. 9).

É preciso ouvir o grito das mulheres negras que falam de afeto, um grito de descolonização do desejo e de reconstrução das subjetividades negras. E embora sejamos assujeitados, “ser sujeito significa ao mesmo tempo, contraditoriamente, significa ser sujeito do discurso, da história, de modo que práticas e normas sociais podem ser transformadas” (França, 2024, p. 37).

Sobre a transformação dessas práticas e normas mencionadas por França, recorremos a Zoppi-Fontana, quando discute os processos de resistência, mostrando que a enunciação traz à tona violências cotidianas que costumam ser naturalizadas no espaço privado (como humilhações subjetivas ou exploração econômica), transformando-as em questão coletiva. Isso expõe estruturas de poder que prefeririam permanecer invisíveis, do que trataremos nas próximas análises.

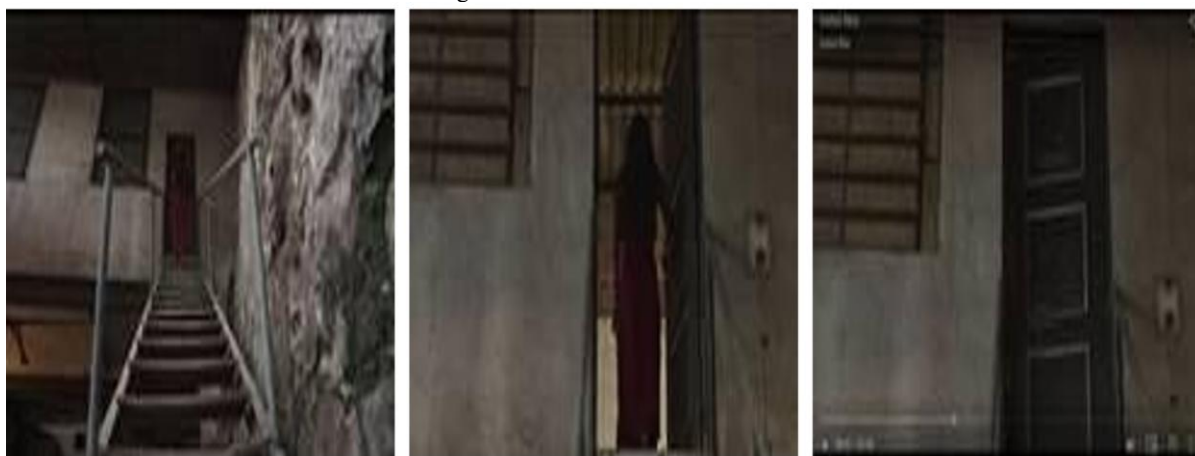
4.2 Afetos que afetam corpos negros

O recorte desta análise é constituído de diferentes materialidades: a imagem, as expressões, as cores, os objetos que adornam a participante, o silêncio e o testemunho. Sua forma de leitura compreende uma projeção sensível: “Isso significa tomá-la como efeito de sentido”. O recorte e a análise que o acompanha buscam materializar como, no processo de significação do afeto para um corpo negro, a partir do lugar que ele ocupa nas relações sociais, abre-se uma brecha entre a norma afetiva dominante, o afeto vivido e a subversão possível. Entendemos que se trata de uma regularidade discursiva e, portanto, pretendemos explorá-la.

O recorte selecionado para esta análise é composto pela imbricação material entre o verbal, as imagens, os sons e as gestualidades da tessitura fílmica. Dito isso, quem enuncia neste recorte é Conceição Evaristo, mulher negra no contexto do movimento negro brasileiro contemporâneo e escritora que conta sua experiência.

A sequência audiovisual inicia-se de forma simbólica, no que parece ser uma travessia e clausura. Vemos Madara Luize subindo, sozinha, a escada de um prédio antigo, cuja arquitetura remete a uma construção inacabada. Observamos ainda um movimento de ascensão que sugere uma busca de acesso, mas que também emana um gesto de contenção ou isolamento, um fechar-se para si, quando, na performance, ela abre e em seguida fecha a porta. Isso nos leva a pensar na imagem funcionando como uma metáfora visual de um percurso feito por mulheres negras: aquele da luta contínua por mobilidade social e por espaços próprios, que muitas vezes se dá de forma solitária e pode resultar em enclausuramento e em narrativas de resistência que, paradoxalmente, silenciam a subjetividade mais íntima.

Imagem 13 Frame inicial do recorte



Fonte: Globoplay, 2025.

Em um corte de cenas, a imagem do “sujeito-câmera”, encara Conceição Evaristo, que, olhando diretamente para a tela, assume o lugar de testemunha e daquela que faz uma análise. Sua enunciação rompe com o silêncio sugerido pelo frame anterior. Ela narra e interpreta a condição coletiva de “luta pela sobrevivência”, “embrutecimento” e “subjetividade mal-cuidada”. Este momento oferece um eixo reflexivo de Conceição Evaristo na sequência, onde a sua experiência é nomeada, problematizada e contextualizada.

O testemunho encontra suas raízes em um registro documental e afetivo. Uma fotografia histórica que mostra Evaristo ao centro, flanqueada por sua mãe, dona Joana, e suas tias. E uma outra fotografia em que Conceição Evaristo está abraçada apenas com sua mãe. Este *frame* nos leva a um plano do terreno da memória e da ancestralidade e encontra um conceito criado por Evaristo, a “escrevivência”.

A fotografia funciona como um lugar de memória (Nora, 1984) no sentido discutido por Indursky (2011), como um suporte material onde se enraíza a memória (*idem*, p.6), ela materializa a “rede de memórias” que sustenta o memorável. No entanto, essa imagem complexifica a memória da colonização. Vemos num mesmo *frame*, do fardo da luta, um pré-construído e do afeto ancestral em uma dimensão que muitas vezes é apagada pelos estereótipos. Nos fazendo compreender que os sentidos, ao serem reelaborados pela posição do sujeito que enuncia, podem ultrapassar os contornos de uma Formação Discursiva e deslizar para outra. Esse deslocamento é, em si, a abertura para sentidos outros. Haja vista que escrever e falar sobre o que se vive faz parte dos roteiros da autora.

Nossa escrevivência traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana. (Evaristo, 2020, p. 30)

No recorte, que associa o que é dito à fotografia de mulheres negras de sua família, encontra-se a materialização do termo *escrevivência*, por ela cunhado, que une as palavras *escrever* e *vivência* e define uma escrita indissociável do corpo e da memória das experiências de corpos negros. Dessa forma, entendemos que a fotografia que compõe o segundo *frame* é um arquivo dessa vivência. Tomamos o artístico como uma forma de discurso predominantemente lúdica; no entanto, é impossível pensá-la isenta de ideologia, de historicidade ou fora do laço social. Assim, entendemos que a leitura e a interpretação dos recortes selecionados para análise ecoam como gritos na ressignificação de sentidos e sujeitos que são atravessados por gênero, raça e classe, histórico e ideologicamente construídos. Nesse

sentido, encontram-se o verbal, o silêncio ruidoso, o batimento das cenas que trazem performances e fotografias de outros momentos e de familiares de Conceição Evaristo.

Imagem 14: Sequência de fotos de Evaristo e família



Fonte: Globoplay, 2025.

R5: Eu acho que a gente tem que pensar também nas diversidades das mulheres negras. Nessas mulheres que conseguiram, por exemplo, estudar, saíram da linha de pobreza. Nós temos uma outra história. Mas, eu acho que grande parte das mulheres negras ainda, são mulheres que não tem tempo de pensar ainda nas suas subjetividades delas, elas nem tem tempo de pensar nas suas dores, a luta pela sobrevivência, ela nos embrutece, ela não nos deixa pensar nas nossas dores íntimas, ela não nos deixa pensar nas nossas carências. Poucas mulheres da minha faixa de idade tiveram a oportunidade de se avaliarem como pessoas frágeis que precisem de um acompanhamento psicológico, a nossa subjetividade, ela ainda é muito mal-cuidada, então isso vai refletir nas diabetes, nas pressão alta, nas depressão. Também ainda tem muito disso, desse imaginário de que nós somos fortes. Nós somos fortes porque encontramos nossas próprias curas, mas ao mesmo tempo só a gente sabe o quanto isso nos custa. [sic] Conceição Evaristo (Sobre Nós, 2021)

As condições de produção formulam a enunciação de Evaristo, a partir de um “nós” que se situa como parte de uma unidade; há uma repetição no uso do pronome “nós” que funciona como um operador de coletivização, construindo um “nós” inclusivo que significa as mulheres negras na formação social brasileira, e como nos diz Evaristo, aquelas que também tem uma outra história.

Nos interessa nesta análise, assim como nos recortes já trabalhados, analisar como as mulheres negras dizem de si. Unimo-nos a Cestari (2015, p.161), quando nos diz que,

Mulheres negras em primeira pessoa, na primeira pessoa do singular ou na primeira pessoa do plural, na maior parte das vezes, significando mulher(es) negra(s) como coletivo. Há um funcionamento no discurso do movimento de mulheres negras, em especial no que dizem suas intelectuais-ativistas e escritoras literárias, no qual as categorias da tradição gramatical como sujeito e pessoa significam para além do discurso de gramática.

Quando Cestari afirma que, no discurso de mulheres negras, a primeira pessoa do singular ou do plural “significa para além do discurso de gramática”, ela aponta exatamente para o tipo de operação discursiva que se observa nesse recorte. No dizer de Evaristo, o uso da primeira pessoa não se organiza segundo a lógica clássica da oposição entre “eu” e “nós”. A enunciadora transita entre “eu acho”, “a gente”, “nós temos”, “nos embrutece”, produzindo um efeito de enunciação no qual o “eu” não se fecha na experiência individual, nem o “nós” se apresenta como um coletivo homogêneo. Esse movimento confirma que a primeira pessoa funciona como lugar político de fala.

Ao iniciar com “eu acho que a gente tem que pensar”, o pronome “eu” aparece imediatamente articulado a um “a gente” coletivo. O ponto de vista individual constrói-se já como convocação ao comum. Esse “eu” reivindica uma enunciação fundada na experiência compartilhada das mulheres negras, tratando-se de um “eu” que fala desde dentro do coletivo, e não sobre ele. Do mesmo modo, o “nós” que atravessa a sequência, “nós temos uma outra história”, “a luta pela sobrevivência nos embrutece”, “nós somos fortes”, materializa uma memória histórica e afetiva que perpassa os corpos das mulheres negras, mesmo quando Conceição faz questão de marcar diferenças internas.

Retomamos Evaristo no dizer: “Eu acho que a gente tem que pensar também nas diversidades das mulheres negras. Nessas mulheres que conseguiram, por exemplo, estudar, saíram da linha de pobreza. Nós temos uma outra história”. Nesse ponto, nos colocamos diante de lugares sociais outros que irrompem com um imaginário que situa “a gente” e “nós” mulheres negras em lugares e situações historicamente determinados pelo olhar do outro. Há um chamado a uma busca de trajetos e sentidos por uma história que aparentemente não é pensada nem contada, o que nos leva a indagar que histórias são contadas e quem as contou.

O enunciado inicial marca-se pela forma “eu acho”, o que evita uma imposição de verdade e, ao mesmo tempo, autoriza uma fala ancorada na experiência. O “eu” desloca-se para o coletivo por meio de expressões como “a gente” e “nós”, configurando um sujeito que pensa desde dentro do grupo, mas que recusa falar em nome de uma totalidade homogênea.

Chama-nos a atenção o funcionamento da afirmação de que é preciso “pensar também nas diversidades”, pressupondo que há uma tendência dominante à generalização quando se fala em mulheres negras. O uso do advérbio “também”, como marca de um implícito, materializa a ideia de que algo vem sendo pensado de modo insuficiente ou incompleto sobre as mulheres negras, e que a diversidade desses corpos tem sido secundarizada ou apagada.

Gostaríamos de explorar ainda, a partir deste recorte, o modo como funciona “Nessas

mulheres que conseguiram estudar, saírem da linha de pobreza”. Nesse sentido, quando ela faz uso do “nessas”, não se refere a todas as mulheres negras, mas a algumas mulheres, e o verbo “conseguir” pressupõe dificuldade, esforço e obstáculos estruturais. Conceição Evaristo não diz explicitamente que a maioria não teve esse acesso, mas essa ausência é produzida como efeito de evidência implícita do discurso.

Debruçamo-nos sobre a indagação de Evaristo acerca dessas mulheres, tendo em vista que sua fala também produz um efeito de existência e inexistência. Em um movimento parafrástico, poderíamos arriscar: existem mulheres negras que conseguiram estudar e sair da linha de pobreza; algumas mulheres negras conseguiram estudar e sair da linha de pobreza; as mulheres negras que conseguiram estudar e sair da linha de pobreza não são a maioria; a maioria das mulheres negras não conseguiu sair da linha de pobreza e estudar.

Esse movimento aponta para uma regularidade no processo de significação do dizer de Evaristo: a de que o acesso à escolarização e a saída da linha de pobreza não constituem uma experiência majoritária das mulheres negras. Mesmo quando a formulação da paráfrase é afirmativa, como “existe” e/ou “algumas”, o uso dos quantificadores restritivos produz um efeito de exceção. Se observarmos as duas últimas formulações, que nomeiam diretamente a não maioria e a permanência da pobreza como condição predominante, vemos que o discurso se organiza em torno da ideia de que essas trajetórias diferenciadas existem, mas não se generalizam. Mesmo quando formuladas de maneira aparentemente neutra, as paráfrases produzem um efeito político comum de questionamento da naturalização da desigualdade sobre o acesso à educação e a saída dessa linha de pobreza.

O que nos leva à repetição da expressão “elas não têm tempo” no que diz respeito às suas subjetividades, que funciona como a materialização do circuito afetivo de sobrevivência. Essa repetição performa, no nível do discurso, a privação do tempo, que é um dos mecanismos da necropolítica para a gestão dos corpos racializados. Trata-se de um lugar-comum ideológico que naturaliza uma condição historicamente produzida: a de que o tempo para a introspecção, o cuidado de si e a elaboração da dor íntima é um privilégio negado à “grande parte das mulheres negras”.

Se partirmos da premissa de que a própria formação social brasileira se estrutura como um circuito afetivo (Safatle, 2024), ou seja, como uma rede de modulações sensíveis que organiza corpos, relações e hierarquias, torna-se necessário reconhecer que sua ordem racial e de gênero se sustenta pela inscrição cotidiana de afetos em corpos específicos e em lugares socialmente determinados.

Essa dimensão afetiva é fundamental para a naturalização das desigualdades, convertendo violências históricas em experiências sensíveis aparentemente inevitáveis. Nesse sentido, articulamos essa perspectiva com a necropolítica de Achille Mbembe (2018, p. 4), para quem a expressão máxima da soberania reside no poder de “ditar quem pode viver e quem deve morrer”.

Esse poder necropolítico não atua apenas em momentos de exceção ou de morte física direta; ele se exerce de modo difuso e constante por meio de uma gestão calculista dos afetos sociais (Safatle, 2024, p. 58). Essa gestão regula inclusive a experiência do tempo, produzindo, para corpos racializados e feminilizados, um presente contínuo de sobrevivência que impede a projeção futura e a elaboração subjetiva. Dessa forma, a necropolítica também opera nos afetos, determinando não só quem vive ou morre, mas como se vive e, sobretudo, como se sente, se recorda e (não) se projeta.

A formulação enunciada, “a luta pela sobrevivência, ela nos embrutece”, é atravessada por memórias, formações ideológicas e regimes de visibilidade que organizam, historicamente, os modos de dizer e silenciar sobre a mulher negra. Nessa perspectiva, o imaginário sobre essa mulher, como aquela que é agressiva, surge como efeito de sentidos, mobilizando discursos que a associam a determinadas posições de sujeito, como a da mulher, da mãe, da trabalhadora doméstica, da cuidadora, da acompanhante familiar, posições estas marcadas por uma rede de significação que articula gênero, classe e raça.

Novamente vemos funcionar um sujeito coletivo pelo uso do pronome em primeira pessoa, que sugere uma identificação de um grupo que compartilha uma condição de “luta pela sobrevivência” (como formulado por Evaristo) e, ao mesmo tempo, cria um efeito de condição marcada por afetos como os da opressão e/ou da precariedade compartilhada. Pensamos sobre a posição-sujeito que é construída pelo uso do “nós”: uma posição de quem sofre, resiste, mas também de quem se “embrutece”.

O funcionamento discursivo de “ela nos embrutece” retoma uma relação de causalidade: logo, a luta produz o embrutecimento. Mas, além deste, um outro movimento acontece: o embrutecer desliza para o sentido etimológico da palavra, aquele que é bruto, agressivo, grosseiro, ou para o sentido mais aceito pelo grupo dominante, como aquele que é “menos civilizado”. Para ampliar nossa compreensão sobre os efeitos de sentido produzidos nesse enunciado, é necessário lançar um olhar para a historicidade da associação entre mulher negra e um sujeito visto como agressivo. Os sentidos que hoje naturalizam a mulher negra como figura estereotipada não são originais nem universais: eles se constituem a partir de formações

discursivas que se estabilizam e se transformam ao longo do tempo, sob determinadas condições de produção.

Historicamente, o imaginário sobre os estereótipos relacionados à mulher negra tem suas raízes fincadas no tráfico atlântico e nos primeiros contatos nas Américas. Ao chegarem, as mulheres africanas foram enquadradas em caricaturas sociais que acompanharam a escravidão e a ordem racial emergente. Essas representações funcionaram como “três cabeças”: a servil Mammy, a raivosa e agressiva, e Jezebel, representações que acompanharam a experiência das mulheres negras nas sociedades escravistas e pós-emancipação. O discurso de objetificação e animalização da mulher negra surgiu com força no período colonial. Durante esse período, a divisão dos lugares e papéis de corpos generificados e racializados foi atravessada especialmente pelo discurso religioso, que atribuiu às mulheres negras a responsabilização pela sedução dos senhores, pela desobediência e por aquilo que aquela sociedade considerava ser demoníaco.

Sabemos que o colonialismo europeu, nos termos com que hoje o definimos, configura-se no decorrer da segunda metade do século XIX. Nesse mesmo período, o racismo se constituía como a “ciência” da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação que viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do homem como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental. Vale notar que tal processo se desenvolveu no terreno fértil de toda uma tradição etnocêntrica pré-colonialista (séculos XV-XIX) que considerava absurdas, supersticiosas ou exóticas as manifestações culturais dos povos “selvagens”. (Gonzalez, [1988] 2020, p. 129)

Na segunda metade do século XIX, houve a intensificação dessas ideias na tentativa de explicar de forma racional as violências dirigidas contra esses povos, haja vista o surgimento dos movimentos de resistência. Isso implicou a necessidade de modificar as formas de violência, a fim de que, muitas vezes, elas não fossem entendidas como tal. Os estigmas que tinham como objetivo silenciar mulheres negras ganharam novos contornos, mas mantiveram o objetivo principal. Dessa forma, o estereótipo da negra raivosa, da negra bruta e/ou violenta e da mulher negra resistente vem se reatualizando.

Na medicina, o discurso científico também legitimou a atualização dessas práticas. A título de exemplo, temos o caso do médico James Marion Sims, em 1845, no Alabama, que instrumentalizou o corpo de mulheres negras realizando experimentos. Um dos casos mais brutais é o de Anarcha Westcott, uma jovem escravizada que serviu como cobaia para Sims em seus procedimentos ginecológicos. Anarcha sofria de fistula vesicovaginal, uma condição que trazia grandes complicações no parto entre as mulheres brancas americanas do século XIX. Mas

foi no corpo de Anarcha que Sims, após repetidas tentativas, realizou a primeira cirurgia considerada bem-sucedida para essa condição, consagrando-se como pai da ginecologia moderna à custa do sofrimento brutal de mulheres cuja humanidade foi sistematicamente negada pelo discurso do racismo científico, que defendia que as mulheres negras eram capazes de suportar mais dor do que as mulheres brancas.

O que nos direciona a pensar sobre a noção do estereótipo juntamente com Cestari (2015, p. 187), quando nos diz que:

Faz-se produtiva esta ligação com o pré-construído quando pensamos o estereótipo como resultante de um conjunto não recuperável de acontecimentos enunciativos irrepetíveis que produz como efeito a cristalização e fixação de sentidos pela projeção da repetição do mesmo que apaga os confrontos entre formações discursivas diferentes e até mesmo antagônicas ao longo da história.

Cestari assevera que essa noção pode ser aproximada da noção de pré-construído, como “sempre-já-lá”, e que carrega possibilidades outras a depender das posições-sujeito de quem enuncia. Ou seja, o significado não é único nem imutável, mas apresenta um efeito de “fixidez” pela presença da memória discursiva e da repetição. Assim, entendemos que esse imaginário da mulher negra como aquela que tudo aguenta e suporta mais do que outras mulheres foi incorporado aos discursos de moralidade, ao discurso científico e aos discursos que organizam a função social das mulheres negras no Brasil. Vimos circular recentemente exemplos no campo da saúde que marcam como os estereótipos sobre a mulher negra se inscrevem na história, pelas ideologias vigentes e por práticas sociais que se tornam rituais de nossa formação social.

A pesquisa “Nascer no Brasil: Pesquisa Nacional sobre Parto e Nascimento”, coordenada pela Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca (ENSP/Fiocruz), materializa essa realidade ao constatar que, mesmo após o controle de variáveis sociodemográficas, mulheres pretas receberam significativamente menos anestesia local durante episiotomias em comparação com mulheres brancas, sugerindo uma percepção diferenciada de sua sensibilidade à dor. Além disso, aponta-se ainda que profissionais de saúde, em alguns contextos, chegaram a justificar a menor oferta de anestesia para mulheres negras com base na suposição de uma “melhor adequação da pelve” (*idem*, p. 8) para o parto, reforçando estereótipos biológicos racializados.

Na esteira dessa discussão, e como desdobramento dos efeitos de sentido provocados pela leitura deste recorte, retomam-se e reatualizam-se memórias discursivas sobre os corpos de mulheres negras e sobre como elas são afetadas socialmente por discursos dominantes. A análise que segue debruça-se sobre outra parte deste recorte, que projeta sentidos atravessados

por formações discursivas que tensionam representações histórica e ideologicamente naturalizadas em torno da saúde física e mental da mulher negra na formação social brasileira.

4.2.1 Cura e Custo: A Política do Cuidado e a Resistência Psíquica da Mulher Negra

Neste exercício de experimentação e interpretação sensível inscrito no audiovisual, localizamo-nos ainda no arquivo que coloca como objeto a ser lido o recorte da cena de Conceição Evaristo, quando ela enuncia sobre a subjetividade de mulheres negras em sua faixa de idade que não tiveram a oportunidade de cuidar de sua saúde mental, de mulheres que são atingidas por afetos que se materializam em suas fragilidades.

Nesse sentido, a fragilidade é um lugar social que engloba corpos específicos, ou seja: os corpos em nossa formação social guardam fragilidades sociais específicas. Pensar esse afeto pelo viés da Análise do Discurso é questionar de que cor e gênero são as pessoas que sofrem com as opressões sociais de forma mais latente e como isso se reflete em suas vivências. Nesse sentido, para nós não basta fazer uma leitura da fragilidade como fraqueza humana ou pouca resistência, mas sim em outro aspecto: aquele que nos permite uma leitura da fragilidade como materialização de condições sociais que operam a partir de um circuito afetivo sobre sujeitos que talvez tenham sobrevivido por terem exercido exacerbados atos de resistência.

R6: Poucas mulheres da minha faixa de idade tiveram a oportunidade de se avaliarem como pessoas frágeis que precisem de um acompanhamento psicológico. A nossa subjetividade, ela ainda é muito mal-cuidada, então isso vai refletir nas diabetes, nas pressão alta [sic], nas depressão[sic]. Também ainda tem muito disso, desse imaginário de que nós somos fortes. Nós somos fortes porque encontramos nossas próprias curas, mas ao mesmo tempo só a gente sabe o quanto isso nos custa. (Sobre Nós, 2021)

Ao mergulharmos no *frame*, mais especificamente no minuto 19:14, defrontamo-nos com a sequência de imagens (Imagem 14) de Evaristo em três momentos distintos: o primeiro, do momento atual de enunciação e gravação do documentário *Sobre Nós*; o segundo, de uma foto datada de 1973; e a última foto, em que aparecem Conceição Evaristo e sua mãe Josefina Evaristo, sem data de apresentação.

Na passagem das imagens, a sonoridade da batida de tambores marca a voz de Evaristo na transição da primeira para a segunda imagem, quando surge a voz firme que enuncia: “poucas mulheres da minha faixa de idade tiveram a oportunidade de se avaliarem como pessoas frágeis que precisem de um acompanhamento psicológico”.

A forma de falar sobre a fragilidade e a necessidade do afeto do cuidado, no documentário, constrói-se de forma inseparável da vulnerabilidade e do adoecimento desses corpos como consequência. Poucas mulheres negras da minha idade tiveram a oportunidade de enxergar suas fragilidades, o que resulta no adoecimento da maioria dessas mulheres. Vemos que a fragilidade desses corpos não é produzida de forma esporádica, inesperada ou acidental no Brasil.

Por meio da leitura sensível (Neckel, 2015) do imbricamento entre a voz e a imagem, vemos funcionar uma discursividade que se insere em um “nós” de mulheres que também fazem parte do entorno familiar de Evaristo, como aquelas que, estando em sua faixa de idade, não puderam se avaliar como pessoas frágeis. Questionamo-nos: que corpos (não) têm o direito de se ver ou se sentir frágeis? Que mulheres, em nossa formação social, têm mais ou menos acesso aos serviços de cuidado psicológico?

Esses questionamentos nos levam a pensar o afeto da fragilidade em sua historicidade, enquanto fenômeno social que ocorre em condições de produção específicas, atualizando uma memória discursiva. Diante da produção imaginária dos corpos de mulheres negras que realizam duplas e triplas jornadas de trabalho, incluindo o trabalho de cuidado não remunerado, vemos uma memória atualizada socialmente que autoriza e legitima a produção desse afeto.

No que tange aos afetos da mulher negra, o interdiscurso vem à tona para explorar como os discursos de diferentes áreas, como a política, a mídia, a educação e a saúde, se entrelaçam e se refletem nos recortes do documentário. O enunciado que compõe o título da reportagem a seguir repercute as discussões de gênero, raça, classe, cuidado e afetividade, dando um novo sentido, em certo grau, a um discurso historicamente silenciado sobre a fragilidade da mulher negra na formação social brasileira.

Ao abordarmos essa invisibilidade, o interdiscurso que se materializa na reportagem questiona essa marginalização e dá visibilidade a um tema que, embora sempre já aqui, não tem tido centralidade nas demandas políticas de maior visibilidade.

Nessas condições de produção, a fragilidade da mulher negra inscreve-se em um campo histórico e ideológico de significações que reflete um ideal de quem (não) pode ser visto como sujeito vulnerável e, portanto, não precisa ser amparado. Esse ideal encontra força no estereótipo da mulher negra como “forte e resistente”. Nesse sentido, recorremos a uma matéria publicada no último dia 29 de agosto, que circula no site Transite da UFMG e que tem o seguinte título: “Por que mulheres negras ainda enfrentam barreiras para acessar a psicoterapia?”

Imagem 15: Reportagem Mulheres Negras e Saúde Mental

Por Que Mulheres Negras Ainda Enfrentam Barreiras Para Acessar a Psicoterapia?

29 ago, 2025 | Ciência, Gênero e Sexualidades, Dossiês

Mesmo com o crescimento das discussões sobre saúde mental, mulheres negras ainda enfrentam uma série de entraves para acessar cuidados psicológicos. Essas dificuldades revelam como questões estruturais, simbólicas e afetivas interferem no acesso e na permanência dessas mulheres em processos terapêuticos. Reportagem produzida com base em escuta anônima, realizada com mulheres negras em maio de 2025, e em artigos científicos e reportagens disponíveis no Google, além de referências a Lélia Gonzalez e Patricia Hill Collins.

Por Aline Assis



Fonte: Transite, 2025

Na publicação feita pelo site de jornalismo *Transite - Movimento em Revista*, foi realizada uma reportagem a partir da escuta de mulheres negras durante o mês de maio de 2025. As mulheres ouvidas relataram as dificuldades de acesso e permanência às psicoterapias. Dentre os motivos apresentados, enumeramos: a falta de recursos financeiros, a falta de tempo e a falta de confiança nos profissionais que as atenderam.

O título da reportagem, “Por que as mulheres negras ainda enfrentam barreiras para acessar psicoterapia?”, aponta, pelo uso do advérbio “ainda”, para um consenso temporal da ordem do “já sabido” historicamente. Temporalmente, “ainda” pressupõe a longa duração do problema, inscrevendo-o em uma continuidade. Ele estabelece um efeito de conhecimento geral compartilhado: ou seja, não se questiona se há barreiras, mas porque elas persistem. O título parte da aceitação de que o fato das barreiras é de conhecimento público. Percebemos, ainda, que esse movimento direciona o debate para as causas estruturais, a saber, o racismo, as barreiras econômicas, a sobrecarga, a luta pela sobrevivência, o “embrutecimento” de que nos fala Evaristo. Assim, o enunciado evita gastar energia em provar se há ou não o problema e performa em dois sentidos: o de denúncia, ao dizer que se trata de um grupo específico — o das mulheres negras, e do campo da exclusão, a psicoterapia, e convoca-nos à reflexão sobre a persistência de uma injustiça.

Dessa forma, a reportagem pode ser lida como um ato de resistência, que se dá por intermédio das “falhas, enfraquecimentos, brechas” (Pêcheux, 2016, p. 131). Essa formulação

nos permite empreender que é justamente a possibilidade de deslocamento no seio de uma formação dominante que possibilita a resistência. Neste caso, a publicação e a circulação na mídia dão a saber que existe uma luta e um enfrentamento por parte de sujeitos que se filiam a uma formação discursiva antirracista e antissexista.

Em nosso gesto de leitura, retomamos as formulações de Evaristo quando enuncia: “Também ainda tem muito disso, desse imaginário de que nós somos fortes. Nós somos fortes porque encontramos nossas próprias curas, mas ao mesmo tempo só a gente sabe o quanto isso nos custa.”

A subjetividade enunciada por Evaristo é lida por nós em três dimensões indissociáveis dos afetos sociais. O primeiro diz respeito ao território psíquico, histórica e politicamente marcado: uma subjetividade coletiva “nossa”. Em segundo lugar, a enunciação estabelece uma relação de causalidade direta entre esse descuido subjetivo e o corpo adoecido, convertendo doenças como diabetes, hipertensão e depressão em sintomas materiais de um mal-estar anterior, socialmente produzido.

Por fim, a formulação inscreve-se em condições de produção específicas de negligência sistêmica, na qual a “falta de cuidado” não é um acaso, mas uma forma de violência que naturaliza o sofrimento físico e psíquico de certos corpos e subjetividades. Desse modo, vemos o adoecimento operando como efeito de sentidos políticos, como uma projeção de corpos necropolíticos no Brasil (Mbembe, 2018b).

Julgamos que essas considerações são importantes para pensarmos a reflexão que se coloca em jogo sobre a afetividade das mulheres negras em relação à enunciação coletiva. Se considerarmos o “nossa” no discurso de Conceição Evaristo como um “nós” que opera politicamente, consideramos também o efeito de denúncia no emprego de “subjetividade mal-cuidada”, haja vista que a expressão utilizada remete a negligências em diversas esferas. Unimo-nos a Modesto (2018, p. 24) quando nos fala que:

Denúncia é o objeto teórico de conhecimento em pauta, mas é do sofrimento que ela fala. Com Farge, lembro de que o sofrimento é essa matriz de uma comunidade social, esse ponto de sustentação que mantém em funcionamento uma gama de discursividades e a denúncia é uma delas. Essa matriz, não como origem de si, funciona como ponto de ancoragem para o sujeito.

Não há denúncia sem uma base experimental de dor, mas é a denúncia que transforma esse sofrimento em discurso socialmente circulante. Nesse sentido, é o sofrimento compartilhado que produz uma identidade coletiva que gera testemunhos e lutas por reparação.

Assim, a “subjetividade mal-cuidada” constitui-se no sofrimento de um grupo que compartilha faltas e excessos.

As mulheres estão esgotadas - as dificuldades financeiras são a principal fonte de estresse mental. Foi o que concluiu o Laboratório Think Olga desse ano, que abordou a saúde mental das brasileiras no pós-pandemia. **A falta de dinheiro, as dívidas, a baixa remuneração e a sobrecarga no trabalho** têm adoecido uma parcela assustadora da população feminina, e as mulheres negras sofrem ainda mais: 54% delas estão insatisfeitas ou extremamente insatisfeitas com a própria situação financeira, contra 39% das mulheres brancas. Não poderia ser diferente: o levantamento do Dieese baseado nos dados do Pnad Contínua mostrou que das famílias brasileiras lideradas por mães-solo, 62% tinham uma mulher negra como principal provedora, e, ao mesmo tempo, 63% dos lares chefiados por mulheres negras viviam na extrema pobreza. (Think Eva, 2025)

A instabilidade financeira exerce um atravessamento direto no bem-estar psicológico, elevando a suscetibilidade dessas mulheres a distúrbios mentais. Paralelamente, a violação constante de seus direitos básicos, alimentada pela intersecção do racismo e do sexismo, gera estados crônicos de estresse, traumas e desamparo. Essas condições de produção refletem-se em estatísticas de saúde: mulheres negras demonstram maior prevalência de condições como depressão e ansiedade, além de manifestações psicossomáticas, como hipertensão, cardiopatias isquêmicas e AVCs, o que corporifica o esgotamento mental. Contudo, mesmo em situação de adoecimento, elas se encontram frequentemente à margem dos sistemas de cuidado e assistência.

A “subjetividade mal-cuidada” é desmembrada em partes menores que compõem esse todo, e à sobrecarga de trabalho somam-se, na mesma enunciação coletiva, a falta de dinheiro e as dívidas. Conforme formula Gonzalez (2020), a inclusão das mulheres negras no mercado de trabalho concentra-se majoritariamente em trabalhos manuais, o que resulta em baixa remuneração, assim como em baixa escolarização. Isso dificulta tanto a ascensão quanto a mobilidade social desse grupo que, atravessado pelo imbricamento entre racismo e sexismo, configura-se como os corpos mais oprimidos da sociedade brasileira e, em consequência disso, também os mais adoecidos.

Nesse aspecto, o trabalho de Davis (2017), ao tratar da urgência de contextualizar a saúde de mulheres negras, proporciona um olhar mais apurado para compreender que “muitas vezes os inimigos do nosso bem-estar físico e emocional são sociais e políticos” (*idem*, p. 54). Isso porque o circuito afetivo que rodeia a maioria das mulheres negras do Brasil faz delas a maior parte das vítimas de mortes violentas, sendo que a maioria é alvo da violência doméstica.

De acordo com os dados do Deese baseados no Pnad, crianças negras têm 39% mais chances de morrer antes dos cinco anos de idade por doenças evitáveis e 3,6% mais chances de

falecer por arma de fogo, deixando mães de luto. Dados que trazem como consequência para as mulheres negras o afeto da dor.

Em contextos diversos, a saúde física e emocional das mulheres negras mostra-se relegada ao acaso, especialmente se essas mulheres forem pobres, pois, neste caso, “a maior barreira para a saúde é a pobreza” (*idem*, p. 54). As raízes da pobreza materializada nos dados do discurso oficial encontram-se no contexto da escravização, quando mulheres negras escravizadas não recebiam cuidados médicos para tratamento de suas enfermidades e eram obrigadas a trabalhar em condições de falta de saúde e/ou, mesmo após o parto, eram forçadas a voltar ao campo o mais rápido possível, deixando seus filhos muitas vezes sem cuidado ou comida.

Trazemos à baila o fragmento “Também ainda tem muito disso, desse imaginário de que nós somos fortes. Nós somos fortes porque encontramos nossas próprias curas, mas ao mesmo tempo só a gente sabe o quanto isso nos custa”, que materializa um gesto de interpretação e disputa de sentidos. Ao mobilizar a noção de “imaginário”, Conceição desloca imediatamente a qualificação “forte” do registro do essencial ou biológico para o campo do simbólico e historicamente construído, operando por meio de uma crítica ao discurso hegemônico que racializa e generifica corpos femininos negros. Tal gesto analítico encontra eco nas reflexões de Orlandi (1993, p. 7) sobre discursos fundadores, que atuam produzindo “o efeito do familiar, do evidente, do que só pode ser assim”.

O “imaginário” referido por Evaristo funciona como essa evidência naturalizada, um saber pré-construído que circula socialmente e que ela, enquanto sujeito interpelado por ele, coloca em cena. Nesse sentido, vemos operar um posicionamento de um sujeito que se coloca em uma posição de não aceitação daquilo posto como ordem por um grupo específico.

Evaristo enuncia “nós somos fortes” duas vezes neste trecho; no entanto, entendemos que os sentidos dessa enunciação não são os mesmos. A primeira ocorrência se configura como um discurso relatado implícito, uma incorporação da voz do outro social sem marcas gráficas de citação, mas com uma demarcação de exterioridade (Gallo, 2007). Evaristo não se apropria dessa afirmação; ela a exhibe, indicando seu caráter de lugar-comum, “tem muito disso”, como se dissesse: muitas pessoas pensam e dizem dessa forma. E isso é reforçado quando vemos funcionar o pronome “isso”, que aponta para o “imaginário” e pressupõe um saber compartilhado entre Evaristo e o espectador, materializando a circulação e o reconhecimento social desse estereótipo. Trata-se da materialização de uma memória discursiva racializada e generificada, que remonta às construções coloniais da mulher negra como corpo resistente,

hipersexualizado e cuidador, retomando as “imagens de controle” analisadas por Hill Collins (1990).

Vemos ainda ocorrer a repetição da expressão “Nós somos fortes”. Nesta segunda ocorrência, a mesma forma linguística é retomada, mas agora em voz própria, assumida por Evaristo. Ela constitui um lugar de enunciação de resistência (Zoppi-Fontana, 1999). Essa repetição pode operar um deslocamento que abre fissuras no sentido estabilizado. Evaristo engendra essa fissura ao acrescentar uma causalidade histórica e política.

A força deixa de ser um atributo inato para tornar-se resultado de uma ação coletiva e necessária, quando ela enuncia “encontramos nossas próprias curas”. O que introduz uma lógica de resistência possível (Modesto, 2016), na qual a suposta virtude natural se revela como estratégia de sobrevivência e autorreparação diante de um sistema social que falha em prover cuidado e acolhimento. Provoca ainda efeitos de sentido de um não compromisso do Estado: “somos fortes, porque [nós mesmas] encontramos nossas próprias curas”; “somos fortes porque [não temos outra opção] e encontramos nossas próprias curas”; “somos fortes porque [se nos permitirmos ser frágeis] não nos darão cura”. É nesse ponto que o discurso da afetividade/fragilidade dessas mulheres pressupõe curas outras, que não as mesmas disponibilizadas pelo poder público.

Nesse sentido, vemos operar ainda, no enunciado de Evaristo, um jogo semântico entre “curas” e “custa” que traz poeticamente essa contradição. Enquanto “curas” remete a um processo ativo, inventivo e reparador, “custa” remete ao preço pago, ao esgotamento, ao sofrimento silencioso. É interessante reparar como a materialidade fonética aproxima os termos para melhor destacar sua relação de oposição e complementaridade inevitável. A cura individual e coletiva tem um custo subjetivo, e é esse custo que constitui o saber incomunicável: “só a gente sabe”, “só as mulheres negras sabem”, “só mulheres negras que suportam a dor sabem”. Esse par lexical materializa o que Pêcheux (1999, p. 53) chamaria de uma articulação discursiva outra, na qual a repetição do “somos fortes” abre um jogo para a metáfora do custo e da cura, desregulando os implícitos do imaginário hegemônico.

A materialidade da voz que se constitui não apenas denuncia a falência do Estado em prover amparo, mas desloca a noção de cura do âmbito individual e médico-institucional para o espaço comunitário e político. Nesse movimento, as “curas outras” de que fala Evaristo podem ser lidas como a criação de espaços de refúgio, resistência e reinvenção de si, nos quais a fragilidade não é negada. Nascimento (2006) nos fala sobre práticas de aquilombamento, isto é, uma forma afetiva de preenchimento do desamparo imposto, que não se faz pela busca de

uma nova figura de autoridade protetora, mas pela construção de um amparo horizontal e interseccional, no qual a cura emerge da própria trama relacional entre as pessoas negras.

Pensamos a repetição deslocada de “Nós somos fortes” como um ato de restauração simbólica e política que ecoa a perspectiva freudiana retomada por Safatle (2024, p. 42), para quem o desamparo pode ser “o afeto que abre para vínculos sociais emancipatórios”. Na ausência de políticas públicas capazes de alcançá-las, as mulheres negras são convocadas a converter a experiência do desamparo em formas de cuidado insurgente.

Se, para Safatle, uma política verdadeiramente transformadora é aquela que faz circular socialmente o desamparo em vez de tentar suprimi-lo com figuras de proteção autoritária, o aquilombamento aqui aparece como uma forma e prática dessa circulação, um modo de não apenas sobreviver à desproteção, mas de ressignificá-la, criando, nas brechas do sistema, formas próprias de existência, de cura, de reconhecimento da humanidade.

Ao retornarmos à historicidade do termo “quilombo”, aprendemos com Nascimento (2006) que muitos foram os sentidos atribuídos a ele, percorrendo uma trajetória que se inicia como uma instituição guerreira africana de origem angolana: o Quilombo caracterizava rituais de iniciação e uma organização na qual guerreiros de diversas linhagens tradicionais eram aceitos. Transposto para o Brasil pelo tráfico negreiro, o termo foi oficializado no período colonial de forma restritiva e criminalizante, “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco” (Nascimento, 2006, p. 119), a exemplo do quilombo de Palmares, que demonstrou uma extensa organização e resistência. Ao longo do século XIX, o quilombo se redefiniu como uma “brecha no sistema escravista” (*idem*, p. 120), assumindo diferentes formas de existência, desde aglomerados periféricos urbanos até focos de prática religiosa. No contexto do final do século XX, ele passou a se tornar um símbolo ideológico de luta contra a opressão (p. 122).

Na década de 1970, ressignificado pelo movimento negro como código de resistência cultural e reafirmação da herança africana, o quilombo passa a simbolizar a própria identidade negra, culminando na proposta do 20 de novembro como Dia da Consciência Negra, onde “quilombo passou a ser sinônimo de povo negro [...] e esperança para uma melhor sociedade” (p. 124).

Nesse sentido, concordamos com Nascimento quando afirma que os quilombos, enquanto forma de resistência, continuam presentes na formação social brasileira, formando sistemas sociais alternativos fundados por pessoas negras, como é o caso das favelas, que, segundo o discurso oficial do IBGE no Censo 2022, têm 72,6% de sua população negra, enquanto apenas 26,6% são pessoas brancas. Acreditamos que os quilombos encontraram

diferentes formas de existir de acordo com as condições de produção encontradas pelas comunidades de sujeitos negros marginalizados que conseguiram preservar os modos de vida dessas comunidades, aquilombando-se.

Nascimento (1989) nos diz que “cada cabeça é um quilombo”; assim, entendemos que aquilombar-se é procurar, ser e coletivizar o quilombo. Assim como os quilombos construíram suas redes de defesa e organização fora do sistema escravocrata, a busca pela “cura própria” enunciada por Evaristo pressupõe uma construção de redes alternativas de cuidado, sabedoria e acolhimento.

A enunciação de Evaristo não atribui um novo sentido de modo voluntarista; pelo contrário, ao fazê-lo, expõe-se à opacidade do significante “forte”, materializando a polissemia constitutiva que havia sido recalcada para sustentar a monossemia conveniente e opressiva do estereótipo. Entendemos que o enunciar por meio do documentário *Sobre Nós* constitui-se como um aquilombamento que é atravessado pela memória discursiva e que produz uma ruptura na ordem já estabelecida.

O recorte trazido à baila textualiza a contradição inerente à interpelação ideológica da mulher negra, dando voz ao silenciado, o sofrimento e o desgaste, a partir de um lugar de enunciação que é, simultaneamente, de autoria e de militância. É nesse tenso diálogo entre o discurso do outro e a possibilidade de um dizer próprio, entre a repetição e o deslocamento, que se constroem as resistências e os lugares a partir dos quais sujeitos racializados e generificados podem, finalmente, significar a si mesmos.

5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Ao longo desta pesquisa, buscamos apreender os processos de construção discursiva da afetividade e do amor na experiência de mulheres negras, tomando como corpus o documentário *Sobre Nós*. Fundamentada na Análise do Discurso de vertente materialista e nos feminismos negros, a investigação partiu do pressuposto de que a afetividade é atravessada por uma memória discursiva da colonialidade, mas que também é tensionada por contradiscursos que emergem do testemunho de mulheres negras no documentário. São esses testemunhos que materializam, pelos significantes da voz, mas não apenas dela, os afetos que esses corpos recebem e também aqueles a que são submetidos. Pensando nisso, a organização deste trabalho foi guiada por três eixos analíticos: a exposição da economia racial do afeto, a análise dos discursos sobre objetificação e preterimento afetivo e a investigação das estratégias de resistência e cura coletiva materializadas no “nós” enunciativo e na imbricação presente no documentário.

Ao tratar desses três pontos, foi possível analisar como os discursos sobre a afetividade das mulheres negras são discursivizados no documentário brasileiro e como essas mulheres falam de si a partir de suas experiências generificadas e racializadas, haja vista que o documentário inscreve tais dizeres na ordem social brasileira dos discursos de gênero e raça, provocando uma “asserção de mundo” (Ramos, 2008), ultrapassando a tela da GloboPlay e do GNT e atravessando corpos marcados pela necropolítica do Estado, demonstrando a potência do documentário *Sobre Nós* enquanto produção negra na disputa por lugares de enunciação que (re)signifiquem o corpo da mulher negra e os discursos de/sobre esses corpos frente aos discursos de brasilidade (França, 2024), que se fundamentaram no olhar, no dizer e nos padrões do europeu colonizante. Dessa forma, defendemos que essa produção audiovisual opera como um acontecimento discursivo de aquilombamento, no qual o afeto passa do privado para um campo de disputas políticas e práticas de reinvenção de si.

Na primeira parte desta dissertação, ao mobilizarmos os conceitos de memória discursiva, interdiscurso e lugares de enunciação em diálogo com a teoria feminista negra e decolonial, depreendemos que as concepções de corpo, afeto e humanidade da mulher negra se constituem em um campo de forças históricas no qual os sentidos nunca são absolutos. Embora nossas análises tenham mostrado que a naturalização da dor, do preterimento e da hipersexualização opera por um efeito de racismo e sexismo que busca apagar a subjetividade das mulheres negras, o diálogo com autoras como Gonzalez (2020), hooks (2021), França

(2024), Evaristo (2020) e Davis (2016) permitiu desestabilizar a evidência de sentidos ora estabilizados.

Ao historicizarmos os estereótipos, como o da “neguinha que se come” ou o da “força” inata, tentamos desvelar a materialidade discursiva da colonialidade. Diferentemente do olhar do outro, buscamos nesta pesquisa os equívocos, ou seja, os sentidos outros desse imaginário afetivo racializado, compreendendo como os discursos que regulam o amor e o cuidado operam por meio de práticas sócio-históricas regidas por um imaginário político. Esse olhar permitiu ler os testemunhos analisados no documentário *Sobre Nós* como um acontecimento que reativa memórias de violência, mas abre fendas para a emergência de um “nós” insurgente. Foi na tensão entre o interdiscurso colonial e as formações discursivas de resistência que nossas análises encontraram a possibilidade de, pelo gesto interpretativo, restituir historicidade à experiência afetiva da mulher negra e, com isso, encontrar brechas por onde se insinuam novas formas de visibilidade e cuidado.

Nossas análises foram pautadas no imbricamento entre as diferentes materialidades de significantes, tratando o documentário como a materialidade discursiva na qual o sonoro, o visual, o gestual e o verbal se articulam e produzem sentidos. A constituição do corpus, a partir de recortes que capturam essa complexidade, permitiu ler as cores, os gestos e o silêncio como significantes centrais na produção de sentidos sobre a dor, a resistência e a cura. Foi essencial para as análises desenvolvidas ao longo desta dissertação mobilizarmos as designações generificadas e racializadas nas relações com a enunciação de si e a enunciação do outro, bem como suas determinações organizadas entre gênero, raça e classe.

A partir da exploração dos processos de significação trabalhados, é possível afirmar, em primeiro lugar, que o circuito afetivo é uma lente que amplia a visão sobre a necropolítica do cotidiano, funcionando em aspectos variados das vivências da mulher negra, desde a negação ou uma maior dificuldade de acesso a direitos básicos até a negação do afeto do amor. Esses fenômenos podem ser entendidos como um mecanismo de gestão de corpos racializados. Em segundo lugar, que a resistência, no discurso artístico, é estética e material. Ela se inscreve em todas as escolhas feitas pela documentarista, as cores, o enquadramento e a montagem, criando um discurso e contradiscurso que se lê de forma sensível.

No que tange aos circuitos afetivos, partimos da premissa de que as experiências de violência contra mulheres negras se mantêm em nossa formação social por meio de um circuito afetivo racializado que se inscreve nesses corpos. Nessa perspectiva, os discursos sobre afeto materializam o tratamento diferenciado destinado a mulheres não brancas nas relações afetivas, reatualizando discursividades necropolíticas nas condições de produção atuais. Tais

discursividades significam a branquitude como padrão universal, forjando um imaginário que define quais corpos merecem visibilidade pública e quais devem permanecer confinados à esfera privada.

Nesse jogo de sentidos, o documentário faz funcionar o efeito de denúncia em um gesto estético-ético de desocultamento, tornando visível e audível o custo psíquico em sua esfera mais íntima. Assim, vemos como essa denúncia aponta tanto para a esfera racializada que organiza os circuitos do afeto quanto para os mecanismos de apagamento que naturalizam essa vivência. Ao focar no rosto cortado pelas emoções, no enunciar, no silêncio, na pausa entre uma fala e outra, nas batidas de tambores, no mar, o documentário materializa a denúncia e converte o que antes era uma experiência subjetiva em um enunciar coletivo, público e incontornável.

Essa compreensão surge dos gestos analíticos que buscaram desvelar os mecanismos de significação que tecem o político na materialidade sensível do documentário *Sobre Nós*. A partir de nossa posição de analista, situada no cruzamento entre a escuta discursiva e o reconhecimento de uma história compartilhada, procuramos acompanhar os movimentos de interpretação empreendidos pelas mulheres que testemunham no filme. Suas falas, gestos e silêncios não foram tomados como expressões transparentes de uma verdade interior, mas como lugares de enunciação nos quais sujeitos, inscritos em formações discursivas antagônicas (a colonial/racista e a negra/feminista/insurgente), se constituem ao significar sua própria afetividade. Interessou-nos, portanto, não apenas o “o que” é dito sobre o amor, o desejo ou o preterimento, mas o processo simultâneo de subjetivação que se efetiva nesse dizer, o modo como, ao narrar a dor de ser confinada ao quarto ou a força que adoece, essas mulheres se reconhecem e se inventam em um ato de enunciação coletiva. Como sujeitos também negros e pesquisadoras, assumimos o risco e a responsabilidade de analisar discursos que falam de uma experiência que nos toca e nos constitui.

Este trabalho se inscreve, assim, no mesmo impulso político que move o documentário e as vozes que o habitam: o de disputar narrativas que historicamente patologizaram ou apagaram a afetividade negra, e o de reivindicar, no campo da linguagem e da representação, o direito a uma existência afetiva plena e complexa. As análises aqui apresentadas são, em última instância, um gesto de escrita implicada, que reconhece na teoria um instrumento de amplificação das lutas pela humanidade que já estão em curso.

REFERÊNCIAS

Livros

- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.
- COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos: EdUFSCar, 2009.
- COURTINE, Jean-Jacques. **Corpo e discurso**: uma história de práticas de linguagem. Petrópolis: Vozes, 2023.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FRANÇA, Glória. **Gênero, raça e colonização**: brasilidade em discurso. Campinas: Pontes, 2024.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 49. ed. São Paulo: Global, 2004.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2020.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LAGAZZI, Suzy. **O recorte e o entremeio**: condições para a materialidade significativa. São Carlos-SP: Claraluz, 2011.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente**: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva, 2021.

OLIVEIRA, Dennis. **Racismo estrutural**: uma perspectiva histórico-crítica. São Paulo: Dandara, 2021.

ORLANDI, Eni. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas-SP: Pontes, 1999.

ORLANDI, Eni. **Discurso em análise**: sujeito, sentido, ideologia. Campinas-SP: Pontes, 2017.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Campinas-SP: Pontes, 2008.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas-SP: UNICAMP, 1995.

PENAFRIA, Manuela. **A identidade do documentarismo**. Lisboa: Edições Cosmos, 1999.

RAMOS, Fernão Pessoa. **Mas afinal... o que é mesmo documentário?** São Paulo: Senac, 2008.

RAMOS, Fernão Pessoa. (Org.). **Teoria Contemporânea do Cinema**. São Paulo: Ed. Senac, 2005.

RATTS, Alex (Org.). **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018a.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Imagens da branquitude**: a presença da ausência. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SALLES, Atilio Catosso; LUNKES, Fernanda Luzia; CASTELLO BRANCO, Luiza [Orgs.]. **Afeto(s) e(m) discurso**: movimentos dos sujeitos e dos sentidos na história. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022.

Capítulos de livro

CESTARI, Mariana Jafet. Por uma tomada de posição feminista e antirracista na Análise do Discurso. In: ZOPPI-FONTANA, Mónica G.; FERRARI, Ana Josefina (org.). **Mulheres em discurso: identificações de gênero e práticas de resistência**. Campinas: Pontes, 2017. p. 183-203.

COURTINE, Jean-Jacques; HAROCHE, Claudine. O homem perscrutado: semiologia e antropologia política da expressão e da fisionomia do século XVII ao século XIX. In: ORLANDI, Eni (org.). **Sujeito & texto**. São Paulo: EDUC, 1988.

EVARISTO, C. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosaldo (org.). **Escrevivência: a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-46. Disponível em: <https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrevivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2025.

INDURSKY, Freda. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY, Freda; MITTMANN, Solange; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (org.). **Memória e história na/da análise do discurso**. Campinas: Mercado de Letras, 2011

LAGAZZI, Suzy. Trajetos do Sujeito na Composição Fílmica. In: Flores, G., Gallo, S., Lagazzi, S., Neckel, N., Pfeiffer, C., Zoppi-Fontana, M. (Orgs.). **Análise de Discurso em Rede: Cultura e Mídia**. Vol. 3. Campinas, SP: Pontes, 2017.

MODESTO, Rogério. Gritar, denunciar, resistir: “como mulher, como negra”. IN: BENAYON, F.; ANJOS, L.; MODESTO, R. et. al. **Discurso nas Fronteiras do Social**. Vol. 2. Campinas: Pontes editores, 2019.

NECKEL, N. Corpo imagem-corpo arte: materialidades discursivas. In: HASHIGUTI, S.T.. **O corpo e a imagem no discurso: gêneros híbridos** [online]. Uberlândia: EDUFU, 2019, pp. 61-72.

NECKEL, Nádia Régia Maffi. Das discursividades da imagem e suas projeções sensíveis do/no discurso artístico: um percurso em AD. In: TASSO, Ismara; CAMPOS, Jeferson. **Imagem em discurso: a formação das modalidades enunciativas**. Campinas: Pontes, 2015.

PÊCHEUX, M. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre et. alli. **Papel da memória**. 3ª Edição, Campinas, SP: Pontes, 2010.

PÊCHEUX, Michel. Análise automática do discurso (1969). Tradução: Eni Orlandi. In: GADET, Françoise & HAK, Tony. (Orgs.). **Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 3ª ed. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1997.

SOUZA, T. C. C. de S. Imagem, textualidade e materialidade discursiva. In: RODRIGUES et al. **Análise de Discurso no Brasil: pensando o impensado sempre - uma homenagem a Eni Orlandi**. Campinas, SP: Editora RG, 2011.

ZOPPI FONTANA, Mónica G.; FERRARI, Ana Josefina. Apresentação. Uma análise discursiva das identificações de gênero. In: _____. **Mulheres em discurso: identificações de gênero e práticas de resistência**. Vol. 2. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017. p. 7-22.

Artigos

COURTINE, Jean-Jacques. Definição de orientações teóricas e construção de procedimentos em Análise do Discurso. **Policromias**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 14-35, 2016.

DEL PRIORE, M. L. M. Brasil colonial: um caso de famílias no feminino plural. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 91, p. 69–75, 1994. Disponível em: <https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/878>. Acesso em: 7 fev. 2026.

FRANÇA, Glória. Entre ditos e não ditos. A imagem da mulher brasileira no discurso do turismo. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. Disponível em: https://www.fg2013.www2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1385661010_ARQUIVO_Gloria da Ressurreicao Abreu Franca.pdf. Acesso em: 14 mar. 2025.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

LAGAZZI, Suzy. Entre o amarelo e o azul: a história de um percurso. **Linguagem e Instrumentos Linguísticos**, Campinas, SP, n. 44, p. 290-316, jul./dez. 2019.

MARIANI, Bethânia Sampaio Corrêa. Testemunho: um acontecimento na estrutura. **Revista Desenredo**, [S. l.], v. 12, n. 1, 2016. Disponível em: <https://ojs.upf.br/index.php/rd/article/view/5890>. Acesso em: 7 fev. 2026. MARI

MODESTO, Rogério. Os discursos racializados. **Revista da ABRALIN**, v. 20, n. 2, p. 1-19, 2021.

NECKEL, Nádia Régia Maffi. Tessitura enunciativa em uma análise fílmica de documentários experimentais. **Revista Crítica Cultural**, Palhoça, SC, v. 17, n. 1, p. 53-68, jan./jun. 2022.

NORA, Pierre; AUN KHOURY, Tradução: Yara. Entre Memória e História: A Problemática Dos Lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 10, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 07 fev. 2025.

RODRIGUES, Cristiano; PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Ativismo feminista negro digital: políticas estéticas e afetivo-sexuais. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 67, 2023. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8668794>. Acesso em: 07 mar. 2025.

SANTANA, Monik Milany Santos. CORTES, Gerenice Ribeiro de Oliveira. A solidão da mulher negra discursivizada nas mídias digitais: discurso racista, memória e resistência. **Revista línguas e instrumentos linguísticos**. 2024.

SOUZA, Tania Conceição Clemente de. A análise do não verbal e os usos da imagem nos meios de comunicação. **RUA**, Campinas, SP, v. 7, n. 1, p. 65–94, 2015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8640721>. Acesso em: 31 nov. 2025.

ZOPPI FONTANA, Mónica G.; CESTARI, Mariana Jafet; “Cara de empregada doméstica”: Discursos sobre os corpos de mulheres negras no Brasil. In: RUA [online]. 2014, Edição Especial. **Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade**. Disponível em: <http://www.labeurb.unicamp.br/rua>. Acesso em: 16 jul 2025.

ZOPPI FONTANA, Mónica G.; FERRARI, Ana Josefina. Discurso, Gênero e Resistência: processos de subjetivação contemporâneos. **Revista Leitura**, [S. l.], n. 69, p. 3–11, 2021. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/12515>. Acesso em: 3 abr. 2025.

ZOPPI-FONTANA, Mónica G. Lugares de enunciação e discurso. **Revista Leitura**, Maceió, v. 23, p. 15-24, 1999.

Teses e Dissertações

ARCANJO, Fábio Ávila. **A retórica da performatividade a partir do documentário “Estamira”**. 2016. 156f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/items/b5d720a0-278d-4d84-9935-70b192e2ff3a/full>. Acesso em: 15 jan. 2025.

CESTARI, Mariana Jafet. **Vozes-mulheres negras ou feministas e antirracistas graças às Yabás**. 2015. 264 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/963234>. Acesso em: 15 fev. 2025.

FERNANDES, Andressa. **Espaço e sujeito: Uma análise discursiva do documentário o cárcere e a rua**. 2018. 155 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria-RS, 2018. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/14197/DIS_PPGLETRAS_2018_FERNANDES_ANDRESSA.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 12 jun 2025.

KRUMMEL, Elivélton Assis. **Entre a história e a memória: uma análise discursiva do documentário “Sobrevientes do Holocausto”**. 2019. 251 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria-RS, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/20628?show=full>. Acesso em: 18 mar. 2025.

MODESTO, Rogério. **“Você matou meu filho” e outros gritos: um estudo das formas da denúncia**. 2018. 244 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Resultado/Listar?guid=1770482249778>. Acesso em: 23 jan. 2025.

MODESTO, Rogério. **Movimentos (d)e resistência no espaço urbano**. 2014. 170f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Resultado/Listar?guid=1770482249778>. Acesso em: 23 jan. 2025.

NECKEL, N. R. M. **Tessitura e tecedura: Movimentos de compreensão do Artístico no**

Audiovisual. 2010. 226 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo>. Acesso em: 15 set. 2024.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **“Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”**: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. 2008. 324 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo>. Acesso em: 15 dez. 2024.

ROSA, Crislane Palma da Silva. **Beije sua preta em praça pública**: Da apropriação do corpo a apropriação do espaço. 2022. 375 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/35720>. Acesso em: 29 ago. 2024.

Webreferência

ASSIS, Aline. **Por que mulheres negras ainda enfrentam barreiras para acessar a psicoterapia?** Transite — Instituto de Psicologia da UFMG, 29 ago. 2025. Disponível em: <https://transite.fafich.ufmg.br/por-que-mulheres-negras-ainda-enfrentam-barreiras-para-acessar-a-psicoterapia/>. Acesso em: 19 dez. 2025.

G1. **Mulher é acusada de lesão corporal e injúria em São Conrado: “Como se eu fosse escravo”, diz entregador atingido nas costas por coleira**. Rio de Janeiro, 10 abr. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/04/10/mulher-e-acusada-de-lesao-corporal-e-injuria-m-sao-conrado-como-se-eu-fosse-escravo-diz-entregador-atingido-nas-costas-por-coleira.ghtml>. Acesso em: 19 dez. 2024.

GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra. **As Vênus negras**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-venus-negras/>. Acesso em: 20 dez. 2024. (Geledés)

HOOKS, bell. **Vivendo de amor**: mulher negra. Geledés, 9 mar. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 14 ago. 2024.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO – BAHIA. **História**. Disponível em: <https://mnubahia.com.br/historia/>. Acesso em: 17 jan. 2024. (Movimento Negro Unificado)]

NASCIMENTO, Rakeche. **“Sobre Nós”: afetividades das mulheres negras é tema do documentário no Globoplay**. Mundo Negro, 23 jul. 2021. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/sobre-nos-afetividades-das-mulheres-negras-e-tema-do-documentario-no-globoplay/>. Acesso em: 19 dez. 2024.

RAMOS, Giovanne. **Mais de 40% das mulheres negras enfrentam dupla jornada de trabalho, aponta estudo**. Alma Preta Jornalismo, 19 dez. 2024. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cotidiano/mais-de-40-das-mulheres-negras-enfrentam-dupla-jornada-de-trabalho-aponta-estudo/>. Acesso em: 19 dez. 2025.

THINK EVA. **Mulheres negras chegam ao limite da exaustão antes de encontrar ajuda**. Think Eva, 21 nov. 2023. Disponível em: <https://thinkeva.com.br/exaustao-das-mulheres-negras/>. Acesso em: 15 de dezembro de 2025.

TUTT'ART. **Felix Vallotton (1865-1925) | Nabi painter**. Disponível em: <https://www.tuttartpitturasculturapoesiamusica.com/2014/11/Felix-Vallotton.html>. Acesso em: 19 dez. 2025.

Audiovisual

SOBRE NÓS. Direção Náina de Paula. Brasil: Globoplay, 2021. Disponível em: <https://www.globoplay.com.br>. Acesso em: 15 mar. 2025.