

“Passou de branco, é preto!”: lazeres, racismo e identidade negra

RESUMO:

O objetivo deste artigo é compreender como as vivências de lazeres se relacionam com o racismo, a história de vida de mulheres negras e com o porvir das consciências raciais. Realizamos um estudo qualitativo, de história de vida e abordagem narrativa e (auto)biográfica, a partir de um método que articula narrativas orais e imagéticas. A pesquisa indicou que o lazer possibilita experiências novas, de modo que o ideal do ego, cujas vigas mestras foram levantadas no contexto familiar, seja reforçado, alcançando significados de modelo ideal para as pessoas negras. O lazer como performance do porvir das negras se circunscreve na cultura negra como local de inscrição de conhecimento grafado no corpo e na voz, que se repete no passado, presente e futuro como recriação, transmissão e revisão da ancestralidade. O lazer se grafa como memória nas histórias de vida das mulheres negras, possibilitando a ampliação das consciências do tornar-se negra. Os lazeres são possibilidades educativas que desvelam potencialidades nas subjetividades do tornar-se negra e no desenvolvimento da consciência racial e política como ferramentas de lutas e de resistência no enfrentamento dos racismos e dos sexismos.

PALAVRAS-CHAVE: Lazer; Mulheres negras; Racismo; Colonialidade

Lucilene Alencar das Dores

Doutora em Estudos do Lazer
Departamento das Ciências da
Educação Física e Saúde da Universidade
Federal de São João del-Rei (UFSJ)
São João del-Rei, MG, Brasil
lucilene.pelc@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-5238-4498>

Hélder Ferreira Isayama

Doutor em Educação Física
Universidade Federal de Minas Gerais,
Belo Horizonte, MG, Brasil.
helderisayama@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0002-4442-5356>

"If it's white, it's black!": leisure, racism, and black identity.

ABSTRACT:

The aim of this article is to understand how leisure experiences relate to racism, the life histories of Black women, and the future of racial consciousness. We conducted a qualitative, life history study with a narrative and (auto)biographical approach, using a method that articulates oral and visual narratives. The research indicated that leisure enables new experiences, reinforcing the ideal of the ego, whose main pillars were established in the family context, and achieving meanings as an ideal model for Black people. Leisure as a performance of the future of Black women is circumscribed within Black culture as a place for the inscription of knowledge written on the body and voice, which is repeated in the past, present, and future as a recreation, transmission, and revision of ancestry. Leisure is inscribed as memory in the life histories of Black women, enabling the expansion of awareness of becoming Black. Leisure activities offer educational opportunities that reveal potential in the subjectivities of becoming Black and in the development of racial and political consciousness as tools for struggle and resistance in confronting racism and sexism.

KEYWORDS: Leisure; Black women; Racism; Coloniality

"¿Si es blanco, es negro!": ocio, racismo e identidad negra

RESUMEN:

El objetivo de este artículo es comprender cómo las experiencias de ocio se relacionan con el racismo, las historias de vida de las mujeres negras y el futuro de la conciencia racial. Realizamos un estudio cualitativo de historia de vida con un enfoque narrativo y (auto)biográfico, utilizando un método que articula narrativas orales y visuales. La investigación indicó que el ocio posibilita nuevas experiencias, reforzando el ideal del yo, cuyos pilares principales se establecieron en el contexto familiar, y adquiriendo significados como modelo ideal para las personas negras. El ocio, como representación del futuro de las mujeres negras, se circunscribe dentro de la cultura negra como un espacio para la inscripción del conocimiento escrito en el cuerpo y la voz, que se repite en el pasado, el presente y el futuro como recreación, transmisión y revisión de la ascendencia. El ocio se inscribe como memoria en las historias de vida de las mujeres negras, permitiendo la expansión de la conciencia de ser negro. Las actividades de ocio ofrecen oportunidades educativas que revelan el potencial en las subjetividades de ser negro y en el desarrollo de la conciencia racial y política como herramientas de lucha y resistencia para confrontar el racismo y el sexismo.

PALABRAS-CLAVE: Ocio; Mujeres negras; Racismo; Colonialismo

Introdução

A voz de minha bisavó, ecoou criança, nos porões do navio. Ecoou lamentos de uma infância perdida. A voz de minha avó ecoou obediência aos brancos – donos de tudo. A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias, debaixo das trouxas, roupagens sujas dos brancos, pelo caminho empoeirado rumo à favela. A minha voz ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome. [...] A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato. O ontem – o hoje – o agora. Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância, o eco da vida-liberdade (Evaristo, 2008, p. 10 – 11).

Os versos poéticos de Evaristo (2008) inspiram a escrita inicial deste artigo e nos provocam a revisitar as memórias, que traz em si a lembrança, que nos fazem inquietar, e o esquecimento, que são as rasuras do saber. “Porões do navio, brancos - donos de tudo, cozinhas alheias, rimas de sangue e fome” são palavras que expressam os contextos vividos por mulheres negras em diáspora e que, mesmo com o término do processo de escravização, ainda contam histórias de violências, mas também de resistências. Afinal, como ensinou Nascimento (1979, n. p.), “a história da raça negra ainda está por fazer, dentro de uma História do Brasil ainda a ser feita”.

Evaristo (2008) conta as suas próprias histórias de vida e as experiências da população negra. A “escrivência”, termo utilizado pela autora, é um processo de registro dos momentos vividos, que denunciam e anunciam, em forma de arte, o lugar social ocupado pelos/as negros/as, bem como a possibilidade de fabulá-lo, gerando reflexões sobre os atravessamentos que marcam as narrativas das mulheres negras.

O Brasil, país colonizado que se favoreceu do trabalho de pessoas escravizadas por mais de três séculos, marginalizou uma das principais pessoas do seu processo de construção, o/a negro/a. Embora considerado crime¹, seja de forma explícita, sutil ou denominada de injúria racial², a sociedade brasileira permanece praticando racismo, de maneira similar às vivências ocorridas no período de colonização, em que os castigos aos/às negros/as eram tão intensos que desconsideravam sua condição humana. Tudo o que é problemático para a população negra atinge de maneira especial as mulheres, uma vez que elas sofrem de tripla opressão: sexismo, racismo e elitismo, como nos ensinou Lélia Gonzalez (2020).

As violências vivenciadas pelas mulheres negras, hoje em dia, mesmo com a criminalização do racismo, constituem-se como uma difícil realidade, com inúmeras desvantagens e injustiças

¹ Assinada em 5 de janeiro de 1989, pelo então presidente da República José Sarney, a Lei nº 7.716, que “define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor”, completa mais de 30 anos. Em seu artigo 1º, a referida lei aponta que “serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. O crime de racismo também foi considerado forma de violação dos direitos e liberdades individuais na Constituição Federal de 1988, por meio do inciso XLII, do artigo 5º, que aponta que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”.

² Sancionada no dia 11 de janeiro de 2023, pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a injúria racial passa a ser tipificada como crime de racismo, que prevê pena de reclusão de 2 (dois) a 5 (cinco) anos e multa. A injúria racial ocorre quando acontece ofensa em razão da raça, etnia, cor ou origem de uma pessoa.

sociais. São vários os episódios que marcam duramente a história de vida das mulheres negras na sociedade brasileira. O racismo é um princípio constitutivo “que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, acima da linha do humano) e outras formas de seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, abaixo da linha do humano)” (Grosfoguel, 2019, p. 59). Além de haver teoria e lei que o tipifica como crime, o racismo é prática cotidiana por vezes silenciosa e ardilosa, mas é, também, violência explícita de fácil constatação, basta realizar uma busca na internet sobre os casos de racismo noticiados pela imprensa brasileira e mundial.

Essas experiências são uma denúncia de algo maior, que é a condição subalterna e a coisificação da negra e do negro a objetos concretos, sem vida, sem sentimentos e sem alma. Gomes (2021) aponta que os episódios racistas são frequentes na sociedade brasileira e que, por vezes, não causam qualquer tipo de indignação nas pessoas, no sentido de provocar manifestações de combate ao racismo. Segundo a pesquisadora, as pessoas apoiam a luta contra o racismo por meio da interação “nas redes sociais escrevendo comentários de espanto, de solidariedade, de indignação, mas nada muda na realidade dura de violência vivida pelas negras e negros no Brasil” (p. 439).

Como forma de materializar as desigualdades sociais vividas pelas mulheres negras, recorremos a Carneiro (2003) que denuncia as condições de participação das mulheres negras no mercado de trabalho que para “alcançarem os mesmos padrões salariais das mulheres brancas com quatro a sete anos de estudos, as negras precisam de mais quatro anos de instrução, ou seja, de oito a onze anos de estudos” (p. 122). Essa é a aparente igualdade entre as raças que faz com que as mulheres negras tracem um percurso de investimento educacional mais longo, quando comparado ao investimento realizado por mulheres brancas, para alcançar as mesmas condições salariais.

A violência do racismo ocorre ainda na percepção subjetiva da identidade racial. Para Fanon (2020) a subjetividade do/a negro/a é marcada pela alienação em relação a sua condição de sujeito negro/a, levando-o/a, por vezes, a se reconhecer no mundo dos/as brancos/as. Essa situação é fruto de um processo histórico e complexo da identidade negra, que estabelece referências ambivalentes que contribuem para que os/as negros /as se reconheçam socialmente no mundo dos/as brancos/as. Para Souza (2021), “saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências; compelida a expectativas alienadas. Mas é também [...] a experiência de comprometer-se a resgatar a sua história” (p. 18).

A identidade não se assume somente pelos aspectos fenotípicos. A cor da pele, o cabelo, o formato da boca, o nariz e os olhos compõem a estética visível (dita) que marca as diferenças da referência hegemônica, que é a branca. O sentimento de pertencimento racial ligado à cultura negra (não dito) está na história de vida e revela, de fato, quem somos. Nesse processo, como apontado

por Souza (2021), a família, a vida de rua, a escola, o trabalho e o lazer são algumas das experiências importantes do tornar-se negra.

Entendemos que as formas de ver e estar no mundo estão relacionadas a uma herança e a um repertório cultural que são desenrolados de diferentes formas nas histórias de vida das pessoas. Sendo assim, o objetivo deste artigo é compreender como as vivências de lazer se relacionam com o racismo, a história de vida de mulheres negras e com o porvir das consciências raciais.

Para isso, propomos pesquisar o Coletivo Negras Autoras, composto por mulheres negras artistas, entre integrantes e ex-integrantes. Entendemos que esse grupo representa um movimento de mulheres negras, de resistência e luta contra o racismo que pode reverberar narrativas de histórias de vida, processos formativos e vivências de lazer.

Metodologia

“Pode o subalterno falar?”. Essa pergunta é título e argumento de um texto de Spivak, referência para os estudos pós-coloniais, para os estudos culturais e para a crítica feminista, que problematiza “as formas de repressão dos sujeitos subalternos, interrogando a própria cumplicidade dos intelectuais contemporâneos nesse processo” (Spivak, 2010, p. 19). “Falar é existir absolutamente para o outro” (Fanon, 2020, p. 31). A ausência das falas das pessoas negras não está relacionada ao ato de falar propriamente dito, mas “refere-se à dificuldade de falar dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo” (Kilomba, 2020, p. 47).

Sendo assim, acredito que um fazer científico que considere o feminismo negro no centro da investigação pode ser uma forma de lutar contra o racismo e o sexismo, violências marcantes na existência das mulheres negras. As histórias de vida são “narrativas de experiências que geram conhecimento, assim, as categorias não são uma descrição, mas realidades vividas e percorridas por essas matrizes política e econômica” (Pérez, 2018, p. 95). Ao narrar as histórias e tecer redes de significação de suas experiências, os/as narradores/as são capazes de produzir um “conhecimento de si” (Souza, 2006). Dessa maneira, uma metodologia de pesquisa que valorize as narrativas como conhecimentos pode ser um instrumento que torna audíveis as vozes historicamente silenciadas, unindo, assim, a academia e a militância.

Partindo dessa premissa, optamos por empreender um estudo qualitativo, de percurso epistemológico da história de vida, de abordagem de investigação narrativa e (auto)biográfica, como forma de desvelar as narrativas das mulheres do Coletivo Negras Autoras. Esse coletivo atua com a arte negra expressada pela linguagem cênica e musical em Belo Horizonte. A utilização de parênteses na expressão “(auto)biográfica” evidencia que a narrativa do sujeito, que é a participante

da pesquisa, possui um duplo sentido, ligado ao movimento de investigação da própria vida e de formação (NÓVOA; FINGER, 1988).

Como forma de entender o campo de investigação, realizamos uma pesquisa bibliográfica sobre os temas lazer, racismo, identidade negra e tornar-se negra tendo como fonte os periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e outras plataformas digitais. Para a pesquisa de campo, adotamos o procedimento de levantamento das histórias de vida das quatro mulheres negras – Júlia Tizumba, Eneida Baraúna, Vi Coelho e Nath Rodrigues – integrante e ex-integrantes do Coletivo Negras Autoras, por meio da combinação de narrativas: orais (entrevista narrativa) e imagéticas (fotografia).

A entrevista narrativa gerou dados que permitiram explorar a narrativa improvisada, ou seja, o relato que a entrevistada produz sem preparação e sem interrupção. Esse método parte do pressuposto de que há uma “profunda relação entre o desenvolvimento da identidade de um indivíduo e suas versões narrativas de experiências de vida” (SCHÜTZE, 2007, p. 8).

A fotografia foi utilizada como uma escritura da realidade que representa um determinado tempo vivido. Durante a entrevista narrativa, cada participante foi estimulada a levar uma foto pessoal (recente ou antiga) que tivesse relação com o seu tornar-se negra. De posse dessa foto, ao observar os detalhes da imagem, a entrevistada foi convidada a narrar suas percepções sobre o contexto do registro fotográfico e suas histórias de vida, pois a foto “[...] apreende traços mais sensíveis não captados pela narração escrita/oral. Sendo assim, ao (des)articular o olhar e o trabalho investigativo, torna-se uma força potente, desestabilizando reflexões fixas e desvelando sutilmente novas indagações sobre o pesquisado” (SOUZA; MEIRELES, 2018, p. 300).

A narrativa imagética (fotografia) fez parte da narrativa oral (entrevista narrativa), de modo que as entrevistadas puderam narrar suas percepções sobre a foto relacionando-a às próprias histórias de vida. As entrevistas foram realizadas individualmente com cada uma das participantes do Coletivo Negras Autoras, em data, horário e local apontados por elas. Iniciamos as conversas para as entrevistas em maio de 2023. Entre confirmações e reagendamentos, realizamos as entrevistas entre os meses de junho de 2023 a janeiro de 2024.

Para o processo de análise, nos inspiramos em Jovchelovitch e Bauer (2000), em que para a interpretação das histórias geradas pelas entrevistas narrativas foi necessário a realização da: a) transcrição; b) análise temática; e c) análise estrutural.

Essa pesquisa é parte da tese intitulada “O lazer na/da encruzilhada e as narrativas do tornar-se negra³” e seguiu as orientações do Comitê de Ética da Universidade Federal de Minas Gerais. A participação na pesquisa foi voluntária e o uso das falas e imagens das entrevistadas foi autorizado por meio da assinatura no Termo de consentimento livre esclarecido (TCLE) e no Termo de autorização de uso de imagem.

Ser negra é tornar-se negra

Ser negro/a demanda tomar consciência do processo ideológico que o/a aprisiona a uma imagem alienada, na qual ele/a se reconhece, e “criar uma nova consciência que reassegure as diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração”. Isso ocorre porque o/a negro/a não possui uma identidade positiva que possa ser afirmada ou negada. No Brasil, nascer com uma pele preta ou parda, ter traços negroides e compartilhar de uma mesma história de escravidão não organizam, por si só, uma identidade negra. “Assim, ser negro não é uma condição dada, *a priori*. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (SOUZA, 2021, p. 115).

A consciência da existência de uma pessoa depende da relação com a outra, como exterioridade objetiva, pois é dessa forma que ela se faz e se percebe como um “eu”. Nas palavras de Fanon (2020), “o homem só é humano na medida em que busca se impor a outro homem, a fim de ser reconhecido por ele. [...] É desse outro, do reconhecimento por parte desse outro, que depende seu valor e a sua realidade humana” (p. 227).

Em vista disso, existe uma reciprocidade nessa dialética, para que o “eu” e o “outro” se façam humanos, pois o agir unilateralmente é inútil, uma vez que as consciências se efetuem na relação entre as pessoas. Frente a essa necessidade da existência da exterioridade para a efetivação da consciência, Souza (2021) aponta que “tornar-se negro, portanto, ou consumir-se em esforços por cumprir um veredito impossível – desejo do Outro – de vir a ser branco, são as alternativas genéricas que se colocam ao negro brasileiro que responde positivamente ao apelo da ascensão social” (p. 115).

A obra de Fanon (2020) apresenta uma tentativa de compreensão da relação “negro-branco”, que é pautada pelas tendências de um duplo narcisismo. “O negro quer ser branco. O branco se empenha em atingir uma condição humana. [...]. O branco está encerrado em sua brancura. O negro, em sua negrura” (p. 23). Os/As brancos/as e os/as negros/as, a partir do lugar que ocupam na

³ Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer e defendida no ano de 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/items/a735dee4-4935-4197-b65e-e33e7e3301c7>.

dialética do “eu”, a identificação, e do/a “outro/a”, a diferença, têm suas subjetividades atravessadas pelo processo do colonialismo, que determina, pela exterioridade, o que é ser branco/a, “encerrado em sua brancura”, e o que é ser negro/a, “encerrado em sua negrura”. Sejam brancos/as e/ou negros/as, a relação hierárquica do colonialismo torna-se condição necessária para a existência de ambos/as, não possibilitando, portanto, a não interdição colonial no porvir da consciência.

Ao alertar que a consciência é um processo em que as violências coloniais se fazem presentes no “eu” e no “outro”, Fanon (2020) não exime as responsabilidades dos/as brancos/as pela colonização, pelo contrário, ele posiciona as pessoas diante da realidade imposta pelo colonialismo e convoca os/as negros/as a não estabelecerem uma dicotomização na luta antirracista: “O negro que deseja branquear sua raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco” (p. 23). Essa frase, que foi publicada na década de 50 e ainda é bem atual, explicita que a luta contra o racismo vai além de um confronto direto entre negro/a e branco/a. Essa forma de pensamento é reducionista e invalida todo o processo da luta que esteve presente na atuação do Movimento Negro.

Responder ao racismo é prática comum na vida das pessoas negras. Assim, é importante reafirmar que as histórias de vida das mulheres negras participantes da pesquisa são mais amplas do que uma mera prática de resposta ao racismo. Falando mais diretamente: as mulheres negras não vivem para responder ao racismo! Ao longo das entrevistas narrativas, foi possível perceber que, ainda que o racismo estivesse presente nas falas, as protagonistas das histórias vividas eram elas, as mulheres, e não ele, o racismo. Parece óbvio essa afirmação, mas não é. Não queremos incorrer no erro de negar ou invisibilizar a existência do racismo, pois, caso fizéssemos isso, estaríamos reproduzindo exatamente o que alimenta sua existência, a negação.

Para Gomes (2005), “o racismo em nossa sociedade se dá de um modo muito especial: ele se afirma através da sua própria negação. Por isso dizemos que vivemos no Brasil um racismo ambíguo, o qual se apresenta, muito diferente de outros contextos onde esse fenômeno também acontece” (p. 46).

O racismo é uma linguagem adaptável e complexa de violência criada juntamente com a ideia da raça, desde a invasão das Américas, como forma de legitimar que as diferenças culturais estão associadas a desigualdades biológicas que atribuem aos/às não brancos/as um nível de inferioridade, sendo, portanto, a diferença racial o discurso que legitima a pretensa superioridade de uma raça em relação a outras (QUIJANO, 1992, 2005). Assim, a história do Brasil não pode ser

contada dissociada da invenção do racismo como sistema de opressão manipulado pela colonialidade⁴ do poder para assegurar as condições de privilégios das pessoas brancas.

Então, o que fazer para combater o racismo? Neste espaço de escrita acadêmica, é pertinente assumir o racismo como uma violência viva, de cronologia atemporal (Kilomba, 2019), que marcou/marca/mará as histórias das mulheres negras, uma vez que se trata de um trauma que, ao ser rememorado, pode gerar novamente processos de dor. Para Fanon (2020) e Kilomba (2019), a linguagem do trauma se faz presente quando pessoas negras narram experiências cotidianas de racismo, sinalizando os processos dolorosos por meio dos quais elas são retiradas e violentamente separadas de suas identidades. Esse processo de separação é definido como trauma e priva a pessoa da sua conexão com a sociedade inconscientemente pensada como branca.

Analisar a presença do racismo nas narrativas das mulheres integrantes e ex-integrantes do Coletivo Negras Autoras significa reconhecer, também, o seu cruzamento com o sexismo como opressão indissociável nas experiências de vida das mulheres negras. Gonzalez (2020), sem utilizar a palavra interseccionalidade, já alertava, na década de 80, sobre os atravessamentos do racismo com o sexismo.

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que a sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular (Gonzalez, 2020, p. 76).

Ao falar da neurose cultural brasileira, Gonzalez (2020) sugere que os neuróticos constroem mecanismos de ocultamento do sintoma, pois isso lhes traz certos benefícios. O racismo passa a ser o momento em que se fala alguma coisa, negando-a, e isso por si só gera uma duplicidade de entendimentos, o que pode refletir num desconhecimento de si mesmo. Ao abordar o duplo fenômeno, do racismo e do sexismo, Lélia Gonzalez evidencia a articulação dessas opressões, reafirmando a importância do seu funcionamento em conjunto.

“Passou de branco, é preto!”

Descobrir-se negra parece configurar-se como um exercício de dizer o óbvio, já que a pele representa “um defeito de cor⁵, constituindo-se como um elemento inconfundível para a sociedade,

⁴ O termo colonialidade é a condição de persistência da hierarquização racial entre os seres humanos, sendo a raça elemento que valida a exploração dos corpos “não brancos” com vistas a alcançar lucro. A colonialidade é associada ao poder como um lugar epistêmico de enunciação, em que o poder é legitimado e situado no processo colonial (Quijano, 1992).

especialmente quando a questão é hierarquizar corpos, confundir identidades e determinar a subalternidade de algumas raças. Júlia Tizumba, ainda menina, foi entender que a cor da sua pele, apesar de não ser retinta, não era branca, tampouco morena.

Um dia, quando eu tinha oito anos e cheguei do balé (porque eu fazia balé depois da aula) e falei: Ai pai... hoje a professora fez uma dinâmica muito interessante. Separou as loiras das morenas. Ai ele disse: O que? Ela separou as loiras das morenas e você ficou onde? Eu fiquei nas morenas, né! Ai ele: Mas você não é morena, você é negra! Ai eu falei: Eu não, eu sou morena. Negro é você que é escuro, né! Ai ele: Não, minha filha, **passou de branco, é preto!** Então, desde os oito anos (tem um dia marcado), eu lembro do dia que eu entendi que era uma pessoa negra. Foi esse dia! Eu tinha oito anos... estava vestidinha com collant, com roupinha de balé, cheguei em casa e meu pai me falou isso. A partir daí, eu cresci (Júlia Tizumba, trecho de entrevista, 2024, grifo nosso).

“Passou de branco, é preto!”. Essa foi a afirmação do pai de Júlia, um homem negro, ao perceber que sua filha havia sido confundida em sua identidade. Nessa narrativa, Júlia relembra a divisão da turma em dois grupos na aula de balé, um de loiras e outro de morenas. Em uma sociedade racista, o balé parece ser uma atividade exclusiva de pessoas brancas e daquelas que são quase brancas, as ditas morenas. Diante dessas questões, Souza (2021) nos alerta sobre a importância de “um discurso do negro sobre o negro, no que tange a sua emocionalidade” (p. 45). Parece que essa produção discursiva esteve presente na fala de Tizumba, pai da Júlia, quando ele afirmou: “Mas você não é morena, você é negra!”.

A experiência de ser negra numa sociedade branca, de classe e ideologia dominantes brancas, de estética e comportamentos brancos, de exigências e expectativas brancas, provoca sobre a experiência emocional da negra uma resposta positiva ao apelo de ascensão social, que implica a conquista de valores, status e prerrogativas brancas (SOUZA, 2021). Sendo assim, o não posicionamento de Júlia como uma criança da raça negra parece ter sido influenciado pelo contexto de valores brancos do balé, no qual ela estava inserida. Afinal, durante a aula, a professora determinou a organização de dois grupos, invisibilizando outras possibilidades de identidades. “Ai, pai... hoje a professora fez uma dinâmica muito interessante. Separou as loiras das morenas”.

Talvez a experiência do balé não seja possível para as crianças negras, pois foi esse o discurso racista que a professora reforçou ao inviabilizar a organização de outros agrupamentos. Recentemente, a história da bailarina brasileira Ingrid Silva virou livro, *A sapatilha que mudou meu*

⁵ *Um defeito de cor* é o título do livro escrito por Ana Maria Gonçalves, que retrata a história ficcional de Kehinde, também conhecida como Luísa Mahin (mãe de Luiz Gama). O romance conta a história dessa mulher negra e as marcas das violências e perdas da experiência de escravização no Brasil. A escravidão foi abolida em terras brasileiras desde 1888 (ano da abolição), mas as violências contra as mulheres negras parece ser assunto atual, que se mantém bem vivo pela colonialidade.

*mundo*⁶. Ingrid se tornou conhecida mundialmente não como dançaria da *Dance Theatre of Harlem*, companhia de balé profissional com sede no Harlem, na cidade de Nova Iorque, que realiza turnês nacionais e internacionais. A história de Ingrid ganhou repercussão midiática, como destaque internacional, quando ela publicou em uma de suas redes sociais uma mensagem sobre a chegada de sapatilhas com a cor do seu tom de pele.

“Elas chegaram! Pelos últimos 11 anos, eu sempre pinte a minha sapatilha. [...] É uma sensação de dever cumprido, de revolução feita, viva a diversidade no mundo da dança” (Martínez, 2019, n.p.). Com mais de cem mil curtidas, a postagem ganhou a cena pública para alertar não só sobre a ausência de calçados na cor da pele negra, mas, mais que isso, denunciou o racismo e o sexismo impregnados na sociedade com tamanha força e proporção de crueldade que alijam crianças negras de vivências importantes para sua formação cultural, como o balé.

Contudo, ao mesmo tempo, esse destaque de Ingrid nas mídias tem a intenção de separá-la do grupo racial ao qual ela pertence, reforçando o seu caráter de esforço individual para conquistar uma ascensão social como bailarina. A exceção dela, como bailarina negra, evidencia o discurso racista de que o balé não é uma experiência para negras, ou seja, há pouca ou nenhuma representatividade de pessoas, roupas, sapatilhas, entre outras simbologias que reafirmam que essa prática corporal é para pessoas brancas. Nesse sentido, Júlia, “Enquanto exceção, confirmava a regra, já que seu êxito não trazia como consequência uma reavaliação das condições de possibilidade do negro como grupo, nem uma mudança de sua posição na ordem social vigente” (p. 50). Nesse sentido, a negra que consegue romper as barreiras e ascender torna-se apenas uma exceção (SOUZA, 2021).

Ainda sobre a narrativa de Júlia, a utilização da palavra morena pela professora foi a forma de caracterização de uma cor que não é a branca, tampouco a negra. Sobre a questão da cor, Souza (2021) sinaliza que “o fato de que branco e negro representam apenas os extremos de uma linha ininterrupta na qual, às diferentes nuances de cor, se adscreviam significados diversos, segundo o critério de que quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação” (p. 50).

O perfil demográfico proposto pelo IBGE em 2022 apontava a existência de 56% de pessoas negras no Brasil, sendo 45,3% de pessoas pardas e 10,2% de pessoas pretas. O grupo racial chamado de negros é o somatório do “pardo” com o “preto”. Para a realização do levantamento, o IBGE disponibiliza cinco classificações de “raça ou cor” – branca, preta, parda, amarela e indígena

⁶ No livro *A sapatilha que mudou meu mundo*, publicado em 2021, Ingrid conta sua história de vida desde que entrou no projeto social até se tornar referência para meninas e mulheres, especialmente da raça negra, por ser uma bailarina de um dos corpos de dança mais importantes do mundo (BURZACA, 2021).

– e ainda possibilita a “sem declaração”, para as pessoas que não desejam manifestar ou não se reconhecem na estratificação indicada (IBGE, 2023).

O preconceito de cor é advindo de uma herança escravocrata e colonial que coloca a pessoa negra à margem da população e funciona como mantenedora da hegemonia branca nas relações interraciais (SOUZA, 2021). Júlia, mulher negra de pele clara e pertencente a uma família interracial, nesse episódio, teve sua identidade racial apagada por viver em uma sociedade que associa ascensão social à cor branca. A sua professora foi a porta-voz que reproduziu a opressão racial ao anunciar a sua participação no grupo de morenas, classificação de cunho pejorativo por indicar um não-lugar, nem branco e nem negro, e confundir as pessoas quanto a sua identidade racial.

“Passou de branco, é preto!” é uma afirmação enfática que pretende eliminar qualquer confusão. O pai de Júlia ao falar essa frase, que é muito comum entre pessoas negras racializadas, parece ter percebido o risco de sua filha confundir a própria identidade.

Para Souza (2021), mesmo sem aprofundar a reflexão sobre os sentidos e significados da relação do lazer com a identidade negra, sinaliza que os espaços de lazer teriam potencialidades de construção da diferença, que é negra, em relação à identificação, que é branca. Assim, o sentido atribuído aos espaços de lazer parece ir além da estrutura física que, por si só, pouco contribuiria com o tornar-se negra como um processo de pertencer a uma consciência história de um grupo. Os espaços de lazer parecem ganhar os sentidos simbólicos que se incorporam ao tornar-se negra.

O espaço é um elemento que se inter-relaciona com o lazer e pode ser compreendido como “espaço-lugar, que vai além do espaço físico por ser um “local” do qual os sujeitos se apropriam no sentido de transformá-lo em ponto de encontro (consigo, com o outro e com o mundo) e de convívio social para o lazer” (GOMES, 2004, p. 123).

O espaço social não pode ser explicado sem o tempo social, e vice-versa, pois são dimensões inseparáveis. “Assim sendo, o tempo/espaço é um produto das relações sociais e da natureza e constitui-se por aspectos objetivos, subjetivos, simbólicos, concretos e materiais – evidenciando conflitos, contradições e relações de poder” (GOMES, 2023, p. 47).

Para Gomes (2011, 2014), o lazer, situado como um tempo/espaço, pode contribuir com a reelaboração de valores e caminhar em direção ao processo de reconstrução de nossa sociedade, pois se configura como um fenômeno que pode fomentar sensibilidades afetivas e estimular as pessoas a pensarem sobre as sociedades e a refletirem sobre aspectos mais amplos. Assim, o lazer é “conceituado como uma necessidade humana e como dimensão da cultura caracterizada pela vivência lúdica de manifestações culturais no tempo/espaço social” (GOMES, 2023, p. 47-48).

Desse ponto de vista, o lazer articula três elementos fundamentais: a ludicidade, as manifestações culturais e o tempo/espaço social.

Assim, compreendemos que o lazer pode provocar as transformações sociais, identitárias e subjetivas de forma a reinventar a identidade negra, considerando que sua primeira invenção ocorreu na família e/ou suas formas substitutivas, como sinalizado por Sousa (2021). Como forma de fortalecer essa afirmação, apresentamos, a seguir, uma teia de experiências das participantes da pesquisa, sem a preocupação de nomeá-las ou restringi-las como lazer, uma vez que essa definição perpassa, também, a própria subjetividade de quem a vivência.

O que constituiu a identidade negra pode se relacionar com as memórias do que foi vivido e do que se desejou viver, como uma necessidade humana. Isso foi narrado por Eneida Baraúna durante sua entrevista, ao apresentar uma foto em que ela era criança e brincava com seu velotrol. A imagem chama atenção pelo semblante sério da criança, com a testa franzida e os lábios cerrados, em um brinquedo que nos remete à vivência do lúdico.

Sobre esse registro fotográfico, Eneida disse de um desejo de voltar ao tempo e permitir mais momentos de prazer e diversão para essa criança que, atualmente, está na fase adulta. Ela percebe ter vivido contextos de muita rigidez para se tornar quem é, e fabula a invenção de si mesma como uma mulher à frente de seu tempo.

E aí, quando eu vi essa foto minha, eu fiquei pensando assim... Uma vez eu a postei no Instagram. Tipo assim, nossa, tinha tanta coisa para falar pra essa menina, pra ela aproveitar mais, sabe! Assim, aproveita mais! Faz bagunça na sala de aula. Eu fiquei tão certinha com alguns processos e fiquei pensando que eu poderia ter me jogado mais. Hoje eu estou com 40 e fico pensando: Meu Deus, estou com 40 e **não aproveitei tudo que eu preciso aproveitar nessa vida**. Mas ao mesmo tempo eu vejo que tenho esse lugar de ser **uma mulher à frente do tempo dentro das minhas limitações**, claro! (Eneida Baraúna – trecho de entrevista, 2023, grifo nosso).

Figura 1 - Eneida Baraúna com seu velotrol



Fonte: Acervo pessoal de Eneida Baraúna.

“O velho não é o *outro* do jovem ou da criança, mas uma expressão de nossa condição humana total e universal” (DEBORTOLI, 2012, p. 3). Por assumir a condição do outro como a diferenciação do padrão hegemônico, o envelhecer (deixar de ser criança e jovem) passa a ser processo negativo numa sociedade que guarda marcas presentes do colonialismo e que hierarquiza raças, gêneros e faixas etárias, atribuindo menos valia a negras, mulheres, velhas e idosas.

Ainda que Eneida esteja em idade produtiva para o imaginário social imposto pela colonialidade, ela carrega a percepção de que “estou com 40 e não aproveitei tudo que eu preciso aproveitar nessa vida”, como se ela fosse o outro da jovem e da criança que tivesse perdido o tempo/espço de viver. Para Debortoli (2012), o processo de envelhecer traz tensões e nos provoca a ampliar as possibilidades de viver e “[...] instiga-nos também pelo conjunto de representações que o atravessa; e produz percepções de si mesmo e da vida, na maior parte das vezes com um sentido de negatividade” (p. 3).

Talvez, por ter essa percepção negativa de si mesma, Eneida disse que gostaria de ter aproveitado mais a vida. E, mais que isso, por ser uma mulher negra, a negatividade do processo de envelhecer vem atravessada pelos valores impostos à raça negra: “Assim, aproveita mais! Faz bagunça na sala de aula. Eu fiquei tão certinha com alguns processos”. As pessoas negras que desejam alcançar ascensão social necessitam ser duas vezes melhores que pessoas brancas. Souza (2021) faz um alerta sobre as demandas de ser melhor como algo que se repete nas histórias de vida: “Ser o melhor! Na realidade, na fantasia, para se afirmar, para minimizar, compensar o ‘defeito’, para ser aceito. Ser o melhor é a consigna a ser introjetada, assimilada e reproduzida” (p. 73).

Em busca de ser a melhor e conseguir validação social, a mulher negra distancia-se do lazer para se dedicar às atividades produtivas, como o estudo e o trabalho, por exemplo. Para Gomes (2023), a concepção do lazer como um fenômeno moderno, urbano e industrial que se opõe ao trabalho é um entendimento ainda muito presente no século XXI, apesar de ser paradoxal, por haver limites entre ambos. Assim, a fala de Eneida sugere que, no seu processo de tornar-se negra, afastar-se do lazer e do lúdico foram condições necessárias para ela pudesse ser melhor nas atividades de valor social, como o trabalho. Assim, pelo menos no ego ideal, a experiência com o lúdico e com o lazer é destinada a uma pequena parcela social que pode gozar desse privilégio.

A condição de ser “certinha demais” para alcançar algo é a busca do ideal do ego da negra, “que é em grande parte construído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível” (SOUZA, 2021, p. 73). Assim, por mais que Eneida se empenhasse para ser melhor, a despeito de não viver tempos/espços de ludicidade como ela gostaria, isso não lhe garantiria o êxito. Afinal, ela jamais seria/será reconhecida como branca.

Porém, ela reconhece que deixou de viver possibilidades de ludicidade e/ou lazer e que isso fez com que ela perdesse algo na vida, o que, nas suas palavras, são: “eu poderia ter me jogado mais”. Em alguma medida, Eneida reivindica os momentos perdidos de participação social de forma lúdica. Debortoli (2012) nos instiga a pensar o lazer como uma prática social que enfatiza a arte, o corpo e a sensibilidade com a vida e com o mundo na centralidade das relações. Talvez estejam aí os desejos de Eneida em aproveitar mais a vida, de viver experiências ampliadas, que podem ser lidas, também, como indisciplinas (bagunças) no contexto de salas de aulas. Trata-se da vontade de ter vivido sua liberdade de pensar e agir mediadas pelos seus desejos de viver a ludicidade e o lazer. Abdicar das possibilidades de fruir o lazer é assumir para si a lógica instrumentalizada da modernidade, que “toma o Lazer como experiência social secundária, compensatória ou projeto de futuro” (p. 3).

Pensando na experiência de Eneida, acreditamos que viver em menor intensidade o lazer e a ludicidade foi a condição necessária de se tornar negra, ou seja, ser duas vezes melhor para ter uma ascensão social que, ainda assim, não compensaria o seu “defeito de cor”. Nesse caso, parece que viver uma certa rigidez na vida pode provocar ausência ou pouca experiência de lazer como participação social (Debortoli, 2012), dificultando a ampliação de aprendizagens e a satisfação de uma necessidade humana, bem como a vivência da dimensão da cultura (GOMES, 2011, 2014, 2023).

Contudo, ainda que, na fantasia (ego ideal), ela se reinvente como uma “mulher negra à frente do seu tempo”, ao alcançar ascensão social por meio do seu trabalho como artista, ela contraria as expectativas para as mulheres negras, das quais se espera a atuação em postos profissionais caracterizados pelo serviço e pela baixa remuneração, ou ainda, que não se insiram no mercado de trabalho.

Em pesquisa recente, Bonalume *et al.* (2023) identificou que a falta de tempo e a escassez de recursos financeiros são barreiras para a vivência do lazer pelas mulheres negras.

Na intersecção entre gênero e raça, os recursos financeiros sobressaem [como barreiras] no tocante às mulheres negras com 20%, comparados aos 14,2% das mulheres brancas, em relação ao tempo livre durante a semana. No que tange às férias, o percentual é de 30,1% no caso das mulheres negras e de 24,2% para as mulheres brancas. O tempo é indicado como elemento dificultador das vivências de lazer nas horas livres por 18,5% das mulheres brancas e 18,2% das negras. Para as vivências de lazer em período de férias, a falta de tempo é mencionada como barreira por 8,8% das mulheres brancas e 8,7% das negras (p.12).

Esses dados, nada animadores para as mulheres negras, reforçam um imaginário social e, ao mesmo tempo, podem provocar, para aquelas mulheres racializadas que conseguem resistir aos

sistemas de opressão, um desejo de contar uma nova história, reinventada por elas mesmas, em que a sociedade seja mais justa, democrática e com melhores possibilidades de participação social para todas. Talvez a reinvenção da história negra também passe pela ludicidade e pelo lazer como oportunidade de engajamento, produção e reflexão de modos de vida que buscam novos aprendizados, capazes de confrontar o imaginário de padrão hegemônico.

Ao instigar Vi Coelho a narrar as memórias lúdicas, de diversão e lazer que fizeram parte do seu tornar-se negra, ela desvelou uma experiência da infância que trouxe para a cena esse tempo/espaço de se identificar coletivamente com os valores que agregam sentidos à existência e à resistência negra.

Uma vez eu participei de uma audiência pública lá em Ribeirão das Neves, no Fórum das Juventudes. E aí, tinha um grupo de capoeira lá e o cara cantou essa música. Eu falei: Cara, meu avô cantava uma música que passava por aí. Ele cantava assim: Eu não vou na sua casa pra você não ir na minha. Você tem a boca grande pra comer minha farinha! [...]Então, quando a gente ia nessas festas das tias do meu pai, a gente sempre se sentava no terreiro. Aí meu avô se sentava, cantava e contava pra gente. [...] A minha diversão da infância era ir pra casa dele e passear com ele (Vi Coelho – trecho de entrevista, 2023).

“A capoeira, como uma expressão da arte tradicional africana, constitui uma linguagem, um veículo de comunicação e representa um importante papel na difusão de valores civilizatórios que se manifestam através do canto, da dança, da música, da pintura, da escultura e outras possibilidades expressivas”. Ela é uma arte interessada em comunicar ideias, apresentar uma mensagem, podendo ser reconhecida como uma arte comunicativa (SOUZA, 2016, p. 113).

A prática social estabelecida pelo avô de Vi Coelho constitui-se como uma possibilidade de comunicação oral de valores, modos de vida e visões de mundo numa perspectiva afro-brasileira. Ainda que essa narrativa possa apresentar relatos ficcionais, ela registra uma maneira de comunicar a identidade negra pelo encantamento da música da capoeira e de uma forma de contar a história negra que pode, por vezes, contrariar o imaginário social dominante.

“Eu não vou na sua casa pra você não ir na minha. Você tem a boca grande pra comer minha farinha!”. Essa foi a letra da música⁷ cantada pelo avô da Vi Coelho. É interessante pensar que, na capoeira, “as letras das músicas não apresentam uma narrativa linear, por vezes referem-se a coisas aparentemente desconectas e, na maioria das vezes, sob a forma de metáforas, cujos significados dependem de um certo nível de imersão na cultura afro-brasileira para seu entendimento” (SOUZA, 2016, p. 95). Assim, ainda que, naquele momento, essa letra tivesse comunicado pouco ou quase

⁷ Essa música, de título *Minha Comadre*, apresenta os seguintes versos: Eu não vou na sua casa (minha comadre). Pra você não ir na minha (minha comadre). Você tem a boca grande (minha comadre). Vai comer minha farinha (minha comadre), até você? (minha comadre). Falou de mim (minha comadre). Eu não falei (minha comadre). Falou que eu vi (minha comadre) (CAPOEIRA ANGOLA PALMARES, 2012).

nada para Vi Coelho, em alguma medida, essa experiência estava conectada a uma maneira de viver que representa um saber da população negra.

Martins (2003) nos ensina que “não existem culturas ágrafas, pois nem todas as sociedades confinam seus saberes apenas em livros, arquivos, museus e bibliotecas, mas resguardam, nutrem e veiculam seus repertórios em outros ambientes de memória, suas práticas performáticas” (p. 78). Assim, as práticas performáticas são compreendidas de forma ampliada, como um leque de ritos, cenas familiares, atividades lúdicas, teatro, música e dança que possibilitam a inscrição de saberes de várias ordens. Para ela, a performance grafada pela voz e pelo gesto é denominada de oralitura, “uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos volejos do corpo” (p. 77).

Martins (2003) chama atenção para a necessidade de reconhecer que os gestos e as vozes guardam os saberes grafados da memória ancestral. Talvez a oralitura seja uma estratégia de tecnologia e de resistência negra que, por meio de várias formas, mantém vivo os saberes que constituem a identidade negra contada pelas pessoas negras.

A oralitura é a performance ritual que comunica as memórias das histórias negras que estão inscritas, também, nos corpos das pessoas negras. “Então, quando a gente ia nessas festas das tias do meu pai, a gente sempre se sentava no terreiro. Aí meu avô se sentava, cantava e contava pra gente”. Os momentos de partilha proporcionados pelo avô de Vi Coelho eram repletos de aprendizados da cultura negra que se inscrevem na memória, comunicando um saber contra-hegemônico e que dialogava com a identidade negra, ou seja, com o tornar-se negra.

Pensando na oralitura como uma maneira de relacionar-se com a identidade negra, a experiência de Nath Rodrigues com as músicas de terreiro parece ter sido uma vivência de linguagem encantada e que narra novas histórias negras.

Tinha uma amiga minha que trabalhava lá (terreiro de Umbanda). Ela me levou e aí eu fui abduzida pela música, pelos atabaques. Assim, na hora que eu estava lá na assistência, eles começaram a tocar... Foi tipo assim, arrebatador! É muito bonita a música, né! O toque movimenta a gente. É muito forte. O corpo sente o toque e é impressionante. Eu acho que isso tem tudo a ver com a gente. A nossa existência de corpo, de música. Eu acho que a gente é isso, o corpo e o som. O corpo, o som, o movimento. A gente pensa e fala movimentando, articulando, se relacionando com o mundo (Nath Rodrigues – trecho de entrevista, 2023).

As vivências no terreiro com a música foram, para Nath Rodrigues, um encontro com sua identidade negra. A música, o som, o corpo e o movimento se apresentaram como a linguagem que a convidou para fazer parte de uma coletividade que guarda a memória ancestral. A música, como palavra e linguagem, carrega, por meio da ludicidade, as histórias negras pouco ou nada contadas pela colonialidade. Martins (2003) utiliza a sua experiência como pesquisadora e congadeira para

refletir criticamente sobre a palavra como expressão inscrita no corpo e na voz entre os vivos, ancestrais e os que ainda vão nascer.

Na genealogia performática dos congados, como a palavra vocalizada ressoa como efeito de uma linguagem pulsional do corpo, inscrevendo o sujeito emissor num determinado circuito de expressão, potência e poder. [...]. Como tal, a palavra ecoa na reminiscência performática do corpo, ressoando como voz cantante e dançante, numa sintaxe expressiva contígua que fertiliza o parentesco entre os vivos, os ancestrais e os que ainda vão nascer. [...]. Por isso necessita da música, da dança, do ritmo, das cores, do *gestus* performático e da adequação para a sua realização (Martins, 2003, p. 76).

Dessa maneira, a música, o corpo e o movimento parecem ter sido os *gestus* performáticos que comunicaram a palavra da memória ancestral, conectando de forma arrebatadora a existência negra de Nath com a experiência no terreiro. Para ela, a música tocada pelos atabaques proporcionou uma conexão forte e de encantamento, que trouxe sentidos da “religião como uma experiência de religação” com a sua identidade negra.

O lazer, compreendido de forma ampla como práticas culturais lúdicas, considerando a interação da pessoa com a experiência vivida, pode configurar-se como possibilidade de constituir a identidade negra e apresenta-se para cada uma das mulheres integrantes e ex-integrantes do Coletivo Negras Autoras como uma maneira de interagir com o mundo.

Considerações finais

A vivência com o sensível pode estimular o desejo de descobrir-se negra e, até mesmo, de reinventar-se negra, considerando que a colonialidade influencia o imaginário social do que é ser uma mulher negra. Contudo, decolonizar o pensamento não é tarefa fácil! Buscar novas referências de conexão com uma história negra que sofre tentativas constantes de apagamento, devido à imposição dos valores de padrões universais e hegemônicos, torna a caminhada dura e demanda apoio e solidariedade.

Por isso, acreditamos que é interessante desenvolver um olhar sensível para contextos em que seja possível se conectar com as histórias negras, que coloquem em evidência novas imagens, valores e saberes da raça negra estimulados pelas pessoas negras. Talvez, as experiências lúdicas e de lazer possam se somar a esses processos, ao tornar-se negra, que também é, por essência, a uma nova forma possível de viver a identidade negra.

O lazer, como uma manifestação da cultura negra, tem potencial de possibilitar experiências novas em que o ideal do ego, cujas vigas mestras foram levantadas no contexto familiar, seja

reforçado, alcançando significados e benefícios de modelo ideal para as pessoas negras. Contudo, ao reconhecer que, na maioria das vezes, as pessoas negras não gozam da regalia de encarar as próprias contradições para assumir a responsabilidade da sua existência, a experiência da colonialidade do poder impõe dificuldades para a superação dos conflitos inerentes ao processo de se tornar pessoa humana.

Ser negra é viver uma história de vida de frustrações que, por vezes, limita-se a ter uma imagem negativa de si mesma. A tomada de consciência das diferenças entre as brancas e as negras, possibilita ampliar os modos de ver o mundo, a liberdade e a responsabilidade para consigo e com as demais pessoas. É preciso ter a consciência de que existe uma dialética entre o “eu” e a/o “outro/a”, como exterioridade objetiva, uma vez que as consciências raciais se desenvolvem na relação entre as pessoas.

Assim, o lazer, como experiência que compõe essa dialética, pode ser uma performance que age nas frestas e se apresenta como possibilidade disruptiva que tensiona a colonialidade do poder e de gênero. O lazer como performance é o movimento inacabado de criação de sua própria autoria, é a fruição estética e política que transcende o sentido restrito de manifestação cultural como uma forma de expressão da cultura como algo já dado.

O lazer como performance do porvir das negras se circunscreve na cultura negra como local de inscrição de conhecimento grafado no corpo e na voz, desenhado nos âmbitos das performances das “oralituras” – como ensinado por Leda Maria Martins – que se repetem no passado, no presente e no futuro como recriação, transmissão e revisão da ancestralidade. Nesse contexto, o lazer se grava como memória nas histórias de vida das mulheres negras, que trazem em si as lembranças (que fazem inquietar) e os esquecimentos (que são rasuras do saber), possibilitando, dessa maneira, a ampliação das consciências do tornar-se negra.

Falando de outra maneira, o lazer como performance no âmbito da cultura negra implica a ideia de repetição permanente, que nunca se repete da mesma maneira, possibilitando uma ampla gama significativa de saberes corporificados de memória ancestral, que funcionam como atos de transmissão de saber social e racial. Essa memória de repertório da cultura negra incorpora-se ao tornar-se negra, por ter sentidos de identidade que se constroem por meio de ações reiteradas e efêmeras, que expandem a consciência ao imprimir a marca da diferença – que é negra – em relação à identificação – que é branca.

Com a intenção de provocar a continuidade de novas pesquisas, ressaltamos que os estudos sobre o lazer e as mulheres negras podem ser focalizados tendo em vista uma diversidade de contextos, considerando desde barreiras que atribuem desafios e limites ao lazer até suas possibilidades educativas, que desvelam potencialidades nas subjetividades do tornar-se negra e no

desenvolvimento da consciência racial e política como ferramentas de lutas e de resistência no enfrentamento dos racismos e dos sexismos.

Dessa maneira, ao tratarmos de mulheres negras e de lazer, apesar de reconhecermos a existência de elementos comuns ao “ser mulher negra”, especialmente aqueles marcados pelas linguagens das violências do racismo e do sexismo, compreendemos que é importante considerar a pluralidade desses lazeres para não incorrer no risco de tratar as mulheres negras de maneira universalizante. Assim, parece coerente propormos o uso do termo lazer no plural quando associado a mulheres negras, como forma de posicionamento político, de resistência e luta contra o racismo.

Referências

- BONALUME, Cláudia Regina; TAVARES, Marie Luce; ISAYAMA, Hélder Ferreira; STOPPA, Edmur Antonio. Mulheres, trabalho e lazer no Brasil: entre tempo, gostos, desejos e a fruição de um direito. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 31, n. 2, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/X8NFPqwrPs9rtPK8gzkBRCCR/?lang=pt>. Acesso em: 19 jun.2026.
- BURZACA, Fernanda. Ingrid Silva e Globo Livros iniciam pré-venda de “A sapatilha que mudou o meu mundo”. **Portal Geledés**, São Paulo, 3 ago. 2021. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ingrid-silva-e-globo-livros-iniciam-pre-venda-de-a-sapatilha-que-mudou-meu-mundo/>. Acesso em: 16 abr. 2024.
- CAPOERA ANGOLA PALMARES. Capoeira Angola Palmares Bologna-Modena: Canzoni di capoeira. Minha Comadre. 8 nov. 2012. <https://www.capoeirapalmares.it/2012/11/minha-comadre/>. Acesso em: 03 jun. 2024.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117 – 132, 2003. Disponível em: https://revistas.usp.br/eav/pt_BR/article/view/9948. Acesso em: 19 jun.2026.
- DEBORTOLI, J. A. O. Lazer, envelhecimento e participação social. **Licere**, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, mar. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/licere/article/view/739/540>. Acesso em: 03 de jun. de 2024.
- EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2020.
- GOMES, Christianne Luce. Verbete Lazer – Concepções. In: GOMES, Christianne Luce (Org.). **Dicionário Crítico do Lazer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p.119-126. Disponível em: <https://grupootium.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/06/lazer-concepcoes-versaofinal.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2024.
- GOMES, Christianne Luce. Estudos do lazer e geopolítica do conhecimento. **Licere**, Belo Horizonte, v. 14, n. 3, mar. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/licere/article/view/762>. Acesso em: 14 de mai. de 2024.
- GOMES, Christianne Luce. Lazer: necessidade humana e dimensão da cultura. **Licere**, Belo Horizonte, v. 1, n.1, p. 3-20, jan/abr. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/rbel/article/view/430>. Acesso em: 19 jun.2026.
- GOMES, Christianne Luce. **Frui Vita: a alquimia do lazer**. Ponta Grossa – PR: Atena, 2023. Disponível em: <https://atenaeditora.com.br/catalogo/ebook/frui-vita-a-alquimia-do-lazer>. Acesso em: 14 mai. 2024.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão.** 2005. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2017/03/Alguns-termos-e-conceitos-presentes-no-debate-sobre-Relações-Raciais-no-Brasil-uma-breve-discussão.pdf>. Acesso em: 28 de out. de 2024.

GOMES, Nilma Lino. O combate ao racismo e a decolonização das práticas educativas e acadêmicas. **Revista de Filosofia, Aurora**, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 435-454, mai./ago., 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/27991>. Acesso em: 14 out. 2021.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 139-150.

GROSFOQUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOQUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 62 – 88.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2022: pela primeira vez, desde 1991, a maior parte da população do Brasil se declara parda.** 22 de dez. de 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declara-parda> . Acesso em: 18 abr. 2024.

JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M. Narrative interviewing. In.: BAUER, M; GASKELL, B; (Eds.) **Qualitative researching with text, image and sound: a practical handbook.** P. 57-74. London, Enland: Sage Publicatinos, 2000.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidad y modernidade/racionalidade.** Perú Indígena, [S.l.], v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 28 out. 2024.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. **Conversas sobre Memória da Plantação.** Colégio Equipe, 2020. Vídeo Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2ez7e-JtgoA>. Acesso em: 14 de mai. de 2024.

MARTÍNEZ, Héctor Llanos. A alegria da bailarina Ingrid Silva ao receber as primeiras sapatilhas da cor de sua pele. **Portal Geledés**, São Paulo, 6 nov. 2019. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-alegria-da-bailarina-ingrid-silva-ao-receber-as-primeiras-sapatilhas-da-cor-de-sua-pele/> .Acesso em: 16 abr. 2024.

MARTINS, Leda Maria. Performance da Oralitura: corpo, lugar da memória. In: Letras – Língua e literaturas: limites e fronteiras. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras.** Santa Maria, UFSM, n.26, p.63-81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308> . Acesso em: 27 out. 2024.

NASCIMENTO, Beatriz. **Entrevista com Beatriz Nascimento.** CRTV – Centro Técnico Audiovisual. 1979. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=HbeB_4naR-8. Acesso em 23 ago. 2024.

NÓVOA, António; FINGER, Mathias. **O método (auto)biográfico e a formação.** Lisboa: MS/DRHS/CFAP, 1988.

PÉREZ, Mariana Noel Guerra. Notas para uma metodologia de investigacion feminista decolonial. Vinculaciones epistemológicas. **Revista de Ciencias Sociales y Humanidades.** Quito, v. 3, n. 9, p. 99-101, mar. 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/6437/643766991008/html/>. Acesso em: 19 jun.2026.

SOUZA, Elizeu Clementino de. **O conhecimento de si: estágio e narrativa de formação de professores.** Rio de Janeiro: DP&A; Salvador: UNEB, 2006.

SOUZA, Elizeu Clementino de; MEIRELES, Mariana Martins de. Olhar, escutar e sentir: modos de pesquisar-narrar em educação. **Educação e Cultura Contemporânea**, Salvador, v. 15, n. 39, p. 282-303, 2018. Disponível em: https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=ZwKjYu0AAAAJ&citation_for_view=ZwKjYu0AAAAJ:-_dYPAW6P2MC. Acesso em: 19 jun.2026.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio Janeiro: Zahar, 2021.

SCHÜTZE, F. **Biography analysis on the empirical base of autobiographical narratives: How to analyse autobiographical narrative interviews-Part 1. Module B.2.1**. INVITE-Biographical counseling in rehabilitative vocational training-further education curriculum, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

NOTAS DE AUTOR

AGRADECIMENTOS - não se aplica

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA - não se aplica

FINANCIAMENTO – não se aplica

CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM – não se aplica

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA – não se aplica

CONFLITO DE INTERESSES

A autoria entende não haver conflito de interesses.

LICENÇA DE USO

Os autores cedem à **Motrivivência** - ISSN 2175-8042 os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution Non-Comercial ShareAlike](#) (CC BY-NC SA) 4.0 International. Esta licença permite que **terceiros** remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, desde que para fins **não comerciais**, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico desde que adotem a mesma licença, **compartilhar igual**. Os **autores** têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico, desde que para fins **não comerciais e compartilhar com a mesma licença**.

PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação Física. LaboMídia - Laboratório e Observatório da Mídia Esportiva. Publicado no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

EDITORES

Mauricio Roberto da Silva, Giovani De Lorenzi Pires, Rogério Santos Pereira.

EDITOR DE SEÇÃO

Mauricio Roberto da Silva

REVISÃO DO MANUSCRITO E METADADOS

Giovani De Lorenzi Pires

HISTÓRICO

Recebido em: 14/06/2026

Aprovado em: 10/07/2026

Publicado em: 01/10/2026