



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO E INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS
CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES

LÍVIA MACHADO OLIVEIRA

**MATERNIDADE NEGRA E A VIOLÊNCIA DO ESTADO: NARRATIVAS DE
(RE)EXISTÊNCIA**

RIO DE JANEIRO
2026





LÍVIA MACHADO OLIVEIRA

MATERNIDADE NEGRA E A VIOLÊNCIA DO ESTADO:
NARRATIVAS DE (RE)EXISTÊNCIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Educação, Área de concentração: Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares.

Orientador(a): Dra. Joyce Alves da Silva

SEROPÉDICA/NOVA IGUAÇU
2026

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central/Central de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
Com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

O48m

Oliveira, Livia Machado, 1995-
Maternidade negra e a violência do estado:
narrativas de (re)existência / Livia Machado Oliveira.
- Rio de Janeiro, 2025.
150 f.: il.

Orientadora: Joyce Alves da Silva.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Educação,
Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, 2025.

1. Maternidade Negra. 2. Violência. 3. Estado. 4.
Luto. 5. Reparação. I. Silva, Joyce Alves da, 1978-,
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de Pós-graduação em Educação,
Contextos Contemporâneos e Demandas Populares III.
Título.

É permitida a cópia parcial ou total desta Tese, desde que seja citada a fonte

“O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001”.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS
CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES

LÍVIA MACHADO OLIVEIRA

MATERNIDADE NEGRA E A VIOLÊNCIA DO ESTADO:
NARRATIVAS DE (RE)EXISTÊNCIA

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no Programa de Pós-graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, Área de concentração em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares.

Tese aprovada em 19 de dezembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
SISTEMA INTEGRADO DE PATRIMÔNIO, ADMINISTRAÇÃO E
CONTRATOS

FOLHA DE ASSINATURAS

ATA DE DEFESA DE TESE Nº 675/2025 - PPGEDUC (12.28.01.00.00.00.20)
(Nº do Documento: 289)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 11/02/2026 10:36)
JOYCE ALVES DA SILVA
PRO-REITOR(A) - TITULAR
PROAES (12.28.01.19)
Matricula: ###427##

(Assinado digitalmente em 12/02/2026 15:58)
JONE CARLA BAIÃO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.057-##

(Assinado digitalmente em 10/02/2026 20:40)
SANDRA REGINA DE OLIVEIRA FAUSTINO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.127-##

(Assinado digitalmente em 09/02/2026 21:49)
LÍVIA MACHADO OLIVEIRA
DISCENTE
Matricula: 2021#####9

(Assinado digitalmente em 09/02/2026 20:18)
ÉRIKA ELIZABETH VIEIRA FRAZÃO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.777-##

(Assinado digitalmente em 12/02/2026 18:32)
ROSÂNGELA APARECIDA HILÁRIO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.588-##

Dedico este trabalho à minha filha Liz.

Obrigada pela oportunidade de ser sua mãe.

AGRADECIMENTOS

“Sou o que sou pelo que NÓS SOMOS!”

Agradecer não é tarefa fácil, mas é imprescindível. Início este momento de gratidão com a filosofia UBUNTU, de origem africana, cujo princípio é: “Minha existência está conectada à existência do outro”. Minha caminhada até aqui não teria sido possível se, ao longo destes intensos quatro anos de estudo, período em que vivenciei um carrossel de emoções, atravessado pela maternidade, pela depressão, pela angústia e por inúmeros momentos em que pensei em desistir, eu não tivesse tido o apoio de pessoas importantes que acreditaram no meu potencial e não me permitiram abrir mão deste sonho.

A algumas, agradeço pela possibilidade de estreitar laços; a outras, pela compreensão nos momentos em que precisei me distanciar. E a todas, por terem sido a aldeia que precisei para criar minha menina nos momentos em que me dediquei ao doutorado.

O presente trabalho é uma colcha de retalhos, tecida com as diversas vozes que me constituíram até o presente momento e sem as quais a sua realização seria impossível. A essas pessoas, dedico os meus mais sinceros e honrosos agradecimentos.

Primeiramente, agradeço à minha filha, Liz Machado Alves Ferreira, por ter dado sentido à minha vida e por me fazer querer, a cada dia, construir um futuro melhor para nós duas. Por ela, batalho diariamente para ser uma mulher que a inspire e lhe sirva de referência positiva para a posteridade.

À minha mãe, Selma Regina Matias Machado, e à minha irmã, Carolina Machado Oliveira, por todo alicerce, amor e perseverança durante toda a minha vida.

À minha querida e amada orientadora, Joyce Alves da Silva, por acreditar no meu potencial ao longo de todos esses anos, desde a graduação. A conclusão deste estudo só foi possível pela certeza de ter ao meu lado uma orientadora humana, que compreendeu meus momentos de ausência, mas confiou na competência deste trabalho. Joyce, obrigada por ser quem és! Você é uma mulher inspiradora.

À minha amada Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro / Instituto Multidisciplinar e ao Programa de Pós-Graduação em Demandas e Contextos Populares, por todos os momentos de formação, desconstrução e conhecimento que me foram proporcionados durante a minha jornada acadêmica.

Ao Laboratório de Estudos de Gênero, Educação e Sexualidades (LEGESEX), por ter sido um

campo essencial de formação ao longo de todos esses anos. Neste grupo, conheci pessoas incríveis que se tornaram companheiras de vida e de jornada acadêmica e que me auxiliaram em momentos fundamentais: Sandra Faustino e Leandro Salles.

À solidária banca de qualificação, composta pelas professoras Rosângela Hilário e Sandra Faustino, mulheres pretas potentes que delinearão um novo olhar para a pesquisa, tornando-a ainda mais humana.

Ao meu melhor amigo e irmão, Erick Freitas, por todo amor, acolhida e cumplicidade ao longo de mais de 20 anos de amizade.

Aos meus incríveis alunos da Rede Municipal do Rio de Janeiro, que me ensinaram e ensinam, todos os dias, de maneira afetuosa, que a Educação é o caminho para a construção de uma sociedade mais humana e justa. É no olhar deles que percebo diariamente a importância do meu fazer pedagógico crítico e consciente.

À Rede de Mães e Familiares da Baixada, por toda a confiança na realização deste estudo. Aproveito para agradecer às mães integrantes da Rede que participaram da roda de conversa, um momento ímpar em que tivemos a oportunidade de despir nossas dores e nos acolher mutuamente.

E por último, mas não menos importante, a Deus, pela reestruturação a cada dia, fortalecendo a caminhada nos momentos em que eu mesma não confiei no meu potencial e me fazendo acreditar que este momento seria possível.

RESUMO

OLIVEIRA, Livia Machado. **Maternidade Negra e a violência do Estado: narrativas de (re)existência**. 2026. 150p. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, Instituto de Educação e Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

A presente tese tem como objetivo investigar as experiências de mulheres que perderam seus filhos em decorrência da violência perpetrada pelo braço armado do Estado, buscando compreender de que modo essas mulheres ressignificam a dor do luto por meio da atuação em coletivos que reivindicam justiça e reparação em memória de seus filhos. A motivação deste estudo emerge de dados sobre a violência no Brasil, os quais evidenciam o processo em curso de genocídio da população negra, jovem e periférica do país. Parte-se do pressuposto de que as vozes dessas mulheres, majoritariamente negras, revelam as nuances do racismo estrutural que viola o direito ao pleno exercício da maternidade, tendo como algoz aquele que deveria proteger e assegurar o direito à vida. A abordagem deste estudo é qualitativa, de caráter metodológico exploratória-explicativa, com recorte longitudinal, cujo principal instrumento metodológico foi a roda de conversa, realizada com três mães integrantes do Movimento Rede de Mães e Familiares da Baixada Fluminense. A análise dos dados é conduzida a partir das perspectivas da escrevivência e do lugar de fala dessas mães amparada pelo aporte basilar dos teóricos dos Estudos do feminismo negro, da sociologia do luto e da antropologia das violências. Autores como Angela Davis, Achille Mbembe, Conceição Evaristo, Chimamanda Adichie, Françoise Vergès e Stuart Hall, entre outros, constituíram referências centrais para a construção do referencial teórico deste estudo, contribuindo de maneira significativa para a compreensão crítica das dinâmicas sociais, políticas e históricas que atravessam o objeto de pesquisa. As narrativas dessas mulheres são compreendidas não como relatos individuais, mas como atos políticos de resistência diante de uma realidade que extermina corpos e adocece emocionalmente sujeitos historicamente subalternizados, evidenciando a lógica necropolítica que define quais vidas são consideradas descartáveis. Os resultados apontam para a necessidade urgente de implementação de políticas públicas de valorização da vida, acolhimento psicossocial e amparo jurídico aos familiares que enfrentam a perda de seus filhos. Conclui-se que ouvir e fortalecer essas narrativas constitui um gesto político essencial à efetivação dos direitos humanos em sua integralidade, sem distinção de raça, gênero ou classe social. Portanto, este trabalho sinaliza que é imperativo substituir a política de morte por uma política de vida: investir em educação, cultura, esporte, saúde e cuidado é mais eficaz e humano do que financiar tanques e fuzis. Uma sociedade que naturaliza o extermínio de sua juventude negra está condenada a repetir a barbárie. Além disso, o trabalho promove a conscientização coletiva, estimulando reflexões sobre justiça, direitos humanos e a urgência de transformar práticas institucionais que perpetuam desigualdades raciais.

Palavras-chave: MATERNIDADE NEGRA; VIOLÊNCIA; ESTADO; LUTO; REPARAÇÃO.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Livia Machado. **Black Motherhood and State Violence: Narratives of (Re)Existence.** 2026. 150p. Thesis (Doctorate in Education) - Postgraduate Program in Education, Contemporary Contexts and Popular Demands, Instituto de Educação e Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

The present thesis aims to investigate the experiences of women who lost their children as a result of violence perpetrated by the armed wing of the State, seeking to understand how these women resignify the pain of mourning through their participation in collectives that demand justice and reparation in memory of their children. The motivation for this study emerges from data on violence in Brazil, which highlight the ongoing process of genocide against the country's Black, young, and peripheral population. The study is grounded in the assumption that the voices of these women, who are predominantly Black, reveal the nuances of structural racism that violates the right to fully exercise motherhood, with the perpetrator being the very institution that should protect and ensure the right to life. The approach of this study is qualitative, with an exploratory–explanatory methodological design and a longitudinal focus. Its main methodological instrument was the conversation circle, conducted with three mothers who are members of the Rede de Mães e Familiares da Baixada Fluminense (Network of Mothers and Relatives of Baixada Fluminense). Data analysis is guided by the perspectives of *escrivência* and these mothers' place of speech, supported by foundational contributions from theorists in Black feminist studies, the sociology of mourning, and the anthropology of violence. Authors such as Angela Davis, Achille Mbembe, Conceição Evaristo, Chimamanda Adichie, Françoise Vergès, and Stuart Hall, among others, served as central references for building the theoretical framework of this study, contributing significantly to a critical understanding of the social, political, and historical dynamics that shape the research object. The narratives of these women are understood not as individual accounts but as political acts of resistance in the face of a reality that exterminates bodies and emotionally harms subjects historically relegated to subaltern positions, revealing the necropolitical logic that determines which lives are deemed disposable. The results point to the urgent need for the implementation of public policies that value life, provide psychosocial support, and offer legal assistance to families who face the loss of their children. The study concludes that listening to and strengthening these narratives constitutes an essential political gesture for ensuring the full realization of human rights, without distinctions of race, gender, or social class. Therefore, this work indicates that it is

imperative to replace the politics of death with a politics of life: investing in education, culture, sports, health, and care is more effective and humane than financing tanks and rifles. A society that naturalizes the extermination of its Black youth is condemned to reproduce barbarity. Furthermore, the study fosters collective awareness, encouraging reflections on justice, human rights, and the urgent need to transform institutional practices that perpetuate racial inequalities.

Keywords: BLACK MOTHERHOOD; VIOLENCE; STATE; MOURNING; REPARATION.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: As vítimas da Chacina da Baixada	52
Imagem 2: <i>Folder</i> de divulgação da Semana Municipal de Conscientização da luta de Mães e Familiares Vítimas da Baixada de 2024	57
Imagem 3: Retrato da violência do Rio de Janeiro	64

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Mortes decorrentes de intervenções policiais por raça/cor da vítima em % Brasil-2022	21
Gráfico 2: Mortes decorrentes de intervenções policiais, por faixa etária vítima em % Brasil-2022	22
Gráfico 3: Chacinas no Rio de Janeiro	45
Gráfico 4: Letalidade Violenta na Baixada em 2018.....	47

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Taxa de homicídio no Brasil com recorte de raça.....	31
Quadro 2: Taxa de homicídio no Brasil com recorte de raça/gênero	32
Quadro 3: Produções acadêmicas realizadas entre 2013-2023	34
Quadro 4: Principais chacinas na região Metropolitana do Rio de Janeiro	48
Quadro 5: Perfil das participantes da pesquisa	58

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CDH	Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa.
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social.
CREAS	Centro de Referência Especializado de Assistência Social.
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos.
DHBF	Divisão de Homicídios da Baixada Fluminense.
FGB	Fórum Grita Baixada.
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
MP	Ministério Público.
OMS	Organização Mundial da Saúde.
PAM	Pronto Atendimento Municipal.
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios.
PM	Polícia Militar.
RAAVE	Rede de Atenção a pessoas afetadas pela violência do Estado.
UFF	Universidade Federal Fluminense.
UPPs	Unidade(s) de Polícia Pacificadora(s).

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I	28
1.1 Outros olhares: levantamento quantitativo.....	31
1.2 Levantamento das produções: a escassez de pesquisas sobre maternidade negra e violência de Estado.....	33
1.3 A luta por direitos	36
1.4 “Mães indesejáveis”: controle reprodutivo e o racismo de Estado.....	38
CAPÍTULO II.....	41
2.1 Objetivos metodológicos.....	43
2.2 Procedimentos de coleta de dados.....	44
2.3 O campo de Pesquisa.....	44
2.4 Ponto de partida: Chacina da Baixada Fluminense.....	50
2.5 Conhecendo o Rede de Mães e familiares da Baixada.....	53
2.6 Interlocutoras da pesquisa.....	58
2.7 Entraves da pesquisa.....	61
2.8 Memórias do dia 4 de setembro de 2025.....	62
CAPÍTULO III	66
3.1 As ondas do feminismo e a exclusão das mulheres negras.....	70
3.2 O gênero nos aproxima, mas a raça nos separa.....	75
3.3 Com a palavra: Dororidade.....	78
4. CONCLUSÕES.....	135
REFERÊNCIAS	144

1 INTRODUÇÃO

O luto é uma forma cruel de aprendizado. Você aprende como ele pode ser pouco suave, raivoso. Aprende como os pêsames podem soar rasos. Aprende quanto do luto tem a ver com palavras, com a derrota das palavras e com a busca das palavras. (Adichie, 2021, p. 14)

A citação que dá início à escrita deste capítulo tem por objetivo propor a reflexão de quanto o luto traz importantes ensinamentos no que tange à dicotomia entre vida e morte. O falecimento de uma pessoa nos elucida de maneira dolorosa a efetivação da finitude da vida carnal. Apesar de ser algo intrínseco à vida, a maioria das pessoas tem dificuldade de lidar com esse processo. Inúmeros são os sentimentos que atravessam uma pessoa enlutada.

Conforme Parkes (2009), o luto pode ser definido como um conjunto de reações diante de uma perda. É um processo, e não um estado, sendo uma vivência que deve ser devidamente valorizada e acompanhada, fazendo parte da saúde emocional; caso contrário, se não for vivenciada, retornará para ser trabalhada. Não é um processo linear e está diretamente ligado às características individuais de personalidade e à intensidade da relação que se manteve com o falecido.

O percurso natural da vida nos “prepara” para perdermos nossos pais e avós, mas nunca um filho/a. Filhos/as são a continuidade de nossa trajetória, e ver sua extensão partir de maneira abrupta traz um sentimento de revolta. Afinal, o que fazer quando temos a certeza de que nunca mais veremos a figura de um ente tão amado após uma partida dolorosa e inesperada? Quando Chimamanda (2021, p. 14) diz que o “luto tem a ver com palavras, com a derrota das palavras e com a busca das palavras”, a autora nos permite, com essa colocação, pensar nos “porquês”. Uma mãe que perde um filho/a de maneira abrupta para a violência conhece bem esse sentimento mencionado pela autora.

Em concordância com essa perspectiva, a violência do luto é expressa na citação a seguir:

O LUTO NÃO É ETÉREO; ele é denso, opressivo, uma coisa opaca. O peso é maior de manhã, logo depois de acordar: um coração de chumbo, uma realidade obstinada que se recusa a ir embora. Eu nunca mais vou ver meu pai. Nunca mais. É como se eu só acordasse para afundar cada vez mais. (ADICHIE, 2021, p. 41)

Vivenciar o luto de um ente querido é uma luta diária que muitas vezes faz a pessoa sucumbir em meio a tanta dor, morrendo em vida. E, como lidar com a perda abrupta de quem muitas vezes apenas foi à escola, à padaria, foi brincar na rua ou, até mesmo dentro de casa, encontrou uma bala perdida ou foi vítima de uma ação policial truculenta? Como lidar com a perda repentina de alguém que exalava tanta vida? Como lidar com a perda de alguém repleto

de sonhos que não terá a oportunidade de concretizá-los simplesmente porque encontrou alguém que decidiu tirar a sua vida? Como seguir a vida quando alguém que saiu de você e das suas entranhas acaba de ser morto de maneira perversa?

O cenário se torna ainda mais problemático quando o algoz da violação do direito à vida é o braço armado do Estado. Ou seja, quem deveria proteger e assegurar o nosso direito de ir e vir se torna o principal agente da violação dos direitos fundamentais do ser humano. A violência tem impactado cada vez mais a saúde pública no Brasil, em diferentes vertentes. Ela não se manifesta apenas através da agressão direta (física, psicológica, sexual, etc.); ela está incutida em todas as esferas sociais. O adoecimento mental gerado nos familiares enlutados deve ser pauta de análise crítica.

Dados da pesquisa que serão apresentados no decorrer do presente estudo apontam que os sujeitos que, na maioria das vezes, têm seus direitos negados, possuem um marcador racial, de gênero e econômico, constituindo o alvo da polícia do nosso país. Há um padrão que vem sendo perpetuado ao longo de vários anos, cujo fenômeno é um legado que pode ser explicado através do conceito de racismo estrutural. Segundo Almeida:

...o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre “pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição”. Nesse caso, para além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas. (ALMEIDA, 2019, p. 33)

Torna-se de suma importância enfatizar que estes sujeitos, assim como seus familiares, encontram a violência e a violação da dignidade humana muito antes das ações policiais onde suas vidas são ceifadas. A violência se dá desde o dia da descoberta de suas vidas, esta revela a face cruel no sistema público de saúde através de pré-natais e partos diferenciados, no sistema escolar excludente e racista, na falta de acesso a esporte, áreas de lazer, ações culturais entre outros. Ou seja, a morte já se dá em vida. Mas, diariamente nosso povo luta para (re)existir.

Falar sobre a violência policial no Estado do Rio de Janeiro não é uma novidade em nosso país. Diariamente, observa-se que um grupo em específico, “pretos/as e pobres” (necessariamente nesta ordem), sofre com o abuso de poder do braço armado do Estado, que nega o direito à vida desses sujeitos com o aval da certeza da impunidade. A sensação é de que são vidas perdidas e que são de menor valor, pois pouco ou nada é feito em busca da punição dos culpados por parte do Estado, cabendo à esfera familiar interceder pela memória das vítimas e na não banalização de suas mortes.

Segundo Vergès (2021), “o próprio fato de as circunstâncias dos assassinatos de jovens racializados nunca serem totalmente elucidadas, de as investigações não se concluírem, de as perícias serem recusadas e os assassinatos permanecerem impunes soma-se à violência”.

Com base nos dados do Atlas da Violência ¹de 2023, a população preta liderou o ranking de mortes violentas, totalizando 36.922 vítimas. Nesse mesmo ano, observou-se que a população preta correspondeu a 77,1% dos mortos por homicídio, enquanto a taxa de homicídios entre pessoas não negras (soma de amarelos, brancos e indígenas) vem apresentando queda considerável nos últimos anos.

Dados da pesquisa “Pele Alvo: a bala não erra o negro”, realizada pela Rede de Observatórios da Segurança em novembro de 2023, apontam que 87% das vítimas atravessadas pela letalidade policial no Rio de Janeiro são negras.

Esses dados evidenciam o que alguns pesquisadores caracterizam como a “banalização da violência” contra jovens pretos, pobres e periféricos, população que sofre processos de criminalização tanto pela sociedade quanto pela polícia, a qual utiliza o termo “suspeito” como justificativa para matar (BRASIL; SANTIAGO; BRANDÃO, 2020).

Uma das principais características da violência policial no Rio de Janeiro é a rotina de operações com caráter militar e letal. Um estudo do Instituto Fogo Cruzado registrou 283 operações policiais com três ou mais vítimas civis entre 2016 e 2023, o que representa uma média de três chacinas policiais por mês, resultando em 1.137 civis mortos. Essas ações são justificadas como medidas de combate à criminalidade e ao tráfico de drogas; entretanto, observa-se como saldo o aumento gradativo de mortes cujos marcadores raciais, de gênero e de classe são semelhantes.

Segundo Gilmore (apud MBEMBE, 2018), o racismo “é a produção e a exploração sancionadas pelo Estado, ou por práticas extralegais, de uma vulnerabilidade à morte prematura”. Isso significa que pessoas negras morrem de maneira precoce em razão do racismo, uma vez que, desde o nascimento, possuem um acesso fragilizado ao sistema de saúde e, no decorrer de suas trajetórias laborais, são majoritariamente inseridas em funções precárias e exaustivas.

Para Stuart Hall (2003), as relações de classe contribuem para as elevadas taxas de

¹ O Atlas da Violência é um projeto conjunto entre o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). Ele tem como objetivo retratar a violência no Brasil, principalmente com base nos dados do Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM) e do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan) do Ministério da Saúde. Anualmente, o Atlas da Violência lança um relatório atualizado sobre os índices de violência no país, analisando informações sobre homicídios à luz de perspectivas como gênero, raça, faixa etária e muito mais.

mortalidade, devido ao pertencimento racial e social. A relação entre classe e território é imprescindível para a compreensão das dinâmicas de poder. Nesse sentido, segundo Jaqueline Muniz (2020), “a segurança pública no Brasil tem cor, classe e território”. O Rio de Janeiro vive, há décadas, em uma situação de guerra. A territorialização da violência nas favelas acaba por institucionalizar a ideia de que favela e violência são elementos indissociáveis, reforçando o estigma de que todos os seus moradores são agentes diretos ou coniventes com o crime.

Território é poder e, enquanto o espaço da favela é visto como um lugar a ser contido, os moradores desses territórios passam a ser constantemente monitorados, de modo a restringir seu acesso a locais tidos como pertencentes à classe dominante. À medida que esses corpos exercem seu direito de ir e vir, são enquadrados, vigiados e, por vezes, alvejados. Muitas vezes, recorre-se ao discurso de que “estava no lugar errado, na hora errada”, quando, na verdade, o direito de ir e vir deve ser assegurado, e não cerceado.

Diante disso, a intervenção do Estado tem se dado, de forma quase exclusiva, por meio de medidas letais, como a invasão por tropas policiais militares e a execução sumária de moradores, caracterizando esses espaços como verdadeiros cenários de guerra. Segundo Vergès (2021), “o ambiente hostil às pessoas racializadas e às pessoas pobres produz inimigos/as que devem ser detectados/as, vigiados/as e excluídos/as do espaço público”.

A violência policial é resultado de inúmeros fatores, entre eles a certeza da impunidade, que se mantém por meio do arquivamento de processos e inquéritos sem investigação e sem responsabilização, de discursos oficiais que legitimam a violência sob a alegação de “combate ao crime” e da supressão de provas ou investigações superficiais.

De acordo com Silvio Almeida (2019), “a violência policial no Brasil é uma política de Estado e não um desvio de conduta individual”. Ou seja, atitudes repulsivas e criminosas passam a ser naturalizadas dentro da corporação policial.

Diante dessa realidade, foi realizada uma análise do Estatuto dos Policiais Militares do Estado do Rio de Janeiro, documento que regula a situação, os deveres, direitos e prerrogativas dos policiais militares. No que se refere à Ética Policial-Militar, elencam-se alguns pontos para reflexão e análise.

Art. 27- O sentimento do dever, o pundonor policial- militar e o decoro da classe impõem a cada um dos integrantes da Polícia Militar, conduta moral e profissional irrepreensíveis, com observância dos seguintes preceitos da ética policial-militar:

- I – amar a verdade e a responsabilidade como fundamento da dignidade pessoal;
- II – exercer com autoridade, eficiência e probidade as funções que lhe couberem em decorrência em decorrência do cargo;
- III – respeitar a dignidade da pessoa humana;
- IV – cumprir e fazer cumprir as leis, os regulamentos, as instruções e as ordens das autoridades competentes;
- V – ser justo e imparcial no julgamento dos atos e na apreciação do mérito dos subordinados;
- VI – zelar pelo preparo próprio, moral, intelectual e físico e, também, pelo dos subordinados, tendo em vista o cumprimento da missão comum;
- VII – empregar todas as suas energias em benefício do serviço;
- VIII – praticar a camaradagem e desenvolver permanentemente o espírito de cooperação;
- IX – ser discreto em suas atitudes, maneiras e em sua linguagem escrita e falada;
- X – abster-se de tratar, fora do âmbito apropriado, de matéria sigilosa, particularmente, relativa à Segurança Nacional;
- XI – acatar as autoridades civis;
- XII – cumprir seus deveres de cidadão;
- XIII – proceder de maneira ilibada na vida pública e na particular;
- XIV – observar as normas da boa educação;
- XV – garantir assistência moral e material ao seu lar e conduzir-se como chefe de família modelar;
- XVI – conduzir-se, mesmo fora do serviço ou na inatividade, de modo que não sejam prejudicados os princípios da disciplina, do respeito e do decoro policial-militar;
- XVII – abster-se de fazer uso do posto ou da graduação para obter facilidades pessoais de qualquer natureza ou para encaminhar negócios particulares ou de terceiros;
- XVIII – abster-se o policial-militar em inatividade do uso das designações hierárquicas quando:
 - a) em atividades político-partidárias;
 - b) em atividades comerciais;
 - c) em atividades industriais;
 - d) para discutir ou provocar discussões pela imprensa a respeito de assuntos políticos ou policiais-militares, excetuando-se os de natureza exclusivamente técnica, se devidamente autorizado; e
 - e) no exercício de funções de natureza não policial-militar, mesmo oficiais;
- XIX – zelar pelo bom nome da Polícia Militar e de cada um dos seus integrantes, obedecendo e fazendo obedecer aos preceitos da ética policial-militar.

Com base no cenário observado ao longo de vários anos na Polícia Militar, amplamente exposto pela mídia e pelas narrativas de civis, sobretudo de pessoas tidas como marginalizadas, nota-se que inúmeros dos incisos mencionados anteriormente são banalizados e violados na prática diária de alguns policiais, sendo muitas vezes acobertados pela própria Instituição. Em diversos casos, a morte de civis é registrada como “auto de resistência”, expressão herdada do período da ditadura militar, utilizada como argumento para justificar a letalidade policial e a impunidade camuflada sob o “exercício da profissão”.

A violência contra pessoas pretas no Brasil é um fenômeno histórico que se manifesta em diversas dimensões; simbólica, psicológica, moral e física. Em razão do legado escravocrata, o corpo preto sempre foi visto como de menor valor e desumanizado, o que corrobora para a naturalização das mais variadas formas de violência ao longo dos séculos.

Quando se desumaniza um corpo, ele perde sua história e nos tornamos incapazes de sermos empáticos à sua dor. Diante disso, cabe indagar: como explicar a diferença estabelecida pelo Estado entre as pessoas que têm direito de ir e vir com dignidade e as que não possuem? Ou ainda, entre aquelas que podem viver e as que podem (devem) morrer?

Para compreender esse cenário, é fundamental recorrer ao conceito de necropolítica, de Achille Mbembe (2018), que propõe uma reflexão sobre os regimes políticos que governam pela morte, isto é, que exercem dominação decidindo quem deve viver e quem deve morrer.

Segundo Mbembe (2018), nas sociedades contemporâneas marcadas pelo racismo estrutural e pela herança colonial, o Estado mantém “zonas de morte” que, na realidade brasileira, se materializam nas prisões e favelas, locais em que a vida é constantemente ameaçada e a morte se torna instrumento de controle social, sob o pretexto da “manutenção da ordem”. Os sujeitos que majoritariamente ocupam esses espaços e se tornam corpos não passíveis de vida são, em sua maioria, corpos negros.

Seguindo essa linha, para compreender os atravessamentos que sustentam a persistência do racismo na sociedade brasileira e a manutenção da figura inferiorizada das pessoas negras, é necessário compreender sua historicidade. Segundo Calado e Martins (2021, p. 17), no contexto do racismo no Brasil, existem pelo menos quatro enquadres históricos:

1. Escravismo: o negro como objeto;
2. Abolição: o negro livre e inferior;
3. República: o negro racialmente inferior;
4. Constituição de 1988: o negro como sujeito de direito.

De acordo com as autoras, quando uma pessoa preta moradora de território periférico sofre algum tipo de violência, esta, embora enquadrada no cenário contemporâneo como “sujeito de direito”, ainda é impactada pelos resquícios dos estereótipos formados nos períodos da Abolição e da República. Ou seja, apesar dos avanços legais e políticos, na prática, essas pessoas continuam submetidas às amarras perversas do racismo, sem ter seus direitos plenamente assegurados.

Esses estereótipos atuam na perpetuação da estagnação social e contribuem diretamente para a naturalização da violência contra um grupo específico. Ao longo de décadas, observa-se que há, por parte de agentes do Estado, uma legalização do extermínio de pessoas pretas, principalmente nas áreas periféricas, considerando que todo morador de comunidade população majoritariamente negra é visto como potencial criminoso e, portanto, como um corpo passível de eliminação.

Segundo Almeida (2019, p. 77), “a justificação da morte em nome dos riscos à economia

e à segurança torna-se o fundamento ético dessa realidade”. Assim, a violência estatal é racionalizada sob um discurso de proteção da ordem, mas que, na prática, se traduz em genocídio da população negra.

Diante desse cenário, torna-se necessário recorrer a documentos oficiais que retratem a realidade da segurança pública no Brasil. O Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2023)² traz contribuições essenciais ao permitir uma análise interseccional entre raça, idade e classe econômica, evidenciando que o Rio de Janeiro figura entre os estados com a polícia mais letal do país, o que agrava significativamente o contexto analisado.

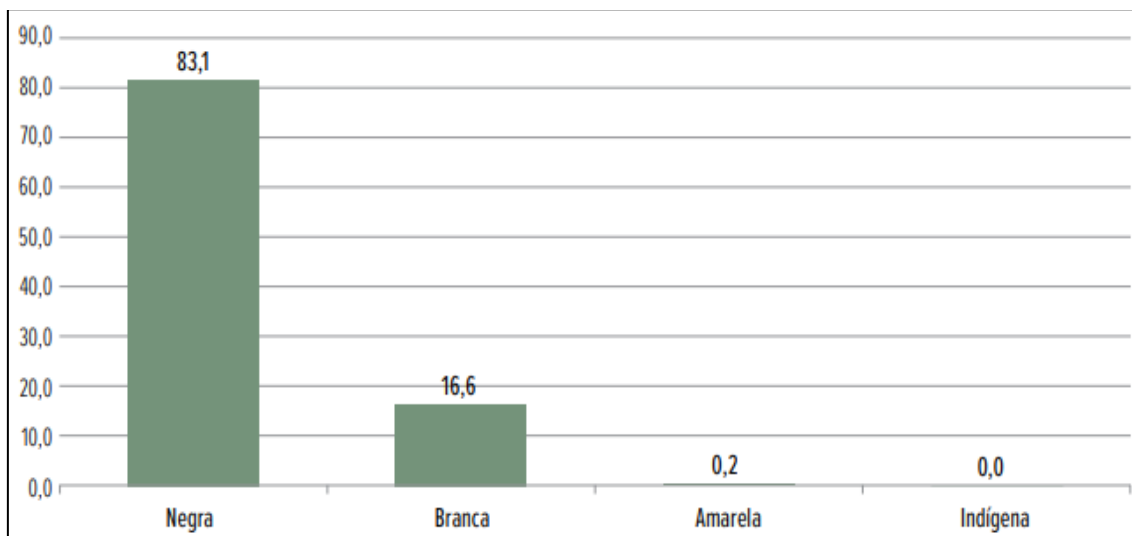
Outro aspecto importante da violência de Estado no Rio de Janeiro é a institucionalização do negacionismo e da indiferença humana. Em 2019, o então governador Wilson Witzel extinguiu o programa que incentivava agentes do Estado a reduzir a letalidade em operações por meio de gratificações, originalmente estabelecido pelo Decreto nº 41.931, que previa metas estratégicas, incluindo a diminuição dos “homicídios decorrentes de oposição à intervenção policial”.

A decisão foi anunciada no mesmo dia em que o governador se pronunciou sobre a morte de Ágatha Félix, menina de oito anos morta por uma “bala perdida” disparada pela Polícia Militar, segundo testemunhas. Witzel, entretanto, defendeu a continuidade de sua política de segurança baseada na violência letal, afirmando: *“não é porque nós temos um fato terrível como esse que vamos parar o Estado”*.

No mesmo ano, o braço armado do Estado, cuja função seria garantir a segurança da população, foi responsável por mais de 40% das mortes violentas registradas na região metropolitana do Rio de Janeiro. Pode-se concluir então, que o Estado do Rio de Janeiro é conduzido por uma política de morte, e não da vida.

² O Anuário Brasileiro de Segurança Pública se baseia em informações fornecidas pelas secretarias de segurança pública estaduais, pelas polícias civis, militares e federal, entre outras fontes oficiais da Segurança Pública

Gráfico 1: Mortes decorrentes de intervenções policiais, por raça/cor da vítima em % Brasil-2022



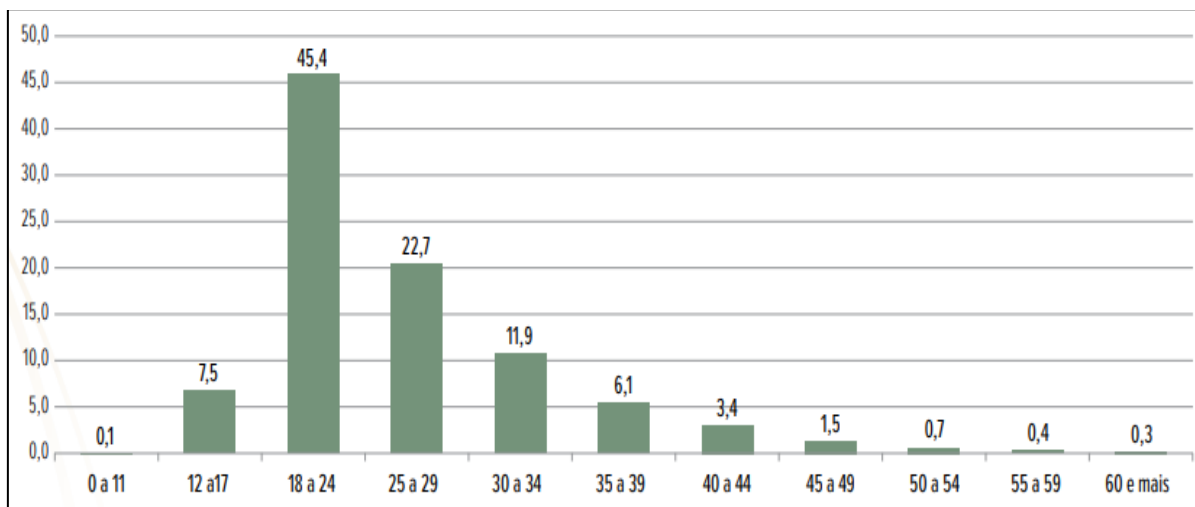
Fonte: Secretarias Estaduais de Segurança Pública e/ou Defesa Social; Instituto de Segurança Pública/RJ (ISP); Polícia Civil do Estado do Amapá; Polícia Civil do Distrito Federal; Polícia Civil do Estado de Roraima.

Diante do gráfico apresentado, não restam dúvidas de que a polícia possui uma raça como principal alvo de suas ações. A população preta, há anos, vive sob a mira dos agentes policiais, cujas intervenções se caracterizam pela extrema truculência, violando diversos artigos dos Direitos Humanos.

Segundo a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (DUDH, 1948, p. 4): “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.”

Na prática, contudo, o único direito assegurado à população preta tem sido o de permanecer calada, assistindo à violação cotidiana de todos os demais direitos fundamentais por parte daqueles que deveriam ser os garantidores de sua proteção e segurança.

Gráfico 2: Mortes decorrentes de intervenções policiais por faixa etária vítima em % Brasil-2022



Fonte: Secretarias Estaduais de Segurança Pública e/ou Defesa Social; Instituto de Segurança Pública/RJ (ISP); Polícia Civil do Estado do Amapá; Polícia Civil do Distrito Federal; Polícia Civil do Estado de Roraima.

Por intermédio dos dados específicos relacionados à intervenção policial no Brasil, foi possível delinear o perfil das vítimas da polícia brasileira: jovens, negros, moradores de periferia e, consequentemente, pobres. Tal perfil evidencia a faceta do racismo estrutural, historicamente construída em nossa sociedade e responsável por sustentar as relações de poder no país. Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 83% dos mortos pela polícia em 2022 eram negros, e 76% tinham entre 12 e 29 anos.

De acordo com Nina Rodrigues (1976), a construção da figura do “homem negro bandido”, na segunda metade do século XIX, desempenhou papel central na formação das práticas que naturalizam o genocídio da população negra no Brasil. O termo genocídio, nesse contexto, é empregado há décadas pelo movimento negro, que denuncia na aniquilação de seu povo um projeto de Estado.

As consequências do racismo no Brasil são alarmantes. De acordo com o Atlas da Violência (2023), aproximadamente 75% das crianças e adolescentes entre 10 e 19 anos vítimas de homicídio são negras. O recorte de raça, classe e gênero torna-se, portanto, fundamental para a análise dessa realidade trágica e persistente.

Diariamente, observa-se o agravamento desse cenário. Temos assistido a um contexto ainda mais cruel e perverso, no qual casos como os de Ágatha Félix (8 anos), João Pedro Matos (14 anos), Kauê Ribeiro (12 anos), Kauan Rosário (11 anos) e Thiago Flausino (13 anos), entre tantas outras crianças, ilustram um projeto de segurança pública letal, que mata indiscriminadamente e opera sob a certeza da impunidade. Segundo dados do Fundo das Nações

Unidas para a Infância (UNICEF), ao menos 32 crianças ou adolescentes brasileiros são assassinados diariamente. Muitos desses casos ocorrem dentro de casa, em escolas ou em trajetos cotidianos, como o caminho até uma padaria.

Em maio de 2021, o Rio de Janeiro vivenciou a segunda operação policial mais letal de sua história: a Chacina do Jacarezinho, ocorrida no dia 6 de maio, na favela homônima, durante uma ação da Polícia Civil, que resultou na morte de 29 pessoas, atingidas por disparos de arma de fogo e objetos perfurocortantes.

Vidas e famílias são dilaceradas e, quase sempre, não recebem qualquer amparo do Estado. Através da mídia, é possível acompanhar, de maneira pontual, expressões de comoção e solidariedade por parte da sociedade diante das mortes de crianças e jovens, cujas famílias, em sua maioria, têm na figura materna o eixo central de resistência e memória. No entanto, esses casos, infelizmente, não são isolados. Com o passar do tempo, essas vidas se transformam em números, em estatísticas frias, e o que resta é a dor e a pergunta que ecoa: e quem fica?

Em uma sociedade patriarcal e racialmente hierarquizada, o cuidado com a vida e o desenvolvimento da prole é atribuído às mulheres, sobretudo às mulheres negras. Diante da falha do Estado que ceifa a vida de jovens e crianças, cabe a essas mães assumir o papel de investigadoras, porta-vozes e guardiãs da memória de seus filhos. São elas que buscam respostas, exigem justiça e, ao mesmo tempo, enfrentam o luto transformado em luta.

É de suma importância salientar que, por serem responsáveis pelo desenvolvimento dessas crianças e jovens, a sociedade tende a responsabilizar as mulheres, especialmente as mães negras, pelos destinos de seus filhos. Muitas delas passam a conviver com o sentimento de culpa, enquanto os homens, em grande parte das vezes ausentes por abandono, dificuldades econômicas ou até mesmo vítimas da própria violência estatal, não figuram nas lutas por memória e justiça.

Para as estatísticas oficiais, esses jovens e crianças são apenas números. Entretanto, para essas mães, que carregam a dor da perda pelo resto de suas vidas, tratam-se de sujeitos gerados em seu ventre, com histórias, vivências e afetos, que precisam ser respeitados e lembrados com honra e dignidade.

São exatamente essas mulheres que buscam a reparação do Estado pela vida ceifada de seus filhos e filhas. No entanto, suas ações vão além do âmbito individual: configuram-se como uma luta coletiva, voltada para impedir que outras mulheres sintam a mesma dor, ou, caso sintam, que encontrem acolhimento psicológico, jurídico e social, apoio este que muitas vezes lhes foi negado em suas próprias experiências traumáticas.

Desse processo emergem os coletivos de fortalecimento, resistência e ajuda mútua,

espaços criados e sustentados por mulheres enlutadas que transformam a dor em mobilização política e memória viva.

A respeito da articulação dos movimentos sociais, Maria da Glória Calado (2021, p. 45) afirma que: “A coletividade é o que sustenta a reconstrução subjetiva dessas mulheres; ao compartilharem a dor, elas constroem poder. É no encontro entre o luto e a luta que nasce a possibilidade de transformação social.”

Um dos ângulos possíveis de observação e análise da pouca legitimidade policial no país é o estudo de movimentos sociais. No âmbito da luta contra a violência policial, na América Latina, movimentos sociais de mães em luto são compostos por mães que perderam seus filhos em decorrência de casos de letalidade policial e reivindicam punição para os culpados pelas mortes dos filhos e reconhecimento de que os filhos não são dados, mas sim têm uma história de vida por meio do resgate da trajetória das vítimas da letalidade policial. As ações de tais movimentos envolvem diferentes atores sociais: mães e familiares, incluindo filhos vivos, policiais, operadores da Justiça, centros de direitos humanos, outros movimentos sociais e mídias alternativas (CALADO, 2020, p. 202-203)

Conviver com o luto não é tarefa fácil; ressignificá-lo é uma missão ainda mais árdua. Um filho que perde os pais é denominado “órfão”, mas uma mãe que perde um(a) filho(a) como é nomeada? A “lei natural” da vida não nos permite conceber a inversão desse ciclo. É irreparável e inominável o sentimento de uma mulher que perde seu(sua) filho(a), sobretudo quando essa perda ocorre de forma abrupta e violenta, como resultado direto da ação do Estado.

A Sociologia do Luto surge como um campo de reflexão que busca transpor a dimensão psicológica do sofrimento individual, compreendendo o luto como uma experiência socialmente construída. A dor e o sofrimento vivenciados após a perda de alguém não constituem uma experiência exclusivamente individual, mas sim o resultado das relações de poder, das estruturas de raça, classe e gênero que moldam a forma como determinadas vidas são valorizadas ou desconsideradas. Esses enquadramentos sociais orientam quais vidas são reconhecidas como dignas de luto e quais são socialmente invisibilizadas.

Em consonância com essa discussão, Judith Butler (2004) propõe o conceito de “política do luto”, afirmando que nem todas as vidas são lidas como vidas que importam. A sociedade seleciona quais mortos merecem comoção, e um dos principais marcadores de reconhecimento é a cor da pele. Nesse sentido, o luto torna-se um campo de disputa simbólica, uma luta pelo reconhecimento da dignidade humana. É necessário reafirmar, socialmente, que todas as vidas importam, independentemente de seus marcadores sociais, pois todos os sujeitos possuem histórias e trajetórias que os constituem como seres humanos singulares e valiosos.

De acordo com Alarcão, Carvalho e Pelloso (2008), mulheres enlutadas pela perda de seus filhos vivenciam um processo que pode ser metaforicamente descrito como

“mumificação”. Essa metáfora auxilia na compreensão da intensidade do sofrimento materno, que atua de forma mais devastadora do que qualquer outra perda familiar. Inúmeros sentimentos emergem dessa experiência: angústia, revolta, desespero, culpa, idealização dos últimos momentos de vida do filho e busca pela manutenção simbólica dos vínculos parentais. Esse processo revela o caráter profundamente social do luto, especialmente quando a morte está associada à violência estatal e ao racismo estrutural.

A mumificação da memória do filho se revela como um retornar do filho ao útero materno, para a proteção e privacidade de sentimentos tão nobres e delicados. Esta mumificação parece não significar negação da morte ou esperança de retorno do filho assassinado, e sim, demonstrar uma profunda ligação afetiva e desejo de justiça (Alarcão; Carvalho; Pelloso, 2008, p. 4).

O desejo por justiça perpassa o enfrentamento dos julgamentos sociais que banalizam a morte de pessoas pretas, cuja existência é constantemente violada, ainda que o direito à vida esteja assegurado pela Constituição Federal de 1988. Essas mães sofrem com a negação do direito de vivenciar o luto por seus filhos, pois, frequentemente, precisam lutar não apenas pela memória e honra deles, mas também pela legitimidade do próprio maternar, que é colocado em xeque sob a justificativa de que “não criaram bem seus filhos”.

O mesmo Estado que tem como dever assegurar a vida e a dignidade humana é o que, por meio de seu braço armado, a ceifa impunemente. Surge, então, a indagação inevitável: a quem recorrer quando quem mata é quem deveria proteger?

Muitas dessas mulheres denunciam o que chamam de “duplo homicídio” praticado pelo Estado: enquanto o braço armado elimina o corpo físico de seus filhos, o sistema judiciário destrói o psicológico dessas mães, negando-lhes amparo, escuta e justiça.

Segundo Alarcão (2021), a destruição do exercício da maternidade provoca uma solidariedade materna entre aquelas que compartilham experiências semelhantes de perda e abandono estatal. Nesse contexto, os movimentos sociais assumem um papel essencial ao transformar o luto em verbo, ressignificando a dor e atuando não apenas no acolhimento psicológico, mas também na luta política pela construção de políticas públicas reparatórias e pela punição dos responsáveis.

Esses coletivos tornam-se, assim, espaços de resistência, onde o luto se converte em luta, e a memória das vítimas se transforma em instrumento de denúncia e transformação social.

Quando uma pessoa é assassinada pela polícia, o procedimento das famílias é quase sempre o mesmo: na impossibilidade de um enterro gratuito, contam com a solidariedade de vizinhos e conhecidos para arcar com os custos; depois, antes mesmo de lidarem com a dor da perda, lutam para obter imagens de câmeras de vigilância e depoimentos de testemunhas que comprovem a inocência das vítimas. Essa é quase uma segunda morte, comprovar que a pessoa assassinada não é criminoso, não é

traficante, ou que, ainda que fosse, não merecia morrer daquela forma, sem poder se defender. É a partir dessa ausência de políticas públicas de auxílio aos familiares para lidarem com a dor da perda ou pela busca de justiça que surgem os movimentos de familiares de vítimas de violência. (PORTAL GELEDES, 2021)

A citação anterior nos permite analisar o quanto a maternidade plena ainda não é um direito garantido às mulheres pretas. Desde o período escravocrata, essas mulheres foram cerceadas do direito de vivenciar a maternidade em sua plenitude. Na contemporaneidade, o cenário ainda guarda semelhanças com o passado, quando nossos filhos eram arrancados de nossos braços. O sentimento de violação por não poder cuidar e acompanhar a trajetória de vida de seus filhos permanece o mesmo, um sofrimento que atravessa o tempo e revela a permanência de uma estrutura social racista e patriarcal.

As mulheres negras são dilaceradas em todas as esferas: na dor física, na alma e na moral. A violação do direito de vivenciar o luto as mata pela segunda vez, uma vez que a investigação da morte de seus filhos para provar a inocência e o não merecimento do assassinato passa a ser um trabalho particular das famílias, que, em meio à dor e à ausência do Estado, precisam enfrentar um sistema que considera a vida negra e periférica como de “menor valor”.

Nesse contexto, mulheres atuantes como lideranças populares assumem papel fundamental, organizando-se em atos de solidariedade e resistência para prestar apoio, acolher e lutar ao lado de outras mulheres enlutadas. Diante disso, justifica-se a necessidade de direcionar um olhar acadêmico para os movimentos sociais de apoio a mulheres enlutadas, a fim de compreender suas ações e intervenções na vida dessas mães sob as dimensões psicológica, social e política, bem como analisar em que medida tais ações podem contribuir para a redução da violência estatal e para a reconstrução subjetiva dessas mulheres.

O objetivo central desta tese visa compreender como a violência do Estado produz impactos no luto, na saúde emocional e nas experiências de maternidade de mulheres negras, analisando os atravessamentos do racismo estrutural, da necropolítica e da criminalização da juventude negra no contexto das periferias brasileiras.

Todo este movimento de análise e reflexão visa dar resposta ao seguinte problema de pesquisa: De que maneira a violência estatal, especialmente a violência policial afeta o luto, a saúde emocional e as vivências da maternidade negra, e como o racismo estrutural e a necropolítica sustentam a legitimação social e institucional dessas mortes?

As ações que me conduziram a resposta a questão abordada no meu problema de pesquisa foram a partir do desdobramento do objetivo geral que evidenciou todo caminho percorrido. Essas ações estão inseridas nos seguintes objetivos específicos:

- Investigar as formas de violência estatal que afetam mulheres negras mães,

incluindo violência policial, negligência institucional, violações de direitos e práticas discriminatórias nos serviços públicos.

- Identificar os impactos emocionais, sociais e econômicos da violência do Estado sobre mulheres negras no exercício da maternidade, considerando perdas, luto, criminalização e sobrecarga de cuidados.
- Examinar estratégias de resistência, cuidado comunitário e enfrentamento desenvolvidas por mães negras, evidenciando práticas de proteção, articulações coletivas e reivindicação de direitos.

Para alcançar tal objetivo, o presente estudo foi organizado da seguinte forma:

O trabalho de estruturação do presente estudo deu-se a partir do levantamento de dados estatísticos que permitiram desvelar as diversas facetas da segurança pública brasileira. Em continuidade, propomo-nos a analisar o campo acadêmico e bibliográfico, dialogando ou não com as pesquisas já realizadas sobre a temática, o que constitui o primeiro capítulo desta pesquisa.

No segundo capítulo, apresentamos a abordagem metodológica adotada, explicitando os procedimentos utilizados para a coleta e análise das informações que serão examinadas ao longo do trabalho.

No terceiro capítulo, trazemos uma reflexão sobre as lutas do movimento feminista negro, estabelecendo um diálogo com os conceitos e heranças do processo escravagista que estruturam as desigualdades raciais, de classe e de gênero na sociedade brasileira contemporânea.

Os resultados obtidos a partir da metodologia aplicada serão apresentados no quarto capítulo, a partir de uma perspectiva dialógica, buscando estabelecer uma conexão entre os dados empíricos e o referencial teórico afrocentrado adotado neste estudo.

Por fim, no quinto capítulo, realizaremos uma análise crítica das discussões apresentadas, com ênfase na interface entre educação, saúde mental e violência de Estado, refletindo sobre as possibilidades de reparação, acolhimento e resistência das vítimas e familiares impactados pela ação letal do braço armado do Estado.

Alinhamento justificado e espaçamento de 1,5. Nesta parte do texto, o autor deve fornecer uma visão geral da pesquisa realizada, incluindo o estado atual de conhecimento, a justificativa do trabalho, a contribuição esperada do estudo, a formulação de hipóteses e os objetivos da pesquisa. Não deve ser numerada.

CAPÍTULO I

ESTADO DA ARTE: O QUE DIZEM AS PESQUISAS SOBRE O CAMPO?

Não faças do amanhã o sinônimo de nunca, nem o ontem te seja o mesmo que nunca mais. Teus passos ficaram. Olhes para trás, mas vá em frente, pois há muitos que precisam que chegues para poderem seguir-te. (Charles Chaplin)

Início este capítulo retomando a epígrafe anteriormente destacada, pois acredito que ela sintetiza, de maneira plena, o caminho metodológico e epistemológico necessário para uma pesquisa comprometida com o rigor e a transformação social. Refletir sobre o passado das produções acadêmicas, o referencial teórico já construído e os estudos anteriores sobre a temática permite visualizar o percurso já trilhado e, simultaneamente, tecer os caminhos ainda a serem desbravados, além de possibilitar a análise de pontos antes não considerados.

Esse movimento de retorno, olhar para trás para compreender o presente e projetar o futuro é fundamental não apenas para consolidar o campo de estudo, mas também para inspirar novas produções, ampliando o recorte aqui proposto e contribuindo para o avanço da discussão sobre o tema.

O trabalho de levantamento e análise do referencial teórico que sustenta esta pesquisa teve início em 2021. Desde então, observou-se a necessidade de estabelecer um diálogo constante com os estudos interseccionais viabilizados pelo movimento feminista negro, cujas contribuições foram fundamentais para compreender a complexidade da experiência das mulheres negras no Brasil.

Segundo Patricia Hill Collins (2019), a interseccionalidade constitui uma ferramenta analítica essencial para compreender como as experiências dessas mulheres são atravessadas simultaneamente por diferentes formas de opressão, como o racismo, o sexismo, a pobreza e a violência institucional. Assim, para compreendermos plenamente as discussões aqui apresentadas, torna-se imprescindível realizar uma análise histórica que remonta ao período escravocrata, origem das desigualdades que estruturam a sociedade brasileira.

Em sua obra clássica *Mulheres, raça e classe*, Angela Davis (1981) nos ajuda a compreender os dilemas enfrentados pela maternidade negra desde o período da escravidão. A autora demonstra que o Estado nega o exercício da maternidade muito antes da violência

policial contemporânea. Entender esse processo exige, portanto, um retorno às raízes escravocratas que moldaram a estrutura social, econômica e racial do país.

Desde aquela época, as mulheres pretas já compreendiam que seus filhos e filhas não eram vistos como sujeitos de direitos. Muitas delas, em um ato extremo de resistência e desespero, optavam por interromper gestações, conscientes de que as crianças negras teriam suas vidas marcadas pela exploração, pela violência e pela ausência de liberdade. Assim, a morte física, simbólica e social sempre esteve presente na trajetória da população negra, configurando-se como uma das expressões mais perversas da herança escravocrata e da continuidade do racismo estrutural. A morte desde sempre assolou nossa população:

[...]Todos os clínicos do país estão cientes das reclamações frequentes dos proprietários de terras [sobre a] [...] tendência antinatural da mulher africana em destruir sua prole[...] Expressando choque porque “famílias inteiras de mulheres não conseguem ter uma criança”, esse médico nunca considerou o quanto “antinatural” era criar os filhos sob o regime da escravidão. (Davis, 2016, p.190)

Nossas crianças pretas vêm sendo abortadas historicamente desde o ventre, no passado escravocrata, e até mesmo nos braços de suas mães na contemporaneidade. Após 137 anos da abolição da escravatura, o legado escravocrata ainda atua de forma estruturante e enraizada em nossa sociedade. Continuamos a testemunhar corpos pretos sendo desumanizados, descaracterizados e descartados como objetos. Esses sujeitos, historicamente silenciados, lutam cotidianamente para fazer ecoar suas vozes, dores e trajetórias.

Na década de 1990, diante do aumento expressivo dos assassinatos nas regiões periféricas do Rio de Janeiro e da ausência de respostas por parte do Estado, teve início a organização do ativismo materno e popular, com o objetivo de pressionar o Estado pela responsabilização de seus agentes na violação dos direitos humanos e sociais. Nesse contexto, surgiram grupos como: Mães de Acari, Mães da Cinelândia, Mães da Baixada, Mães de Manguinhos, Mães da Maré e Movimento Moleque, entre outros.

Ao analisarmos o cenário de mais de um século após a abolição, é possível afirmar que ainda caminhamos a passos lentos em direção à efetivação do direito à dignidade humana quando se trata de corpos pretos. A organização de coletivos tem garantido que a luta não seja mais individual, uma vez que, ao se reconhecerem como parte de um grupo atingido pelas mesmas violências, as mulheres passam a compreender suas dores não mais como experiências particulares, mas como expressões coletivas de uma marca social que incide sobre um grupo específico.

Na contemporaneidade, o aumento dos homicídios decorrentes da violência estatal tem produzido impactos profundos nas famílias periféricas, especialmente nas mães. O abuso de poder e a negação de direitos por parte dos agentes públicos têm conferido às mulheres protagonismo nas lutas por justiça e reparação. São elas que, em um gesto de resistência, transformam o luto em verbo, assumindo a linha de frente nas ações de enfrentamento à violência estatal.

O conceito de violência de Estado, que será mencionado ao longo deste estudo, refere-se ao uso abusivo da força por parte de agentes estatais, bem como às políticas de omissão, conivência e corporativismo que garantem a impunidade dos responsáveis. No Brasil, tal realidade é resultado direto do processo escravocrata e da militarização das periferias. Esse fenômeno é denominado por Achille Mbembe (2016) como necropolítica, isto é, o poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer.

Para aprofundar o embasamento teórico desta pesquisa, buscamos correlacionar produções acadêmicas que dialogam com a temática, realizando um levantamento dos estudos existentes sobre maternidade negra e violência de Estado, de modo a identificar possíveis pontos de convergência e lacunas a serem exploradas.

Com o intuito de elucidar as análises apresentadas neste capítulo, optou-se por realizar uma pesquisa bibliográfica, conforme define Fonseca (2002, p. 32), como o processo de “recolher informações ou conhecimentos prévios sobre o problema a respeito do qual se procura a resposta”. A pesquisa foi conduzida no Banco de Teses e Dissertações do Portal de Periódicos da CAPES, por meio de sua biblioteca on-line, abrangendo o período de 2013 a 2023.

A escolha desse acervo fundamenta-se em sua credibilidade científica e na diversidade intelectual das produções disponíveis, representando uma fonte confiável e abrangente para o desenvolvimento de uma análise crítica e situada.

Cabe ressaltar que parte dos aportes teóricos e inquietações que subsidiaram esta pesquisa emergem também das vivências acadêmicas e formativas da autora como congressos, palestras, disciplinas de graduação e pós-graduação, artigos científicos e experiências estéticas. Entre essas vivências, destaca-se a peça teatral “Luísa Mahin: eu ainda continuo aqui³”, cuja força simbólica e histórica contribuiu para o processo de compreensão da resistência das mulheres negras e do lugar da memória como território político.

³ O espetáculo aborda a questão do extermínio da juventude negra no país, bem como o desaparecimento destes jovens oriundos de comunidades e periferias, relatados por várias mães negras. A peça pretende jogar luz sobre essa cíclica separação forçada dos filhos que acomete as populações negras há séculos.

1.1 Outros olhares: levantamento quantitativo

Um ponto fundamental a ser ressaltado nesta pesquisa refere-se ao fato de que a análise que sustenta a credibilidade deste estudo tem como base dados quantitativos, coletados e sistematizados ao longo do período anteriormente delimitado. Tais dados fornecem subsídios relevantes para a compreensão do projeto de genocídio da população preta em nosso país, evidenciando as dinâmicas estruturais que atravessam a violência de Estado.

Nesse sentido, buscou-se realizar levantamentos sobre a violência no Brasil junto a institutos de pesquisa e secretarias de segurança pública, de modo a reunir informações que contribuíssem para a construção do perfil das vítimas de homicídios em território nacional.

Os dados aqui apresentados, provenientes de fontes oficiais e reconhecidas nacionalmente, como o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, o Atlas da Violência, o Instituto de Segurança Pública (ISP) e o Instituto Fogo Cruzado, foram organizados com o objetivo de demonstrar a interseção entre raça, classe, território e violência letal.

Conforme será retratado nos quadros e gráficos a seguir, tais informações permitem visualizar de forma objetiva e comparativa a letalidade policial e o perfil das vítimas, revelando os contornos do racismo estrutural que perpassa as práticas de segurança pública no Brasil.

Quadro 1: Taxa de homicídio no Brasil com recorte de raça

Ano	Pessoas pretas	Pessoas não pretas
2013	3.492	1.443
2014	3.954	1.529
2015	3.517	1.390
2016	4.363	1.530
2017	4.650	1.634
2018	4.705	1.619
2019	2.568	937
2020	3.606	1.145
2021	3.606	1.144
Total	34.461	12.371

Fonte: Levantamento realizado pela autora no documento Atlas da Violência

Por intermédio dos dados apresentados anteriormente, é possível observar com clareza a discrepância existente entre as taxas de mortalidade de pessoas pretas e não pretas. Ao longo de um período de oito anos, conforme demonstrado na plataforma de dados analisada, constatou-se que a taxa de homicídios de pessoas pretas foi superior ao dobro da registrada

entre pessoas não pretas em todos os anos observados.

É importante frisar que, para além dos números e percentuais, estamos tratando de vidas interrompidas, de histórias interrompidas, de famílias despedaçadas e de legados interrompidos pela violência do Estado. Cada dado representa um sujeito com sonhos, trajetórias e vínculos afetivos e é justamente por isso que os números aqui apresentados não devem ser lidos de forma fria, mas como expressões concretas do racismo estrutural e institucional que atravessa a sociedade brasileira.

O cenário se mantém semelhante quando o recorte é realizado por raça e gênero. Enquanto a taxa de homicídios entre pessoas não pretas apresenta tendência de queda ao longo dos anos, verifica-se que homens negros continuam sendo as principais vítimas da violência letal no Brasil.

Os dados revelam que o marcador racial, aliado às desigualdades de classe e gênero, potencializa a vulnerabilidade dos corpos negros masculinos, tornando o simples fato de possuir pele preta um dos principais fatores de risco à vida. Essa realidade é evidenciada no quadro a seguir, que apresenta a distribuição percentual de homicídios por raça e gênero registrados no Brasil entre os anos de 2015 e 2023.

Quadro 2: Taxa de homicídio no Brasil com recorte de raça/gênero

Ano	Homens negros	Homens não negros
2013	3.247	1.302
2014	3.666	1.374
2015	3.283	1.238
2016	4.076	1.383
2017	4.378	2.094
2018	4.448	1.488
2019	2.435	851
2020	3.387	1.056
2021	3.312	1.038
Total	32.232	11.824

Fonte: Levantamento realizado pela autora no documento Atlas da Violência

Com base nas informações explicitadas anteriormente, observa-se que, em um período de oito anos, pelo menos 73,16% dos homens vítimas de homicídio no Brasil eram negros. Tal dado não representa uma coincidência estatística, mas, sim, o reflexo de uma estrutura social e política historicamente construída, que seleciona e hierarquiza vidas a partir de marcadores raciais, territoriais e de classe.

1.2 Levantamento das produções: a escassez de pesquisas sobre maternidade negra e violência de Estado

Dando continuidade ao processo de pesquisa, decidiu-se aprofundar o levantamento bibliográfico, buscando produções acadêmicas que abordassem a maternidade negra e a não casualidade na morte de pessoas pretas provocada pelo braço armado do Estado. Para tanto, foram utilizados os vocábulos “maternidade preta” e “violência do Estado” na plataforma anteriormente mencionada.

Como resultado dessa busca, foram localizadas apenas três produções em diferentes áreas do conhecimento. Contudo, é importante ressaltar que nenhuma dessas publicações se tratava de teses ou dissertações, mas sim de artigos científicos voltados predominantemente para a violência obstétrica à qual as mulheres negras são historicamente submetidas.

Com o intuito de ampliar o escopo da investigação e verificar outras possíveis abordagens relacionadas ao tema, realizou-se uma nova busca utilizando os termos “maternidade” e “violência do Estado”. Ainda assim, não foram identificadas teses ou dissertações relacionadas à temática, sendo encontrados apenas artigos científicos dispersos em periódicos de diferentes áreas.

Considerando um recorte temporal de dez anos (2013–2023), a busca totalizou 86 produções, das quais apenas 10 trabalhos apresentaram relação direta com o tema proposto. As demais publicações estavam voltadas a aspectos da saúde física e mental da mulher, à violência obstétrica ou a questões de vulnerabilidade social das puérperas, sem, contudo, estabelecer um diálogo com a violência estatal e racial que constitui o eixo central deste estudo.

Tais resultados permitem observar uma defasagem significativa nas produções acadêmicas sobre a temática, revelando uma lacuna epistemológica e política no campo científico brasileiro. Entre os anos de 2013 e 2023, verifica-se que as primeiras abordagens sobre maternidade negra e violência de Estado surgem tardiamente, o que reforça a urgência de pesquisas que articulem essas dimensões, especialmente sob a perspectiva da interseccionalidade de raça, gênero e classe.

Quadro 3: Produções acadêmicas realizadas entre 2013-2023

Título da Obra	Autor	Ano de Publicação	Instituição
A maternidade como resistência a violência do Estado.	Santiago, Vinicius	2019	PUC-RJ
Voices de seus filhos vivos: resistências e ecos das narrativas de mães que perderam seus filhos para o braço armado do Estado.	Calado, Maria da Glória ; Martins, Victória	2022	USP
Maternidade na favela: Um estudo de caso de duas mães moradoras do Complexo do Alemão, Rio de Janeiro	Viana, Amanda	2021	UFJF
A renúncia da mãe: sobre gênero, violência e práticas do Estado.	Efrem Filho, Roberto. Mello, Breno Marques de	2021	UFRGS
Das amas de Leite às mães orfãs: reflexões sobre o direito da maternidade no Brasil.	Oliveira Jorge, Alzira de Garcia Pontes, Monica Fernandes, Adriana Maciel dos Reis, Gabriela Souza Braga, Luciana Grossi, Marcelo	2021	PUC-MG
Maternidade contra o genocídio: O movimento mães de maio frente à democracia das chacinas.	Almeida, Matheus de Araujo	2022	UFC
O movimento de mães contra a violência policial nas periferias brasileiras	Quintela, Debora Francolim	2021	UnB
"Eles vão certeiros nos nossos filho": adoecimentos e resistências de mães de vítimas de ação policial no Rio de Janeiro, Brasil.	Araújo, Veronica Souza, Edinilsa Silva, Vera Lucia	2022	UFB
Amor de mãe: mobilizando sentimentos e afetos na sustentação de uma denúncia e na reconstrução do cotidiano	Ferreira França, Paula Marcela	2020	PUC-GO
Judicialização do sofrimento negro. Maternidade negra e fluxo do Sistema de Justiça Criminal no Rio de Janeiro	Rocha, Luciane O	2021	UERJ
"Nossos filhos têm mães!": as agências das mães e familiares de vítimas de violência do Estado na Baixada Fluminense"	Souza, Giulia Escuri de	2021	UFRRJ

Fonte: Levantamento realizado pela autora por meio do quantitativo de teses e dissertações sondadas no Portal da CAPES.

O Quadro 1 reflete, de maneira evidente, um cenário de descaso e invisibilidade que recai sobre a violência dirigida aos corpos pretos. Ainda são pouquíssimas as produções acadêmicas que problematizam a temática, reconhecendo a violência policial direcionada a esses corpos como uma questão de segurança pública e de direitos humanos.

Do ponto de vista territorial, observa-se a concentração da produção acadêmica na Região Sudeste, revelando uma centralização geográfica do conhecimento. As demais regiões do país permanecem negligenciadas quanto ao tema, embora a violência racial e estatal seja uma realidade que acomete todo o território brasileiro.

Dentre as produções analisadas, o estudo de Giulia Escuri de Souza foi selecionado para diálogo mais aprofundado, por apresentar um locus de análise semelhante ao proposto neste trabalho.

Em todas as pesquisas mencionadas, há o reconhecimento do luto como frente de resistência. A angústia e o sofrimento das mulheres que vivenciam a perda de seus filhos extrapolam a esfera privada, assumindo dimensões coletivas e políticas. Segundo Judith Butler (2004), as vidas desses sujeitos são “vidas precárias”, isto é, vidas não reconhecidas como passíveis de luto.

Ações como marchas, caminhadas, protestos e a estamparia de rostos e nomes em camisetas constituem práticas de resistência simbólica, cujo propósito é restituir rosto e nome às vítimas, desafiando a desumanização e reivindicando o direito de existir.

Outro aspecto relevante diz respeito à temporalidade das produções. Em um período de dez anos, observa-se que os primeiros trabalhos sobre o tema só começaram a surgir a partir de 2019. Tal atraso evidencia que a discussão sobre maternidade negra e violência de Estado é recente no campo acadêmico, o que contribui para a ausência de políticas públicas abrangentes e integradas voltadas à superação dessa realidade.

Vale enfatizar que não há como superar as desigualdades sociais e raciais sem reconhecer o peso do racismo na distribuição dos direitos, sendo o direito à vida o mais fundamental deles. Surge, então, a indagação: se o ativismo das periferias se organiza desde os anos 1990, por que essas discussões demoraram tanto para chegar à Academia?

Podem-se levantar algumas respostas todas elas associadas ao recorte racial e econômico. Os coletivos de mulheres e mães analisados nesta pesquisa são majoritariamente compostos por pessoas pretas e periféricas, mulheres pobres, em sua maioria donas de casa, que historicamente não ocupavam os espaços acadêmicos e não tinham suas experiências reconhecidas como conhecimento legítimo. Esse cenário reflete o que Sueli Carneiro (2005) denomina de racismo epistemológico: a exclusão sistemática das produções intelectuais e experiências negras dos espaços de validação do saber.

Frente a esse contexto, autoras como Sueli Carneiro, Conceição Evaristo e Djamila Ribeiro têm sido fundamentais para a reconfiguração do debate acadêmico, trazendo à tona a necessidade de ecoar às vozes negras, especialmente às vozes das mulheres negras. O conceito

de “escrevivência”, cunhado por Evaristo (2007), traduz a escrita como ato político de resistência, por meio do qual o sujeito negro narra sua existência e inscreve sua história em um espaço que tradicionalmente o silenciou.

Historicamente, as pessoas negras não viam suas vivências como pautas legítimas para o debate universitário, pois a oralidade e o cotidiano sempre foram seus principais espaços de resolução e resistência. “Falar” nem sempre foi um ato que produziu escuta e é nesse silêncio imposto que o agir coletivo se tornou o caminho da transformação social.

Nas periferias, a mudança se constrói por meio de ações práticas, realizadas por coletivos, movimentos e organizações não governamentais (ONGs) que buscam amparar, fortalecer e proteger seus pares. A ancestralidade, nesse processo, atua como fio condutor da resistência, ecoando de forma instintiva e comunitária.

A forma de atuação do Movimento de Mães se aproxima da noção que, na filosofia africana, recebe o nome de Ubuntu – “Eu sou porque nós somos”. Esse princípio norteador da vida coletiva parte do reconhecimento da humanidade de si e do outro, e se efetiva através do exercício da solidariedade política, como garantia de sobrevivência frente à escassez de apoio estatal.

Outro aspecto que merece destaque refere-se ao gênero dos pesquisadores. Observou-se que a maioria das produções analisadas foi desenvolvida por mulheres, o que demonstra que o marcador ‘maternidade’ desperta maior atenção e sensibilidade no olhar feminino — não apenas pela proximidade empática, mas também por se tratar de um tema que atravessa diretamente suas vivências e identidades. Nesse sentido, minha própria inserção neste campo de pesquisa não é neutra, mas marcada pela experiência, pertencimento e compromisso ético-político com as mulheres e mães negras que lutam por justiça.

1.3 A luta por direitos

Assim como ocorre em outros países da diáspora africana, os grupos de familiares de vítimas da violência do Estado no Brasil são compostos, em sua maioria, por mulheres: mães, irmãs, tias e avós que assumem a linha de frente na luta por justiça e reparação. Essas mulheres, entretanto, enfrentam a dupla violência: a da perda e a da tentativa de deslegitimação de suas dores e mobilizações.

Muitas vezes, são taxadas como “mães de bandidos” ou parentes de criminosos, numa estratégia de criminalização simbólica que busca desmoralizar suas lutas e desacreditar a

memória de seus entes queridos. Esse discurso, amplamente difundido pelo senso comum e reproduzido por setores do Estado e da mídia, reforça o estigma racial e territorial que marca a experiência das populações negras e periféricas.

Um aspecto importante a ser pontuado é a divisão de gênero que estrutura essa realidade: de um lado, os homens negros, jovens e periféricos, são severamente mortos pela ação do braço armado do Estado; de outro, as mulheres negras: mães, esposas e familiares que lutam pela verdade, pela memória e pela reparação.

Essa dinâmica revela o caráter patriarcal e racista da violência estatal, que transforma o corpo masculino negro em alvo da morte e o corpo feminino negro em símbolo da resistência.

Importa salientar que as mulheres de quem estamos falando são, em sua maioria, negras e, em sua totalidade, moradoras de bairros populares e periféricos. Nesse sentido, elas não correspondem à figura de mulher atrelada ao ideal (burguês) de maternidade, frágil e vulnerável, dedicada exclusivamente à vida doméstica. São mulheres que, pressionadas pelas necessidades socioeconômicas, desde sempre se dividiram entre o cuidado dos filhos e o trabalho “produtivo”. Não por isso, elas são menos pressionadas por esse ideal de maternidade. Em verdade, podemos considerar que salientar a maternidade e um amor materno incondicional é um quê de resistência frente a um sistema que não apenas dificulta o exercício de sua maternidade, mas, frequentemente, as trata como **mães indesejáveis**. (Quintela, p. 872, 2021)

O termo “mães indesejáveis”, citado por Quintela (2021), remete ao conjunto de violências às quais as mulheres pretas que vivenciam a maternidade estão historicamente submetidas. Essas violências abrangem desde partos desumanizados e marcados pela violência obstétrica até propostas de controle reprodutivo travestidas de políticas públicas de prevenção à violência, mas que, na prática, visam o controle dos corpos e da reprodução das mulheres periféricas.

Um exemplo emblemático desse discurso ocorreu em 2008, quando o então governador do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, afirmou publicamente:

“Tem tudo a ver com violência. Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal.”

Essa declaração, proferida por um representante do Estado, explicita a visão racista, classista e eugenista que associa pobreza, negritude e criminalidade. Tal fala reforça a ideia de que a reprodução das mulheres negras e periféricas é uma ameaça social, enquanto a maternidade das mulheres brancas e de classes médias é valorizada e protegida.

Na contemporaneidade, vimos a concretude desse discurso diante da Operação do Complexo do Alemão e da Penha, onde a dor das mães dos policiais, majoritariamente brancos, foi socialmente reconhecida como digna de compaixão, enquanto a dor das mães dos moradores

das favelas foi deslegitimada, silenciada e criminalizada. Esse contraste revela o funcionamento de uma hierarquia racial do luto, em que certas vidas são enlutáveis e outras não.

Além de enfrentar a violência física, simbólica e institucional, as mulheres negras ainda são obrigadas a ouvir de agentes públicos que seus corpos e filhos são vistos como problemas sociais. É evidente que o então governador jamais se referiria aos filhos das mulheres brancas da Zona Sul de bairros como Copacabana, Lagoa ou Ipanema como oriundos de uma “fábrica de marginais”. O racismo, portanto, define quem tem o direito de gerar, de parir e de ser mãe com dignidade.

O desejo das mulheres de exercer controle sobre seus próprios corpos e sobre o sistema reprodutivo é uma pauta antiga e central do movimento feminista, que reivindica o direito à autonomia corporal como dimensão fundamental dos direitos humanos. No entanto, quando se trata das mulheres negras e periféricas, esse direito é constantemente negado, distorcido ou instrumentalizado para reforçar políticas de exclusão e controle social.

A noção de “mães indesejáveis”, portanto, sintetiza o modo como o racismo e o patriarcado operam de forma conjunta para regular a maternidade negra, delimitando quem pode ou não ser mãe e sob quais condições. Essa lógica revela a continuidade do projeto de eugenia e higienização social que perpassa as políticas públicas brasileiras desde o pós-abolição até os dias atuais.

Durante o início da campanha pelo direito ao aborto era muito frequente assumir que os abortos legais eram uma alternativa válida para os incontáveis problemas colocados pela pobreza. Como se ter menos crianças criasse mais emprego, melhores salários, melhores escolas, etc. etc. Esta assunção refletia a tendência em a distinção entre os direitos ao aborto e a defesa geral dos abortos. A campanha frequentemente falhou em fornecer uma voz para as mulheres que queriam o direito ao aborto legal em vez deplorar as condições sociais que as proibia de terem mais filhos.

1.4 “Mães indesejáveis”: controle reprodutivo e o racismo de Estado

Retomando o conceito de “mães indesejáveis”, apresentado por Quintela (2021), este nos permite compreender de forma crítica a forma como o racismo estrutural e o patriarcado se articulam para regular os corpos das mulheres negras e determinar quem tem o direito de gerar e de maternar. A expressão sintetiza a ideia de que, no imaginário social brasileiro, as mulheres negras e periféricas não são vistas como aptas ao exercício da maternidade, sendo constantemente associadas à desordem, à pobreza e à criminalidade.

Essa construção simbólica encontra eco nas análises de Angela Davis (1981), que demonstra como, durante o período pós-abolicionista nos Estados Unidos, as mulheres negras foram alvos de políticas de esterilização em massa e de campanhas de controle populacional,

justificadas sob o discurso do “progresso social” e da “prevenção da pobreza”. Para Davis, tais políticas compunham um projeto eugenista e racista que buscava conter o crescimento populacional de grupos considerados “indesejáveis” pela sociedade branca.

De modo semelhante, no Brasil, discursos como o do então governador Sérgio Cabral (2008) ao afirmar que as mulheres da Rocinha seriam “fábricas de produzir marginais” reiteram essa lógica de controle social, que criminaliza a reprodução das mulheres negras e legitima intervenções estatais sobre seus corpos e suas maternidades. Assim, a maternidade negra torna-se um campo de disputa política, onde se expressam tanto as estruturas de dominação racial e de classe quanto os processos de resistência e reexistência das mulheres que lutam para garantir o direito de matinar com dignidade.

Essas práticas e discursos podem ser compreendidos à luz da noção de biopoder, formulada por Michel Foucault (1976), que define o modo como o Estado moderno controla a vida e a morte dos sujeitos a partir de políticas de regulação da população, da saúde e da reprodução. No entanto, como destaca Achille Mbembe (2016), nas sociedades marcadas pelo colonialismo e pelo racismo estrutural, esse poder de “fazer viver” e “deixar morrer” assume contornos ainda mais cruéis, dando origem ao que o autor denomina necropolítica.

Aplicado à realidade brasileira, o conceito de necropolítica ajuda a compreender como o Estado atua seletivamente sobre os corpos negros, não apenas por meio da violência policial direta, mas também por mecanismos de controle reprodutivo, precarização da vida e negligência institucional. A negação do direito de matinar, a criminalização das mães negras e a mortalidade de seus filhos se inscrevem, portanto, em um mesmo projeto de gestão racial da morte.

Dessa forma, a categoria “mães indesejáveis” não se limita a um estigma social: ela revela a dimensão necropolítica e eugenista do racismo de Estado, que desumaniza, silencia e tenta eliminar as possibilidades de continuidade e de futuro da população negra. Entretanto, ao resistirem a esse sistema e transformarem a dor em mobilização coletiva, essas mulheres rompem o ciclo de apagamento histórico, reafirmando-se como sujeitos políticos, produtoras de memória e de saberes.

Nossas crianças pretas nascem com o alvo em suas testas, e nós, mães pretas, vivenciamos um sentimento constante de medo em nosso matinar, um medo que não atravessa as experiências das mulheres brancas. Estas não conhecem o temor diário de sair à rua com seus filhos e filhas receando que eles se tornem alvos da face cruel do racismo.

Somos nós, portanto, as principais responsáveis por conduzir as lutas de enfrentamento a um Estado que mata mães. Essa morte se manifesta de duas formas: pela morte física de nossos

filhos e filhas, e pela morte simbólica em vida, quando a perda destrói parte da nossa existência. O corpo morto do filho impacta diretamente na alma ferida da mãe, perpetuando um ciclo de dor, resistência e reinvenção.

É por esse motivo que damos continuidade a este estudo, apresentando, a seguir, a ferramenta metodológica utilizada para estabelecer um diálogo com as mulheres que carregam em seus corpos e em suas trajetórias as marcas dessa violência. Esta etapa visa compreender como o luto, a memória e a luta se entrelaçam na experiência dessas mães que, mesmo atravessadas pela dor, transformam o sofrimento em movimento político e coletivo de resistência.

CAPÍTULO II

Metodologia- Conversa de Formação

“a escrita que vem do corpo e da alma; a escrita que vem da vida de quem escreve.”(Conceição Evaristo)

Para começo de conversa...

Quando Conceição Evaristo trouxe para nós o conceito de “escrevivência”, ela nos propôs um olhar crítico e insurgente sobre a escrita, cujo propósito não é agradar, mas denunciar desigualdades e afirmar existências. A escrevivência é a tradução da vida e da memória coletiva das mulheres negras, que, ao escreverem, rompem o silêncio histórico imposto e transformam sua própria experiência em instrumento de resistência e sobrevivência.

É através da oralidade do oprimido que conhecemos as opressões que o atravessam. Falar de si é, portanto, um ato político e coletivo, pois ultrapassa o âmbito individual para revelar as nuances sociais e estruturais que conformam a experiência de um povo. Assim, escrever torna-se uma forma de reconhecer-se e reconhecer o outro, uma escrita de si e de “nós”, uma escrita que afirma humanidade e pertencimento.

Tendo em vista o aporte teórico negro que fundamenta este estudo o qual se insere na luta contra o silenciamento imposto às demandas da população negra, a pesquisa aqui desenvolvida busca ecoar as vozes das mulheres pretas, conhecendo suas realidades a partir de suas próprias narrativas e oralidades. Escrever, neste contexto, é uma necessidade ética e política; é oferecer voz e escuta a quem historicamente teve seu direito à fala e à existência cerceado.

Durante a construção deste estudo, a definição metodológica foi um processo de profunda inquietação e reflexão, pois o perfil das minhas interlocutoras exigia um olhar humano, sensível, acolhedor e respeitoso. Desde o princípio, meu objetivo foi estabelecer uma metodologia que não objetificasse essas mulheres, mas que as reconhecesse como protagonistas de suas histórias. Mulheres cujas vivências são matéria-prima de um conhecimento comprometido com a vida, com a dor e com a resistência.

Por se tratar de uma pesquisa do campo social, optou-se pela Roda de Conversa como instrumento metodológico, de caráter qualitativo e participativo. De acordo com Warschauer (2001), a roda de conversa é símbolo e movimento, um espaço que induz, conduz e reconstrói

o conhecimento por meio do encontro e do diálogo.

A Roda de Conversa permite a partilha de experiências, a produção coletiva de sentidos e o desenvolvimento de reflexões críticas acerca da temática abordada, num processo mediado pela escuta ativa e pela interação entre os pares. Segundo Afonso e Abade (2008, p. 18):

Roda de Conversa é uma forma de se trabalhar incentivando a participação e a reflexão. Para tal, buscamos construir condições para um diálogo entre os participantes através de uma postura de escuta e circulação da palavra bem como o uso e técnicas de dinamização de grupo. É um tipo de metodologia participativa que pode ser utilizada em diversos contextos para promover uma cultura de reflexão sobre os direitos humanos.

Assim, a Roda de Conversa não apenas possibilita o acesso às vozes silenciadas, mas também reconhece o saber da experiência como fonte legítima de conhecimento científico, rompendo com o modelo eurocêntrico de produção de saber.

A referida metodologia constitui-se como um dispositivo que exalta a oralidade, o diálogo e a construção coletiva de saberes, reconhecendo esses elementos como ferramentas essenciais de transmissão e produção do conhecimento.

Diante da necessidade de romper com as barreiras da pesquisa acadêmica tradicional, que historicamente verticaliza os saberes e restringe as vozes legítimas de fala, a metodologia escolhida promove uma dinâmica horizontal, pautada na escuta, na troca e na valorização das experiências de vida. Nesse processo, todos os participantes são reconhecidos como sujeitos e produtores de conhecimento, reafirmando a ideia de que o saber não está apenas nos livros, mas nas vivências e nas memórias coletivas.

A relevância dessa metodologia repousa sobre a urgência de criar e fortalecer espaços democráticos, participativos e acolhedores, que garantam o direito à fala e à escuta, sobretudo em uma sociedade profundamente marcada por desigualdades sociais, raciais e de gênero.

Por se tratar de uma pesquisa situada no campo da Educação e das Ciências Humanas, a Roda de Conversa revela-se uma metodologia mais humana e inclusiva, capaz de se distanciar das práticas excludentes e hierárquicas da produção acadêmica tradicional. Essa metodologia reassume a potência da oralidade, da memória coletiva e das experiências individuais e coletivas como formas legítimas de construção do saber que é corpo, território e ancestralidade.

A pesquisa que aqui se desenvolve é herdeira das epistemologias negras e dos estudos vinculados ao movimento feminista negro. Um de seus propósitos fundamentais é traduzir e dar visibilidade aos atravessamentos e silenciamentos que marcaram a história da população negra, trazendo-os para o centro do debate científico e político.

Nesse sentido, este estudo se ancora no conceito de “escrivência”, cunhado por

Conceição Evaristo, que permite mensurar o processo de aquisição de consciência racial, histórica e identitária a partir da escrita de si e da coletividade.

A escrevivência não é apenas uma forma de narrar, mas uma forma de existir e resistir; um ato político que desafia o epistemicídio (CARNEIRO, 2005) e denuncia a ausência das vozes negras nos espaços institucionais do saber. Tal posicionamento propõe uma reconfiguração epistemológica, ao questionar os pilares ocidentais da produção científica e redirecionar a agenda de discussões, tendo a perspectiva negra, feminina e periférica como eixo central das análises aqui realizadas.

Segundo Bento (2002, p. 25), ao discorrer sobre a ideologia da branquitude/branqueamento, afirma que:

“considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite [branca brasileira] faz uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social”.

A referida metodologia constitui-se como um dispositivo que exalta a oralidade, o diálogo e a construção coletiva de saberes, reconhecendo esses elementos como ferramentas essenciais de transmissão e produção do conhecimento.

2.1 Objetivos metodológicos

Objetivo geral:

- Compreender de que forma as mulheres negras, mães de vítimas da violência estatal, ressignificam o luto e constroem práticas coletivas de resistência e enfrentamento ao racismo institucional.

Objetivos específicos:

- Promover espaços de escuta e partilha através de rodas de conversa com mães enlutadas;
- Identificar os impactos emocionais, sociais e políticos do luto materno nas mulheres entrevistadas;
- Analisar as estratégias coletivas de resistência e autocuidado desenvolvidas por essas mães;
- Produzir uma reflexão crítica sobre o papel da maternidade negra como ferramenta de luta e denúncia social.

2.2 Procedimentos de coleta de dados

As rodas de conversa foram mediadas pela pesquisadora, que assumiu o papel de facilitadora e escutadora ativa, evitando qualquer postura hierárquica. Os encontros foram gravados em áudio, mediante autorização das participantes, e posteriormente transcritos integralmente.

Durante a roda, buscou-se garantir um ambiente acolhedor, seguro e horizontal, em que cada mulher pudesse expressar livremente suas dores, suas memórias e suas formas de resistência. As conversas foram guiadas por roteiros temáticos flexíveis, abordando tópicos como:

- 1- Sobre a vida antes e depois do luto...
 1. A vida após o luto (o dia seguinte)
 2. Chegada ao coletivo
 3. Sentimento de culpa
 4. A dororidade compartilhada nos coletivos
 5. A violência do Estado que antecede a bala
 6. Lembranças dos sonhos interrompidos
 7. Formas de enfrentamento
 8. Ensinamentos do Luto
 9. Visão da Polícia
 10. Reflexões sobre a maternidade periférica
 11. A família e a preservação da memória
 12. Lembrança do último adeus
 13. Investigações do caso

2.3 O campo de Pesquisa

A pesquisa foi realizada na Baixada Fluminense, território cuja escolha se justifica pela relevância social e acadêmica de lançarmos um olhar mais atento para essa região. A Baixada é não apenas o lugar de inserção da universidade que acolhe esta pesquisa, mas também um território marcado pela ausência de políticas públicas efetivas e pela presença de um sistema policial letal, que atua com autorização simbólica da impunidade.

De acordo com o Boletim “Direito à Memória e Justiça Racial” (2019), em 2018 foram registrados 2.142 casos de letalidade violenta na Baixada Fluminense. Deste total, 71,2% corresponderam a homicídios dolosos, 25,4% a homicídios decorrentes de intervenção policial, 2,8% a latrocínios e 0,4% a lesões corporais seguidas de morte. O levantamento revela ainda um aumento de 7,4% em relação ao ano anterior, o que representa 56 mortes violentas a cada 100 mil habitantes na Baixada, quase o dobro da taxa registrada na capital carioca, que

contabilizou 29,9 mortes por 100 mil habitantes no mesmo período.

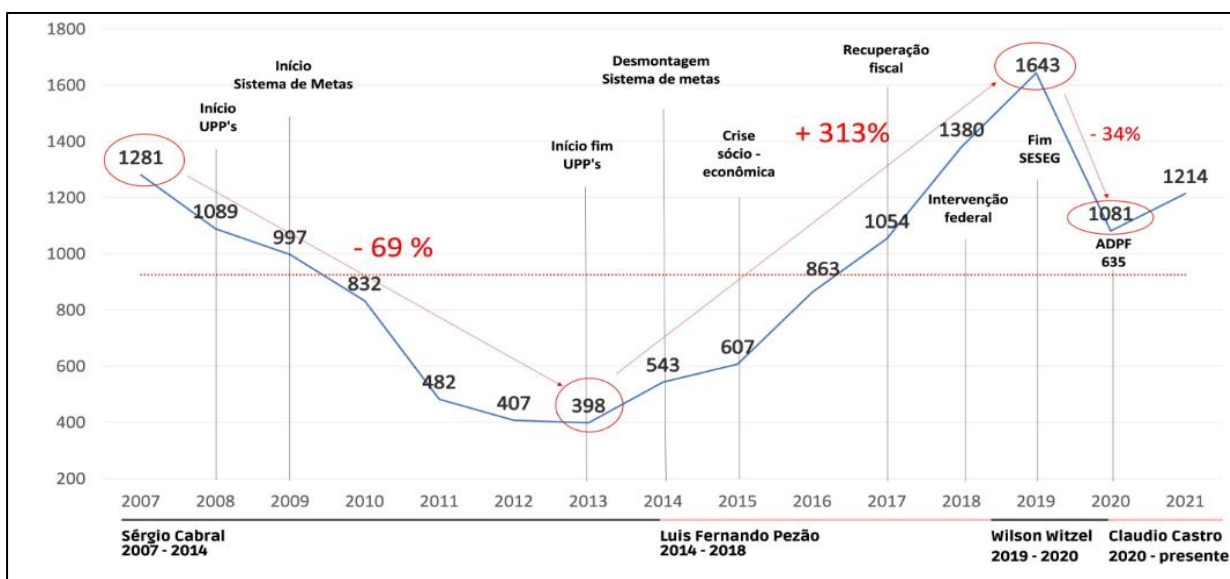
Importa ressaltar que, tanto na capital quanto na Baixada, o perfil das vítimas segue um padrão recorrente: jovens de até 24 anos, negros ou pardos, com baixa escolaridade e do sexo masculino. Esses dados evidenciam que a violência letal na Baixada Fluminense está diretamente relacionada à raça, gênero e classe, configurando o que diversos autores e movimentos sociais denominam de genocídio da juventude negra e periférica.

De acordo com o Dicionário Aurélio, o termo “chacina” significa “*assassinato coletivo; ação de matar muitas pessoas ao mesmo tempo; massacre*”. No estado do Rio de Janeiro, essa palavra se tornou corriqueira no vocabulário popular, sobretudo entre moradores de favelas e periferias. As chacinas, muitas delas classificadas como “operações policiais”, são expressões extremas da violência de Estado, frequentemente ligadas a grupos de extermínio que contam com a participação direta ou indireta de agentes de segurança pública.

Nesse contexto, observa-se uma inversão perversa de papéis: aqueles que deveriam proteger a população tornam-se os algozes da juventude negra, perpetuando a lógica da necropolítica brasileira (MBEMBE, 2016), que define quais corpos são protegidos e quais estão autorizados a morrer.

A escolha da Baixada Fluminense, portanto, não é aleatória, mas um gesto político e epistemológico: pesquisar esse território é romper com a lógica da invisibilidade e afirmar que as vozes e as vidas que nele habitam importam, resistem e produzem conhecimento.

Gráfico 3: Chacinas no Rio de Janeiro (2007- 2021)



Fonte: Dados retirados do Boletim Direito à Memória e Justiça Racial de 2018

Os dados oficiais apontam que, a partir dos anos 2000, observou-se uma tendência de diminuição dos casos de homicídio no estado do Rio de Janeiro. No entanto, esse cenário não

se reproduziu na Baixada Fluminense. Na realidade, ao longo das últimas décadas, os índices de letalidade violenta na região cresceram progressivamente, tornando-se um dos mais altos do país.

Um dos fatores que explicam tal incidência é a implantação das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs), em 2008, que resultou na reconfiguração territorial da violência. As UPPs, concentradas principalmente nas favelas da zona sul e do centro da capital, deslocaram as dinâmicas do tráfico e da repressão policial para as áreas periféricas da Região Metropolitana, especialmente para a Baixada Fluminense.

Esse fenômeno, amplamente documentado por pesquisadores e movimentos sociais, revela que o projeto das UPPs não promoveu a pacificação, mas sim a redistribuição da violência, aprofundando a desigualdade e a vulnerabilidade dos territórios periféricos.

A improficuidade das políticas públicas implementadas nessa região evidencia um padrão estrutural: quando o Estado não atua em sua totalidade oferecendo educação, saúde, moradia, lazer e oportunidades, sua presença se manifesta quase exclusivamente pela via repressiva e militarizada. Assim, a ausência de políticas sociais é substituída pela presença bélica, e o policiamento ostensivo passa a exercer o papel simbólico de controle e “domínio” sobre populações negras e pobres.

Em sua dissertação de mestrado, Marielle Franco (2014) elucida de maneira certa o entrelaçamento entre o projeto político de intervenção do Estado e as prerrogativas do racismo estrutural, ao afirmar que:

A política de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro mantém as características de Estado Penal segundo Loic Wacquant. Os elementos centrais dessa constatação estão nas bases da ação militarizada da polícia, na repressão dos moradores, na inexistência da constituição de direitos e nas remoções para territórios periféricos da cidade (o que acontece em vários casos). Ou seja, a continuidade de uma lógica racista de ocupação dos presídios por negros e pobres, adicionada do elemento de descartar uma parte da população ao direito da cidade, continua marcando a segurança pública com o advento das UPPs. Elementos esses que são centrais para a relação entre Estado Penal e a polícia de segurança em curso no Rio de Janeiro.

Com base na citação de Marielle Franco (2014), é possível destacar dois pontos fundamentais que contribuem significativamente para a análise aqui proposta: a inexistência da efetivação constitucional de direitos e a remoção e segregação das populações negras e pobres para territórios periféricos.

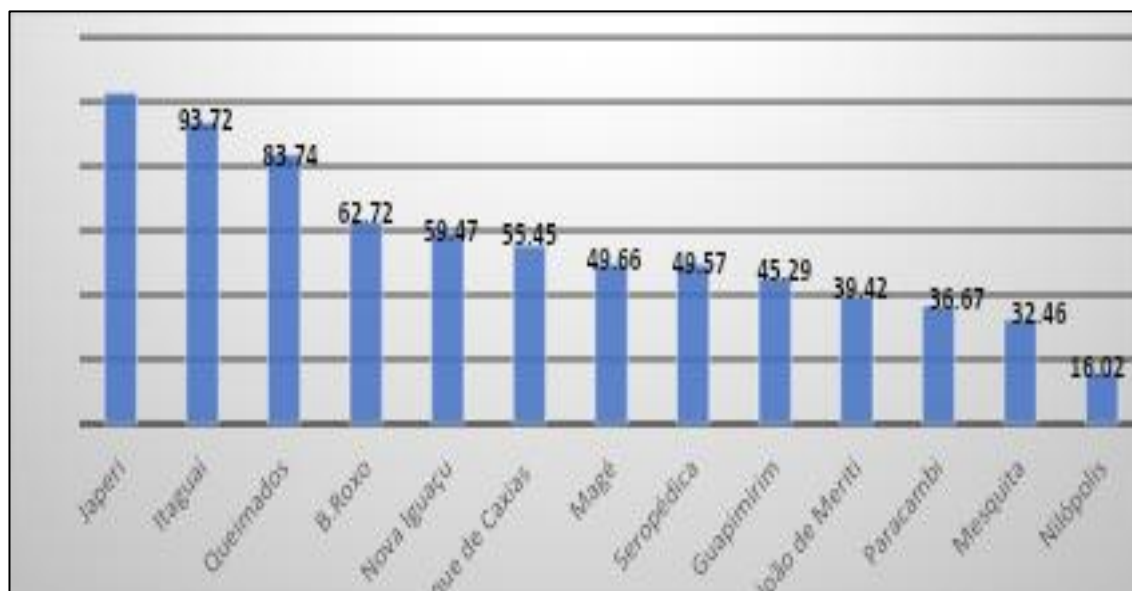
As áreas periféricas de nossas cidades, em especial a Baixada Fluminense, continuam sendo socialmente representadas como “terras sem lei”, espaços em que a vida humana é constantemente desvalorizada e onde o Estado se faz presente quase exclusivamente através da força policial.

Nessa região, casos de impunidade e chacinas são recorrentes e sistematicamente naturalizados, enquanto faltam investigações sérias e comprometidas que elucidem as mortes de centenas de pessoas que, diariamente, deixam de ser cidadãos e passam a ser números em estatísticas oficiais.

Essa dinâmica revela um padrão de governança racial, no qual a ausência do Estado na garantia de direitos é substituída pela sua presença repressiva, legitimando a ideia de que determinados territórios e, portanto, determinadas vidas são descartáveis. Tal realidade reforça o argumento de que a violência de Estado não é exceção, mas parte estruturante do modo de funcionamento da política de segurança pública brasileira.

“A Baixada Fluminense é um retrato em branco e preto do Brasil. Situa-se próximo à cidade do Rio de Janeiro e faz parte da área metropolitana. Começando pelo povo da Baixada: 60 a 70% da população são de raça negra. Esse povo descende da situação criminosa e vergonhosa que foi a escravidão no Brasil. A maioria ainda vive hoje não numa escravidão jurídica, mas numa escravidão de fato, que é a marginalização, a impossibilidade de participar de verdade da vida social, econômica e política do país. (...) Sem esse povo, a cidade maravilhosa não se explica, não se mantém de pé, não vive. E é nesse contexto de Brasil injusto que devemos compreender a Baixada Fluminense e sua população: um lugar conhecido pela violência. Mas é preciso entender, antes de tudo, que é um lugar que sofre, padece violência” (UNICEF/Educar, 1988, p.23, apud ANDRADE, 1993).

Gráfico 4: Letalidade Violenta na Baixada em 2018



Fonte: Dados obtidos no Instituto de Segurança Pública (ISP)

No que concerne à violência policial, os dados do Instituto de Segurança Pública (ISP-RJ) revelam que, em 2018, foram registrados 545 casos de homicídios cometidos por policiais em situações classificadas como “confronto”. Esse número representa um aumento de 58,8%

em relação ao ano de 2017, quando foram contabilizados 343 casos de homicídios decorrentes de intervenção policial.

Um dado particularmente alarmante refere-se à identidade racial das vítimas. No Brasil, a cada 23 minutos, um jovem negro é assassinado, conforme relatórios do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2023). A taxa de homicídios entre jovens negros é quatro vezes superior à verificada entre jovens brancos, evidenciando o caráter racializado da violência letal.

A sensação de impunidade, historicamente consolidada, torna-se ainda mais perceptível diante da ausência de investigação efetiva dos crimes cometidos por agentes do Estado. Segundo dados do próprio ISP (2018), apenas 17% dos casos de letalidade violenta foram devidamente esclarecidos, enquanto 83% permanecem sem resolução.

Essa discrepância revela o caráter seletivo da justiça criminal brasileira, que produz a morte de corpos negros e, ao mesmo tempo, preserva a impunidade de seus executores. Assim, a violência policial se reafirma não como um desvio de conduta, mas como parte constitutiva da política de segurança pública, reproduzindo práticas de necropolítica e racismo institucional que legitimam a morte de determinadas populações em nome da “ordem” e da “segurança”.

Quadro 4: Principais chacinas na região Metropolitana do Rio de Janeiro

Chacina	Data	Total de mortos
Chacina do Acari	26 de julho de 1990	11
Chacina da Candelária	23 de julho de 1993	8
Chacina de Vigário Geral	29 de agosto de 1993	21
Chacina de Nova Brasília	8 de maio de 1995	13
Chacina do Maracanã	10 de outubro de 1998	4
Chacina do Borel	16 de abril de 2003	4
Chacina da Via Show	5 de dezembro de 2003	3
Chacina da Baixada Fluminense	31 de março de 2005	29
Chacina do Complexo do Alemão	13 de fevereiro de 2007	6
Chacina da Favela do Rebu	16 de abril de 2007	6
Chacina da Mineira	17 de abril de 2007	13
Chacina do Jacarezinho	6 de junho de 2007	8
Chacina do Pan- Americano	27 de junho de 2007	19
Chacina da Favela do Muquiço	23 de agosto de 2007	6
Chacina de Realengo	3 de setembro de 2007	7
Chacina da Lagartixa e Pedreira	11 de outubro de 2007	4

Chacina do Jacarezinho	10 de janeiro de 2008	5
Chacina do Jacarezinho	30 de janeiro de 2008	6
Chacina de Senador Camará	3 de abril de 2008	10
Chacina da Vila Cruzeiro	15 de abril de 2008	9
Chacina de Campo Grande	19 de agosto de 2008	7
Chacina da Lagoinha	4 de agosto de 2008	10
Chacina da Maré	11 de junho de 2009	7
Chacina do Morro dos Macacos	17 de outubro de 2009	5
Chacina do Jacarezinho	11 de fevereiro de 2010	9
Chacina da Rocinha	11 de março de 2010	7
Chacina do Parque Floresta	24 de novembro de 2010	8
Chacina do Morro do Engenho	23 de junho de 2011	8
Chacina da Nova Holanda	24 de junho de 2013	10
Chacina de Costa Barros	28 de novembro de 2015	5
Chacina da Cidade de Deus	19 de novembro de 2016	11
Chacina do Morro do Juramento	15 de setembro de 2017	6
Chacina do Salgueiro	11 de novembro de 2017	8
Chacina do Caju	25 de novembro de 2017	7
Chacina da Rocinha	24 de março de 2018	8
Chacina da Praça Seca	19 de maio de 2018	7
Chacina da Penha	20 de agosto de 2018	7
Chacina do Fallet- Fogueteiro	8 de fevereiro de 2019	8
Chacina da Maré	6 de maio de 2019	13
Chacina do Complexo do Alemão	15 de maio de 2020	8
Chacina do Itaguaí	15 de outubro de 2020	12
Chacina do Parque Roseiral	12 de janeiro de 2021	8
Chacina do Jacarezinho	6 de maio de 2021	40
Chacina do Salgueiro	21 de novembro de 2021	9
Chacina do Parque Floresta	3 de fevereiro de 2022	3
Chacina da Vila Cruzeiro	11 de fevereiro de 2022	9
Chacina da Vila Cruzeiro	24 de maio de 2022	25

Fonte: Dados retirados da Equipe do Dicionário de Favelas Marielle Franco

A tabela anteriormente apresentada permite uma análise à luz dos marcadores socioeconômico e racial, uma vez que todas as ações policiais truculentas ocorreram em comunidades do Rio de Janeiro, cuja população é majoritariamente preta e pobre. Esse dado reforça a compreensão de que a letalidade policial no estado possui recorte racial e territorial bem definido, afetando de forma desproporcional as populações negras e periféricas.

Outro ponto relevante a ser observado refere-se à letalidade das chacinas. Conforme evidenciado na tabela, até o ano de 2021, a Chacina da Baixada Fluminense permaneceu como a mais letal do estado do Rio de Janeiro ao longo de 16 anos, contabilizando 30 vítimas fatais. Diante desse cenário de impunidade sistemática, a Baixada Fluminense se tornou o território de fundo e o eixo analítico central desta pesquisa, por concentrar episódios reiterados de violência institucional, negligência e silenciamento.

É inconcebível o grau de naturalização da morte e da impunidade no contexto fluminense. Em um período de 32 anos, 458 pessoas foram mortas em decorrência de ações do braço armado do Estado, sem que houvesse responsabilização efetiva. De acordo com o relatório “Chacinas Policiais”, elaborado pelo Grupo de Estudos dos Novos Ilegalismos da Universidade Federal Fluminense (UFF), no ano de 2022, entre 2007 e 2021 foram registradas 17.929 operações policiais em comunidades do estado do Rio de Janeiro, das quais 593 resultaram em chacinas, totalizando 2.374 mortos.

Esses números confirmam a existência de um projeto contínuo de gestão da morte, no qual o Estado brasileiro utiliza seu braço armado como instrumento de controle e extermínio da população negra. A Baixada Fluminense, nesse cenário, materializa a expressão concreta da necropolítica urbana (MBEMBE, 2016), onde o direito à vida é substituído pelo direito de matar e a impunidade, por sua vez, se torna política de Estado.

2.4 Ponto de partida: Chacina da Baixada Fluminense

Durante o processo de levantamento bibliográfico, conheci o coletivo “Rede de Mães da Baixada” por meio das redes sociais e de produções acadêmicas que discutiam a Chacina da Baixada, reconhecida por muitos anos como a chacina mais letal do estado do Rio de Janeiro. A partir desse contato, surgiu a necessidade de aprofundar o conhecimento sobre o percurso histórico e as ações desenvolvidas por esse coletivo na Baixada Fluminense, território marcado por constantes episódios de violência estatal e impunidade.

Para compreender o surgimento e o papel político desse coletivo, é imprescindível revisitarmos o episódio que o originou: a Chacina da Baixada.

O massacre ocorreu em 31 de março de 2005 e envolveu os bairros de Moquetá, Posse,

Cerâmica e Rua da Gama (em Nova Iguaçu), além dos bairros Fanchem, Centro, Morro do Cruzeiro e Praça da Bíblia (em Queimados). As investigações apontaram que os assassinatos foram cometidos por um grupo de policiais militares das cidades de Nova Iguaçu e Queimados, em uma ação de retaliação à prisão de nove policiais militares do 15º Batalhão (Duque de Caxias).

Esses agentes, insatisfeitos com o comando da corporação que à época vinha realizando um trabalho de combate à corrupção e a desvios de conduta, decidiram demonstrar poder e impunidade por meio de um ato extremo de violência. Assim, 30 pessoas foram executadas de forma aleatória e indiscriminada, em diferentes pontos da Baixada Fluminense. As vítimas foram escolhidas ao acaso, surpreendidas sem chance de defesa e alvejadas com precisão. Apenas uma pessoa sobreviveu ao ataque.

De acordo com os laudos periciais, as munições utilizadas eram de uso restrito das polícias civil e militar, o que reforçou a comprovação do envolvimento de agentes do Estado na chacina. As investigações conduzidas pelo então chefe de polícia civil apontaram que os policiais tentaram adulterar a cena do crime, recolhendo as cápsulas deflagradas para eliminar vestígios e dificultar a elucidação dos fatos.

Esse episódio emblemático revelou, de forma brutal, a cumplicidade entre as estruturas policiais e a impunidade estatal, marcando a Baixada Fluminense como território de exceção (AGAMBEN, 2002), onde a morte se torna rotina e a vida, mera contingência.

A Chacina da Baixada não apenas ceifou trinta vidas, mas também deu origem a um movimento de resistência e denúncia protagonizado por mulheres: mães, esposas e irmãs das vítimas que transformaram a dor em mobilização política e memória coletiva. É a partir desse cenário que surge o coletivo Rede de Mães e Familiares da Baixada, cuja atuação se consolidou como voz de enfrentamento à violência de Estado e à negação de direitos humanos na região.

Imagem 1 : As vítimas da Chacina da Baixada



Fonte: Foto das vítimas extraída da internet ([14 anos da maior chacina da história da Baixada Fluminense - ANF - Agência de Notícias das Favelas](#))

Foram executados por policiais militares na Chacina da Baixada Fluminense, ocorrida em 31 de março de 2005: José Augusto Pereira da Silva (38 anos), marido de Regina Célia de Oliveira Lacerda; os irmãos Lenilson de Sousa Coutinho (22 anos) e Luciano de Sousa Coutinho (30 anos), cunhado e marido, respectivamente, de Patrícia de Jesus; Marcus Vinícius Sipriano Andrade (15 anos), filho de Dulcineia da Silva Sipriano; Raphael da Silva Couto (17 anos), filho de Luciene Silva; e Vagner Oliveira da Silva (25 anos), filho de Jurema Oliveira da Silva e enteado de Roberto Wilson Bastos.

Também foram mortos: Bruno da Silva de Souza (15 anos); Calupe Florindo Ferreira (64 anos); César de Souza da Penha (30 anos); Cleivaldo Humberto da Silva; Douglas Felipe Brasil de Paula (14 anos); Elizabete Soares de Oliveira (40 anos); Fábio Vasconcelos (29 anos); Felipe Soares Carlos (13 anos); Francisco José da Silva Neto (33 anos); Jailton Vieira da Silva (27 anos); João da Costa Magalhães (53 anos); Jonas de Lima Silva (19 anos); José Gomes de

Oliveira (39 anos); Kenia Modesto Dias; Leonardo da Silva Moreira (18 anos); Leonardo Felipe da Silva (15 anos); Luiz Henrique da Silva (17 anos); Luiz Jorge Barbosa Rodrigues (27 anos); Manoel Domingos Lima Pereira (53 anos); Marcelo Júlio Gomes do Nascimento (16 anos); Márcio Joaquim Martins (26 anos); Marco Aurélio Alves; Renato Azevedo dos Santos (32 anos); Robson Albino (37 anos); Sandro Moura Vieira; e William Pereira dos Santos.

Trinta pessoas tiveram suas vidas ceifadas de forma aleatória e brutal, vítimas de uma retaliação policial marcada pela ausência de humanidade e pela garantia de impunidade. É aterrorizante constatar que essas execuções foram cometidas por agentes do Estado, cuja função deveria ser proteger a vida e assegurar direitos.

O massacre da Baixada Fluminense não se limita a um episódio isolado de violência: ele simboliza a institucionalização do extermínio e a banalização da morte de pessoas negras e periféricas. Mesmo passadas quase duas décadas, a lógica da impunidade permanece viva, permitindo que as forças policiais atuem com o mesmo sentimento de autorização para matar, sustentadas pela ausência de responsabilização penal e política.

Dessas vidas interrompidas nasceram vozes que não se calaram. Foram as mães, esposas e irmãs das vítimas que transformaram a dor em mobilização, reivindicando memória, verdade e justiça. Assim surgiu a **Rede de Mães e familiares da Baixada**, movimento que ressignifica o luto e o converte em ação política.

2.5 Conhecendo o Rede de Mães e familiares da Baixada

Após o período de sondagem, e por intermédio do uso das redes sociais, estabelecemos contato com o coletivo “Rede de Mães e Familiares da Baixada”, oportunidade em que conversamos com Luciene Silva, fundadora do movimento e mãe de uma das vítimas da Chacina da Baixada, seu filho Rafael da Silva Couto.

Atualmente, Luciene Silva atua na Subsecretaria de Direitos Humanos de Nova Iguaçu, coordenando um núcleo de atendimento a mães e familiares vítimas de violência, iniciativa que, segundo ela, nasceu das lutas da Rede de Mães da Baixada. Luciene relata que esse núcleo representa um amparo que ela mesma não teve quando perdeu seu filho para a violência do braço armado do Estado, configurando-se como uma conquista simbólica e prática da mobilização coletiva.

O trabalho desenvolvido pela Rede foi determinante para que o programa de atendimento a mães e familiares vítimas de violência fosse instituído por lei no município de Nova Iguaçu, tornando-se o primeiro município do país a possuir um núcleo especializado voltado para esse

público. O núcleo foi criado em 2021 e suas ações foram estruturadas a partir de capacitações voltadas aos profissionais do CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) e do CREAS (Centro de Referência Especializado de Assistência Social).

Entre as ações promovidas pelo núcleo, destacam-se: a exibição do documentário “Os Nossos Mortos Têm Voz⁴”, a realização de rodas de conversa, o atendimento psicossocial e jurídico às famílias, entre outras atividades de apoio e conscientização.

No entanto, devido ao agravamento da pandemia de Covid-19, muitos dos profissionais envolvidos nas ações foram desligados, o que resultou em uma pausa temporária nas atividades do coletivo. Em fevereiro de 2023, Luciene foi convidada pela Secretaria Municipal de Assistência Social e pela Subsecretaria de Direitos Humanos a retomar o trabalho e reativar o núcleo, com o propósito de garantir o funcionamento efetivo do programa e a continuidade do atendimento às famílias.

A Rede de Mães e Familiares de Vítimas de Violência na Baixada Fluminense teve seu início em 2005, logo após a Chacina da Baixada. Inicialmente, o movimento se organizou sob a proposta de criação de uma associação formal denominada AFAVIV (Associação de Familiares e Amigos de Vítimas de Violência). Contudo, a falta de apoio institucional e de estrutura mínima, somada à dispersão das participantes, impediu a consolidação da iniciativa naquele momento.

Apesar das dificuldades enfrentadas na formalização da AFAVIV, alguns familiares das vítimas continuaram a participar de encontros promovidos pela Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência, no Rio de Janeiro. Na Baixada Fluminense, sob a articulação do Centro de Direitos Humanos (CDH) da Diocese de Nova Iguaçu, foi criado o Fórum Reage Baixada, espaço de mobilização voltado para o enfrentamento à violência letal e às múltiplas formas de violação de direitos humanos.

Com o agravamento dos casos de violência estatal e policial na região, o Fórum passou por um processo de reformulação, transformando-se no Fórum Grita Baixada⁵, cujo nome

⁴ Sinopse: A narrativa do documentário é construída a partir do depoimento e do protagonismo das mães e familiares vítimas da violência de Estado da Baixada Fluminense.

Tendo como ponto de partida esses casos, mas, não se limitando à violência praticada, o documentário pretende trabalhar com as histórias atravessadas por essas perdas. Pretende-se resgatar a memória dessas vidas interrompidas trazendo uma visão crítica sobre a atuação do Estado através das polícias na Baixada Fluminense, sobretudo no que diz respeito à violência contra jovens negros.

⁵ O Fórum Grita Baixada (FGB) é um movimento social, constituído por uma rede de organizações e pessoas da sociedade civil articuladas em prol de iniciativas voltadas aos direitos humanos, justiça e a uma política de segurança pública cidadã para a Baixada Fluminense.

O Fórum Grita Baixada nasceu em 2012, como um espaço de diálogo, formação e incentivo à organização, articulação e mobilização para a busca de soluções da sociedade civil para as problemáticas sociais e de

simboliza o grito de denúncia e resistência das populações que habitam as margens do território fluminense. O movimento tem como principal propósito visibilizar as diversas formas de violência que assolam a Baixada Fluminense, com destaque para a violência letal e institucional, expressa nas ações do Estado contra sua própria população.

Nesse contexto, o CDH da Diocese de Nova Iguaçu, com o apoio do Fundo Brasil de Direitos Humanos e da organização internacional Misereor, elaborou o Projeto Litigância – “O Brasil dentro do Brasil pede socorro”, cujo objetivo é potencializar o acolhimento e o amparo psicológico e jurídico às mães e familiares de vítimas da violência letal. O projeto articula ações de escuta, assessoria jurídica, acompanhamento de casos e formação em direitos humanos, fortalecendo as redes locais de apoio e resistência.

Foi nesse cenário que emergiu, de forma autônoma e engajada, a Rede de Mães e Familiares de Vítimas de Violência do Estado do Rio de Janeiro – Baixada Fluminense, que se reconhece não como uma instituição, mas como um movimento social e político. Seu principal objetivo é lutar pelo direito à memória, à justiça e à reparação, bem como pela efetivação de políticas públicas de saúde, apoio psicossocial e reparação econômica voltadas às mães e familiares das vítimas da violência do Estado.

O movimento reafirma o compromisso com a preservação da vida, da memória e da dignidade humana, atuando como uma rede solidária e insurgente, capaz de romper o silêncio histórico imposto às mulheres negras e periféricas. Assim, a Rede de Mães da Baixada se consolida como símbolo de resistência, fé e justiça, transformando a dor em força coletiva e a ausência em mobilização.

As ações desenvolvidas pelo movimento citado são:

- Auxiliar no apoio a Terapia psicológica e orientação;
- Realizar encaminhamentos jurídicos;
- Visitar mães e familiares de vítimas em comunidades e periferias da Baixada Fluminense;
- Mobilizar e articular atos públicos pelo direito a memória e justiça;
- Realizar debates e rodas de conversa em qualquer espaço público ou privado;
- Levar a exibição do documentário “Os nossos mortos têm voz” mediante agendamento prévio, para debate;
- Acolher e orientar mães e familiares do sistema socio educativo ou prisional;
- Articular com o poder público nas esferas municipais da Baixada, políticas de atendimentos

específicas a mães e familiares de vítimas de violência;

- Ampliar a rede de parceiros, instituições, profissionais da saúde, psicologia, assistentes sociais, poder público e judiciário para encaminhar as mães e familiares diante de suas necessidades.

Conforme mencionado anteriormente, uma das vitórias conquistadas pela Rede de Mães e Familiares da Baixada foi a criação da Lei Municipal nº 4.869/19, promulgada pela Prefeitura de Nova Iguaçu em 22 de outubro de 2018, que institui no calendário oficial da cidade a “Semana de Luta de Mães e Familiares Vítimas da Violência”, a ser realizada anualmente, sempre na última semana do mês de março.

Segundo o texto da referida lei, o Poder Executivo Municipal, em parceria com organizações da sociedade civil, poderá promover uma programação especial voltada à conscientização da população sobre a luta das mães e familiares vítimas da violência. Essa programação deverá incluir atividades públicas ou privadas, encontros de mobilização, palestras, audiências, seminários, exposições audiovisuais e debates, com o objetivo de fortalecer políticas públicas de prevenção à violência e promover o atendimento psicossocial e a reparação de direitos.

Ainda de acordo com o documento, as ações podem ser subsidiadas por pesquisas acadêmicas, vídeos, filmes, materiais didáticos e campanhas de comunicação, reafirmando o caráter educativo, político e humanitário da iniciativa.

A Semana de Luta de Mães e Familiares Vítimas da Violência representa um importante marco na história da cidade de Nova Iguaçu, simbolizando o reconhecimento institucional da luta dessas mulheres e a legitimação de suas vozes no espaço público. Trata-se de uma conquista política e simbólica que consolida o protagonismo das mães da Baixada como agentes de transformação social e de memória coletiva.

Durante o primeiro contato com a coordenadora Luciene Silva, esta disponibilizou o material de divulgação oficial da Semana de Conscientização, contendo as ações programadas para o ano de 2024. O material apresenta uma agenda diversificada de atividades, organizada em parceria entre o Núcleo de Atendimento a Mães e Familiares Vítimas de Violência, a Prefeitura de Nova Iguaçu, o CDH da Diocese de Nova Iguaçu, e o Fórum Grita Baixada, reafirmando a continuidade da mobilização coletiva.

Imagem 2: Folder de divulgação da Semana Municipal de Conscientização da luta de Mães e Familiares Vítimas da Baixada de 2024



Fonte: Folder disponibilizado pela Coordenadora do Movimento

A promulgação da Semana de Luta de Mães e Familiares Vítimas da Violência foi resultado de uma estratégia coletiva de proposições conjuntas, elaborada pela Rede de Mães e Familiares Vítimas da Violência de Estado da Baixada Fluminense em parceria com o Fórum Grita Baixada. Essa conquista representa não apenas uma vitória política e simbólica, mas também o reconhecimento institucional de uma luta que há anos vem sendo travada por mulheres que se recusam a silenciar diante da perda e da injustiça.

Segundo Luciene Silva, ativista e fundadora do movimento Rede de Mães e Familiares Vítimas da Violência de Estado da Baixada Fluminense:

“... é uma conquista ter a última semana de março consolidada como parte do calendário oficial da cidade. É o resgate dessa memória, pois tudo o que aconteceu no dia 31 de março de 2005, se transformou na maior chacina da história do Rio de Janeiro, onde 29 pessoas morreram de maneira covarde. Quatorze anos se passaram, muita gente esqueceu o que significa essa data, mas outros casos semelhantes a esse aconteceram de lá pra cá. E através dessa dor, mais mães, parentes e parceiros se uniram para lembrar e reafirmar que a violência continua descontrolada e vemos os nossos jovens pobres e negros seguindo morrendo na Baixada Fluminense. Temos de despertar a população para o que continua acontecendo na nossa região, que é invisibilizada. Isso é prova de que nossa luta não foi em vão. É um conforto pro meu coração” (Luciene Silva, entrevista concedida à autora, 2024)

A conquista da Semana de Luta simboliza o reconhecimento público de uma dor coletiva que se transforma em mobilização e política. A seguir, apresentamos o perfil das participantes

da pesquisa e o processo de escuta que possibilitou compreender, a partir da metodologia da roda de conversa, as múltiplas dimensões dessas experiências.

2.6 Interlocutoras da pesquisa

Inúmeros foram os autores e autoras que contribuíram significativamente para a dialogicidade deste estudo. Além do conceito de escrevivência cunhado por Conceição Evaristo e Lugar de fala de Djamila Ribeiro que tanto contribuem para a estruturação da perspectiva dialógica deste estudo. Sueli Carneiro (2005) contribui ao refletir sobre as práticas de resistência das populações negras, a autora ressalta a importância dos espaços de partilha e de trocas como fortalecimento do coletivo e enfrentamento as práticas racistas que estruturam nossa sociedade.

Já Foucault contribuiu imensamente para a formulação do desenrolar desta pesquisa com a contribuição do termo “indignidade de falar pelo outro”. E é sobre isso, nossa pesquisa busca devolver a dignidade a quem sempre teve o poder de fala negligenciado. Diante desse cenário, a roda de conversa também se configura como uma forma de aquilombamento que protege e acolhe nossas dores, sendo um espaço político que contribui de maneira significativa para a construção das identidades e narrativas contra hegemônicas.

Como interlocutoras do presente estudo temos a participação de três mães integrantes do Rede de Mães e familiares da Baixada Fluminense. Devido a complexidade do tema e a necessidade de anonimato por conta de questões de segurança o nome das participantes da pesquisa assim como a de seus filhos será mantida em sigilo e utilizaremos nomes fictícios para nos reportarmos.

As interlocutoras que compuseram esta pesquisa carregam em si marcas e trajetórias que dialogam profundamente com o objeto de estudo. A seguir, apresentaremos o perfil dessas mulheres e as etapas que compuseram o processo de escuta e análise das rodas de conversa, compreendidas como espaço de partilha, afeto e resistência.

Quadro 5: Perfil das participantes da pesquisa

Nome	Idade	Raça	Nº de filhos mortos pela polícia
Lúcia	49	Negra	1
Mariluce	45	Negra	2
Joana	50	Negra	1

Fonte: Levantamento realizado pela pesquisadora

Tendo como objetivo central o entrelace entre maternidade negra e violência de Estado,

o presente estudo propõe-se a dialogar com as mulheres atendidas pela Rede de Mães e Familiares da Baixada Fluminense, cujas trajetórias de vida foram atravessadas pela perda de seus filhos em decorrência da violência praticada pelo braço armado do Estado.

[...] Narrar sobre si para outras mulheres negras contribui para desafiar as estruturas sociais vigentes, identificando e desconstruindo o racismo e o sexismo como práticas possíveis de serem contestadas. Ao desnaturalizar as formas de dominação vivenciadas pelas mulheres negras, a escrita de si em comunidades de mulheres negras pode gerar novas formas de resistência tanto na esfera micropolítica como no contexto mais amplo de transformação social. (BRITO, 2020, p.150)

Ao descrever as experiências de si, é possível aprofundar-se na história de uma coletividade, não se restringindo a uma escrita de caráter meramente subjetivo, mas ecoando as vozes subalternas e historicamente silenciadas (DUARTE *et al.*, 2020).

Trazer à tona as narrativas dessas mulheres é um gesto de reparação e insurgência, que se constitui como um contragolpe ao cenário de marginalização da população preta. Suas falas revelam os atravessamentos sociais, raciais e institucionais que moldaram a trajetória de vida de suas famílias e das vítimas da violência estatal.

Dessa forma, suas escrevivências entrelaçadas entre o luto, a fé e a luta, rompem o silêncio imposto pela estrutura racista e patriarcal, transformando-se em testemunhos políticos que denunciam a violência e afirmam a humanidade negada de seus filhos e de si mesmas.

Escrever a partir das histórias dos vencidos e não da posição hegemônica é em tempos como os nossos, uma forma de resistir. A memória da escravidão e da violência perpetrada ao povo negro no Brasil vem sendo negada e rechaçada enquanto apenas “uma página triste” de nossa história. A necessidade de não esquecermos, assim passa pela possibilidade ou não de escrita destes restos de barbárie. O racismo e a violência com a população negra se constituem enquanto projeto de estado que perpassa nossa história. Um mito de democracia racial, que ganha força nos anos 30 e se reatualiza nos dias atuais. Uma violência que autoriza o genocídio de uma parcela da população. Um extermínio que passa pelo apagamento epistêmico destes.

Conceição Evaristo nos oportuniza realizar uma análise crítica fundamental acerca da necessidade de ecoar voz e visibilidade às falas das mulheres pretas, em contraposição aos discursos hegemônicos da elite branca, historicamente legitimados como os únicos portadores de verdade e conhecimento.

Para Evaristo (2007), as narrativas negras femininas são instrumentos de insubordinação

epistêmica, pois rompem com o silêncio imposto e com as estruturas que definem quem pode falar e ser ouvido. Nesse sentido, sua obra propõe um deslocamento do eixo da fala, de modo que a mulher preta, antes narrada, passe a ser narradora, não mais objeto, mas sujeito da própria história.

A partir dessa perspectiva, este estudo se insere no movimento de reivindicação da palavra como ato político e reparador, reconhecendo nas escrituras dessas mulheres um saber que nasce da dor, da memória e da resistência. Potencializar essas falas, portanto, é descolonizar o discurso e restaurar a dignidade do testemunho como forma legítima de produção de conhecimento.

Quando mulheres do povo como Carolina, como minha mãe, como eu também nos propomos a escrever, eu acho que a gente está rompendo com o lugar que normalmente nos é reservado. A mulher negra, ela pode cantar, ela pode dançar, ela pode cozinhar, ela pode se prostituir, mas escrever, não, escrever é alguma coisa... é um exercício que a elite julga que só ela tem esse direito. Escrever e ser reconhecido como um escritor ou escritora, aí é um privilégio da elite. (Machado, entrevista, 2020)

Enquanto mulher preta que, neste momento, ocupa um lugar de privilégio na produção de conhecimento, reconheço a necessidade e a responsabilidade social de abrir caminhos para que as discussões que atravessam o meu povo historicamente subalternizado pelas relações de poder que envolvem raça, gênero e classe sejam colocadas de maneira crítica, reflexiva e comprometida com a transformação social.

Essa tomada de posição não é apenas uma escolha teórica, mas um ato político e ético, que busca tensionar as estruturas da academia e inserir as vozes das mulheres pretas e periféricas como legítimas produtoras de saber. Conforme aponta Djamilia Ribeiro (2017), ocupar o lugar de fala é também assumir o compromisso de abrir espaço para que outras vozes emergem e se legitimem.

Embora reconheça as individualidades e particularidades que constituem cada narrativa, compreendo que os atravessamentos sociais que marcam as experiências dessas mulheres notadamente o racismo estrutural, o sexismo e a desigualdade de classe configuram um padrão de violência persistente.

O marcador da violência incide de forma mais contundente na trajetória de mulheres pretas, desde a gestação até a vivência da maternidade, revelando o caráter estrutural das opressões que permeiam suas vidas.

Por isso, torna-se urgente e necessário abrir espaços que possibilitem a escuta, a visibilidade e o reconhecimento das mulheres atravessadas pela violência do Estado, transformando a dor individual em luta coletiva. A ampliação desse debate no campo acadêmico é também um gesto de reparação histórica e epistemológica, que reafirma o compromisso desta

pesquisa com a vida, a memória e a resistência das mulheres negras.

A seguir, faremos uma breve síntese sobre as interlocutoras.

Lúcia: a fé como força e testemunho

Lúcia, 49 anos, é mãe de três filhos e moradora do município de São João de Meriti. Perdeu seu filho do meio aos 17 anos, vítima de uma ação policial violenta ocorrida em 2018 na Copa do Mundo, quando ele estava indo para uma festa com um amigo. Desde então, Lúcia encontrou na fé e na militância o caminho para ressignificar sua dor.

Durante a roda de conversa, Lúcia relatou que a religião se tornou abrigo e força motriz, uma maneira de manter vivo o amor e a lembrança do filho. Sua fala é atravessada pela espiritualidade, pela crença na justiça divina e pelo desejo de transformar o sofrimento em instrumento de conscientização.

Mariluce: o luto que se transforma em ação

Mariluce, 45 anos, é moradora de São João de Meriti, é mãe de 5 filhos e perdeu dois filhos para a violência policial. Em sua fala, o luto se manifesta como ferida aberta e combustível de luta.

Desde o assassinato do segundo filho, passou a integrar a Rede de Mães e Familiares da Baixada, atuando em marchas, audiências públicas e rodas de conscientização. Ela reconhece que a dor nunca cessa, mas “se compartilha, se divide e, assim, fica menos pesada”. Atualmente, faz parte do RAAVE (Rede de Atenção a pessoas afetadas pela violência do Estado) e atua como líder comunitária em prol das crianças de sua comunidade lutando por melhores condições de vida.

Joana: a memória como resistência

Joana, 50 anos, moradora de São João de Meriti, mãe de 2 filhos, perdeu seu filho em 2018, durante uma abordagem policial próxima à sua residência. Seu depoimento é permeado por um profundo sentimento de injustiça e indignação, mas também por orgulho e coragem.

Joana viu a família adoecer psicologicamente e fisicamente após a morte do filho e hoje luta dentro do coletivo para que outras mães tenham o suporte que ela não teve.

2.7 Entraves da pesquisa

Após a definição da metodologia a ser aplicada no estudo, tornou-se necessário destacar

que, devido à complexidade e sensibilidade da temática abordada, senti a necessidade de um distanciamento temporal da pesquisa, como forma de preparação psicológica para lidar com as informações que seriam compartilhadas.

Compreendi, desde o início, que não se tratava apenas de dados de pesquisa, mas de vidas e histórias reais, marcadas por experiências de dor e resistência. Era fundamental que eu estivesse emocionalmente fortalecida para escutar, acolher e respeitar essas narrativas, reconhecendo que elas me atravessariam e me afetariam profundamente enquanto mulher preta e pesquisadora.

Falar sobre essas histórias é, inevitavelmente, reviver a dor. E mesmo cientes desse processo, sabia que a retomada de lembranças mexeria em feridas que, para essas mulheres, nunca se fecham completamente. Essa consciência reforçou ainda mais meu compromisso ético e afetivo com o processo de escuta.

Em julho de 2025, retomei o contato com Luciene Silva, mãe e integrante da Rede de Mães e Familiares da Baixada Fluminense, com o intuito de construirmos juntas um momento de trocas e partilhas com outras mães que se sentissem confortáveis em externalizar suas histórias e participar da pesquisa.

Utilizo o termo *retomar* porque o primeiro contato com Luciene ocorreu em março de 2024, de forma virtual, por intermédio da página da Rede de Mães e Familiares da Baixada em uma rede social. Na ocasião, Luciene se mostrou inteiramente disponível e colaborativa, apresentando dados, documentos e produções da Rede que seriam fundamentais para a construção deste trabalho.

Na retomada da conversa em 2025, diversas questões de agenda dificultaram a conciliação das datas possíveis. Entretanto, no dia 4 de setembro de 2025, às 14h30, o encontro aconteceu em São João de Meriti, na residência de uma das integrantes e liderança da Rede de Mães. Esse momento foi marcado por acolhimento, emoção e escuta sensível, reafirmando o caráter ético, político e afetivo da metodologia adotada.

2.8 Memórias do dia 4 de setembro de 2025

Sinto a necessidade de pontuar que, no dia marcado para o encontro com as mães, vivenciei um episódio que ilustra de forma contundente o tema central deste estudo. Como de costume, encontrava-me em meu local de trabalho: uma escola municipal localizada em Senador Camará, na Zona Oeste do Rio de Janeiro quando minha mobilidade foi interrompida devido a uma operação policial realizada na comunidade da Vila Aliança.

A ação impactou de maneira direta a rotina de toda a população local, ocasionando a

suspensão das aulas em diversas escolas e resultando na morte de oito pessoas. A cena, infelizmente rotineira no contexto fluminense, reafirma a presença constante da violência de Estado e o modo como ela atravessa a vida cotidiana dos moradores das periferias.

Diante da centralidade que a violência policial assume nesta pesquisa, esse episódio não poderia deixar de ser mencionado, pois reflete a concretude do tema que investigo: um Estado que produz medo, interrompe a vida e corrói a noção de segurança pública.

De acordo com dados do Sistema Nacional de Informações de Segurança Pública (Sinesp), do Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP), em 2024, 699 pessoas foram mortas pela polícia do Rio de Janeiro uma média de duas vítimas por dia em decorrência de intervenções policiais. Esses números, por si só, já revelam o caráter letal e sistemático da ação estatal.

Entretanto, observa-se em 2025 uma tendência crescente na frequência e letalidade das operações. O episódio ocorrido em Senador Camará não foi um caso isolado, mas parte de um padrão contínuo de militarização dos territórios periféricos, no qual a presença policial se confunde com o exercício da violência.

A situação vivida naquele dia me fez refletir sobre o quanto estamos à mercê da violência. Nossos deslocamentos, rotinas e até nossos espaços de trabalho são corrompidos pelo medo e pela insegurança. A escola, que deveria ser um espaço de proteção e formação cidadã, torna-se cada vez mais um ambiente de vulnerabilidade, exposto às mesmas dinâmicas de risco que assolam as comunidades ao redor.

De acordo com levantamento do Datafolha/Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2024), 87% dos moradores do Rio de Janeiro afirmam ter medo de morrer assassinados. Dentre esse grupo, 74% relatam temer a violência praticada pela própria Polícia Militar. Esses dados demonstram o quanto o medo, sobretudo entre as populações periféricas foi naturalizado como parte do cotidiano, configurando-se como um mecanismo de controle social.

Esse episódio, portanto, não foi apenas um obstáculo logístico, mas uma experiência simbólica e política que me atravessou profundamente como mulher preta, educadora e pesquisadora. Ele reafirma que a violência não é um objeto distante de estudo, mas um campo vivido, no qual todos estamos inseridos, direta ou indiretamente, como sujeitos e testemunhas de um Estado que insiste em governar pela morte.

A necessidade de trazer este relato inscreve o corpo da pesquisadora dentro do campo, evidenciando que o contexto da violência não atravessa apenas as participantes, mas também quem pesquisa. Essa vivência reforça que, em estudos como este, o campo não é um espaço de observação distante, e sim um território de afetos, riscos e pertencimentos compartilhados.

O corpo da pesquisadora, por sua vez, torna-se lugar de escuta e também de experiência, revelando que a produção de conhecimento é atravessada pela realidade que se investiga. Assim, a pesquisa se configura como um ato de envolvimento ético, político e emocional, no qual a fronteira entre quem fala e quem ouve se dissolve em uma escuta solidária e comprometida.

Com o deslocamento finalmente possível, cheguei ao encontro em São João de Meriti com um sentimento de urgência ainda mais pulsante. A experiência vivida no trajeto reafirmou que o que se discutiria naquela roda não era apenas objeto de pesquisa, mas uma realidade concreta que atravessa todas nós. A seguir, descrevo o encontro, a estrutura da roda de conversa e as principais categorias que emergiram das falas das participantes.

Imagem 3: Retrato da Violência no Rio de Janeiro



Fonte: Imagem retirada da internet “Crianças se abrigam de tiros no corredor de escola “ no dia 04/09/2025 na operação da Vila Aliança

Imagens amplamente divulgadas por veículos midiáticos revelam a dura realidade vivida por crianças da rede pública de ensino no Rio de Janeiro. Nos momentos de confronto armado, que se tornaram rotina em diversas comunidades, essas crianças são obrigadas a se proteger sob carteiras, corredores e pátios escolares, em meio ao desespero coletivo que atinge estudantes, responsáveis e profissionais da educação.

Para as famílias, a escola deixou de ser um espaço de segurança e acolhimento, transformando-se em um local vulnerável à mesma lógica de violência que permeia o território. Para nós, educadores, permanece o desafio diário de preservar a própria vida e a das crianças sob nossa tutela, em meio a uma rotina marcada pelo medo e pela incerteza.

É nesse cenário de violência institucionalizada, que atravessa o cotidiano e as práticas

educativas, que se insere a roda de conversa apresentada neste estudo. O encontro aconteceu em meio à tensão e ao luto que caracterizam a vida nas periferias cariocas, tornando-se um espaço de resistência, partilha e reconstrução coletiva.

Assim, a roda não se limita a um dispositivo metodológico, mas se afirma como um ato político e simbólico, realizado no coração de uma cidade que ensina suas crianças a se esconderem da morte.

CAPÍTULO III

MOVIMENTO FEMINISTA NEGRO E MATERNIDADE

Bem, minha gente, quando existe tamanha algazarra é que alguma coisa deve estar fora da ordem. Penso que espremidos entre negros do sul e as mulheres do norte, todos eles falando sobre direitos, os homens brancos, muito em breve, ficarão em apuros. Mas em torno de que é toda essa falação? Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me sede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher? E daí eles falam sobre aquela coisa que tem na cabeça, como é mesmo que chamam? (uma pessoa da plateia murmura: “intelecto”). É isto aí, meu bem. O que é que isto tem a ver com os direitos das mulheres ou os direitos dos negros? Se minha caneca não está cheia nem pela metade e se sua caneca está quase toda cheia, não seria mesquinho de sua parte não completar minha medida? Então aquele homenzinho vestido de preto diz que as mulheres não podem ter tantos direitos quanto os homens porque Cristo não era mulher! Mas de onde vem seu Cristo? De onde foi que Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com Ele. Se a primeira mulher que Deus criou foi suficientemente forte para, sozinha, virar o mundo de cabeça para baixo, então todas as mulheres, juntas, conseguirão mudar a situação e pôr novamente o mundo de cabeça para cima! E agora elas estão pedindo para fazer isto. É melhor que os homens não se metam. Obrigada por me ouvir e agora a velha Sojourner não tem muito mais coisas para dizer (TRUTH, apud, RIBEIRO, 2017, p. 20).

Trago esta epígrafe para iniciar a escrita deste capítulo, pois compreendo que o discurso de Sojourner Truth, proferido em 1851, e intitulado *“E eu, não sou mulher?”*, durante a Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio (EUA), constitui-se como síntese da historicidade e da potência política do Movimento Negro Feminista. Pautas como trabalho, maternidade, subalternidade, invisibilidade, luta e resistência são condensadas com excelência nesse discurso atravessado por sentido, emoção e denúncia, que continua ecoando até os dias atuais.

Compreender a figura da mulher negra nesse cenário implica problematizar o recorte interseccional entre gênero e raça que estrutura a sociedade patriarcal e racista. No interior das relações de poder, a figura feminina sempre exerceu papel de subalternidade em relação aos homens; entretanto, ser mulher e negra significa enfrentar um campo ainda mais hostil, marcado por múltiplas camadas de opressão e exclusão.

Importantes pensadoras como Angela Davis (1981), bell hooks (2000), Lélia Gonzalez

(1988) e Sueli Carneiro (2005), entre outras integrantes do Movimento Feminista Negro, contribuem de forma significativa para refletirmos sobre o surgimento do coletivo negro feminino como resposta às limitações do feminismo hegemônico branco, que historicamente ignora as especificidades e as interseções que atravessam a vida das mulheres negras.

Ainda que todas as mulheres sejam atravessadas pelo recorte de gênero, as mulheres negras vivenciam as opressões sociais, econômicas e simbólicas de modo distinto, pois suas existências são marcadas por uma tríplice subordinação: de gênero, de raça e de classe.

O feminismo negro emergiu como um esforço teórico e prático de demonstrar que raça, gênero e classe são inseparáveis nos contextos sociais em que vivemos. Na época do seu surgimento, com frequência pedia-se às mulheres negras que escolhessem o que era mais importante, o movimento negro ou o movimento de mulheres. A resposta era que a questão estava errada. O mais adequado seria como compreender as interseções e as interconexões entre os dois movimentos. (DAVIS, 2018, p. 21).

Por intermédio do discurso de Sojourner Truth (1851), é possível observar que as pautas trabalhistas levantadas pela primeira onda do Movimento Feminista, protagonizado por mulheres brancas, não correspondiam à realidade das mulheres negras. Enquanto o feminismo hegemônico reivindicava o direito ao trabalho e à participação pública, as mulheres negras já trabalhavam desde a infância, submetidas a condições precárias e desumanas, lutando não apenas por direitos civis, mas pela própria sobrevivência e reconhecimento como cidadãs.

Essas mulheres nunca foram vistas como “frágeis”, categoria socialmente reservada às mulheres brancas da elite, mas como corpos úteis e expropriáveis, destinados aos trabalhos braçais e ao cuidado compulsório. Exercendo as mesmas funções que muitos homens, e ainda acumulando o peso do trabalho doméstico e reprodutivo, as mulheres negras foram exploradas duplamente, pela lógica patriarcal e racista que estruturou a sociedade escravocrata.

No que tange à vida sexual e ao exercício da maternidade, também mencionados por Truth, constata-se que, dentro da estrutura patriarcal e escravocrata, tanto mulheres negras quanto brancas eram socializadas para o matrimônio e a reprodução. Contudo, enquanto o casamento representava para as mulheres brancas um símbolo de status e pureza, para as mulheres negras esse ideal era frustrado pelo sistema escravocrata, que as objetificava sexualmente e lhes negava o direito de escolha e afeto.

As mulheres negras experienciavam, desde cedo, a violência sexual sistemática, sendo constantemente submetidas ao estupro como instrumento de dominação e poder. Mesmo quando formalmente casadas, o matrimônio não as protegia da violência dos senhores, nem lhes assegurava autonomia sobre seus corpos.

Nessa mesma lógica, o exercício da maternidade também foi atravessado pela violência. As mulheres negras eram vistas como geradoras de mão de obra, e não como mães. O direito à maternidade plena lhes foi historicamente negado, uma vez que seus filhos e filhas eram arrancados de seus braços e vendidos ainda na infância para atender aos interesses econômicos dos senhores. Assim, a maternidade negra foi marcada pela dor da separação, pela perda e pela desumanização.

Esse processo evidencia que, desde o período colonial, a figura da mulher negra foi excluída das pautas universalistas do feminismo branco, pois sua luta sempre ultrapassou o campo da igualdade formal: tratava-se de uma luta pela vida, pela liberdade e pela dignidade humana.

A escravidão transformou os corpos de mulheres e homens negros/as em objetos sexuais, em corpos que poderiam ser traficados e massacrados, estuprados, humilhados e explorados até a morte. [...] As mulheres negras foram construídas como duras na queda, incapazes de sentimento maternal, de amor e de afeto e como capazes de alimentar e cuidar das crianças brancas, tarefas para as quais as brancas lhes pediam para se gentis e amáveis. (Vergés, p. 135, 2021)

Na contemporaneidade, o chamado “direito à maternidade” continua sendo concedido às mulheres negras de forma truculenta e violenta, por intermédio da ação e omissão do Estado. O genocídio da população negra e jovem constitui uma realidade concreta, comprovada por dados oficiais sobre homicídios e letalidade policial. Ainda que o extermínio da população negra não figure como uma política pública declarada, ele se manifesta estruturalmente, naturalizando a morte e a precarização das condições de vida dessa população.

Desde a infância, crianças negras aprendem, na prática, que não são vistas como sujeitos de direitos em sua plenitude. O direito à vida lhes é constantemente cerceado, assim como outros direitos fundamentais à educação, à saúde, à moradia e à dignidade são negados de maneira sistemática ao longo de toda a trajetória de vida.

É nesse contexto complexo de tensões históricas, desafios e resistências que a educação se revela, muitas vezes, um espaço de reprodução das desigualdades. Longe de cumprir um papel emancipador, o ambiente escolar frequentemente reproduz práticas racistas, sexistas e excludentes, contribuindo para a manutenção da estrutura social hierarquizada. A ausência da politização do debate racial e de gênero nas escolas reforça o silenciamento e a invisibilidade dos grupos historicamente subalternizados.

Por isso, a pauta levantada pelo Movimento Feminista Negro é de suma importância não

apenas para as mulheres negras, mas para a libertação coletiva da sociedade. A defesa de uma educação antirracista e antissexista é essencial para romper com os processos de exclusão e desprestígio que marcam a história da população negra, especialmente das mulheres. Tal proposta de educação politizada e crítica deve confrontar os paradigmas hegemônicos que ainda sustentam a colonialidade do saber e do poder.

Quando Sojourner Truth (1851) questiona: “Se minha caneca não está cheia nem pela metade, e se a sua caneca está quase toda cheia, não seria mesquinho de sua parte não completar a minha medida?”, ela faz referência direta ao processo histórico de desigualdade e negação de direitos vivenciado pela população negra, sobretudo pelas mulheres. A metáfora da “caneca incompleta” remete à falta de equidade e à urgência de políticas públicas que garantam equiparação social e reparação histórica. “Completar o copo”, neste contexto, significa reconhecer os legados da subalternização e agir para superá-los através de uma legislação que assegure justiça social, igualdade racial e de gênero.

Na realidade brasileira, contudo, a população negra segue sendo alvo: alvo das “brincadeiras” racistas que naturalizam a ofensa; alvo das práticas pedagógicas que perpetuam o racismo estrutural; alvo da política de segurança pública que a enxerga como “perigo eminente”; alvo da violência obstétrica que desumaniza a mulher negra; alvo das negligências sociais que negam o mínimo de dignidade.

E, diante de tudo isso, ainda é cobrado que suportemos o fardo da vitimização cada vez que reivindicamos o direito ao mínimo: o direito de viver, existir e maternar com dignidade.

Diante dessa realidade, o Feminismo Negro assume papel central na construção de políticas públicas e práticas de resistência que enfrentam as estruturas da necropolítica e do racismo institucional. A seguir, discutiremos a maternidade negra como um espaço de luta, dor e reconstrução simbólica, compreendendo-a como uma dimensão política de resistência à violência do Estado.

3.1 As ondas do feminismo e a exclusão das mulheres negras

“... como os donos das plantações acreditavam, os negros possuíam uma maneira secreta que destruía os seus fetos durante o primeiro estágio da gestação ... todos os médicos estavam informados das frequentes queixas dos donos de plantações (sobre)... a tendência não natural das mulheres africanas de destruir a sua descendência”. (Davis, Angela. p.146)

Iniciei a escrita deste trabalho refletindo sobre o não desejo do exercício da maternidade, justamente por compreender que gerar uma criança preta significa, em nossa sociedade, colocá-la em risco constante. Tenho plena consciência dos efeitos perversos do racismo sobre a construção social das pessoas negras, e, ao ler Angela Davis (1981) em sua célebre obra *Mulheres, raça e classe*, muitas das percepções que até então eu considerava pertencentes ao campo do íntimo e do pessoal passaram a ser compreendidas como heranças históricas e coletivas.

Davis (1981) nos mostra que, desde o período escravocrata, as mulheres negras já concebiam o sentido dessa dor: ao recorrerem ao aborto, muitas o faziam como ato político e de resistência, recusando-se a trazer ao mundo filhos e filhas que seriam escravizados e violentados. Assim, o aborto, para essas mulheres, não representava apenas uma decisão individual, mas uma forma de protesto contra a desumanização imposta pelo sistema escravocrata.

É nesse ponto que se torna essencial retomar o conceito de “escrevivência”, já mencionado anteriormente neste estudo. O termo foi utilizado pela primeira vez em 1995, pela escritora Conceição Evaristo, durante sua apresentação no *Seminário Mulher e Literatura*. Para Evaristo, a *escrevivência* constitui uma escrita que nasce da vida, da memória e da ancestralidade, um ato de resistência política e de afirmação identitária.

Segundo a autora, a escrevivência é o ato de escrever a própria existência, incorporando as vozes, lembranças e experiências das pessoas negras. Mais do que um estilo literário, trata-se de um gesto de insurgência contra o apagamento histórico, um modo de ressignificar a dor e transformar o silêncio em palavra.

Torna-se, portanto, fundamental revisitar esse conceito neste momento da discussão, pois, para Conceição Evaristo (2005), a escrevivência emerge simbolicamente da figura da “mãe preta”, a ama de leite dos filhos dos senhores. Essa mulher, privada de amamentar seus próprios filhos, nutria as crianças brancas: cuidava, alimentava e embalava-as com suas histórias e canções. Assim, a mãe preta se torna símbolo da dupla violência e da dupla generosidade: sua força está em alimentar o outro enquanto é desumanizada.

A escrevivência, portanto, é herdeira direta dessa ancestralidade: é a palavra que

amamenta, cura e resiste. Escrever, para a mulher negra, é dar continuidade à oralidade das ancestrais; é amamentar com palavras um mundo que, ainda hoje, insiste em negar nossa humanidade.

A imagem fundante do termo é a figura da Mãe Preta, aquela que vivia a sua condição de escravizada dentro da casa-grande. Essa mulher tinha como trabalho escravo a função forçada descuidar da prole da família colonizadora. Era a mãe de elite, a que preparava os alimentos, a que conversava com os bebês e ensinava as primeiras palavras, tudo fazia parte da sua condição de escravizada. E havia o momento em que esse corpo escravizado, cerceado em suas vontades, em sua liberdade de calar, silenciar ou gritar, devia estar em estado de obediência para cumprir mais uma tarefa, a de “contar histórias para adormecer os da casa-grande. (Evaristo, p.29-30, 2020)

Compreender a figura da mulher preta ao longo dos anos perpassa a necessidade de analisar a construção histórica dessa mulher durante o período escravocrata, estabelecendo um diálogo com o movimento feminista e suas diferentes vertentes. O termo “escrevivência”, cunhado por Conceição Evaristo (1995), surge como uma referência à intelectualidade negra, concebendo a pluralidade das escritas, narrativas, vivências e experiências dessas mulheres.

Essas narrativas funcionam como ferramentas de conscientização coletiva, na medida em que revelam as marcas do processo de colonização e propõem caminhos de descolonização do pensamento e das práticas sociais. No entanto, é importante reconhecer que, do ponto de vista histórico, as análises interseccionais entre gênero, raça e classe são recentes, especialmente no campo acadêmico brasileiro.

Fazendo uma breve contextualização, pode-se afirmar que os estudos sobre as relações de gênero, com foco na subalternização da figura feminina, tiveram início no século XIX, a partir da perspectiva da mulher europeia branca. Para melhor compreender a evolução desse movimento, é comum organizá-lo em três grandes momentos históricos, com demandas específicas, conhecidos como “ondas do feminismo”.

A Primeira Onda do feminismo tem início no século XIX, na Europa, com destaque para o movimento sufragista⁶. As sufragistas reivindicavam igualdade de direitos entre mulheres e homens, especialmente no casamento, no acesso à educação e na participação profissional e política. Contestavam, ainda, os casamentos arranjados e as normas sociais que restringiam o papel da mulher à vida doméstica.

Vale ressaltar, contudo, que as pautas levantadas por essas mulheres não contemplavam a totalidade das experiências femininas. Tratava-se, em grande parte, de reivindicações das mulheres brancas, de classe média e ocidentais, cujas lutas estavam distantes da realidade de

⁶ 6 Movimento voltado para a obtenção do direito ao voto pelas mulheres.

mulheres negras, indígenas e pobres, que desde sempre estiveram inseridas no mundo do trabalho e submetidas a diferentes formas de exploração.

Com o passar do tempo, as militantes perceberam que o discurso feminista carecia de amadurecimento teórico e político, o que impulsionou o surgimento da Segunda Onda do feminismo, na década de 1960. Essa nova fase caracterizou-se pela apropriação do conhecimento científico como instrumento de legitimidade política, uma vez que, ao longo da história, a ciência havia sido utilizada como ferramenta de exclusão e silenciamento das mulheres.

As feministas compreenderam, então, que para ampliarem sua voz na sociedade, precisariam ocupar também o campo do saber, transformando a experiência em objeto de reflexão teórica. Em termos de produção intelectual, destacam-se obras como *O Segundo Sexo* (*Le Deuxième Sexe*, 1949), de Simone de Beauvoir, e *A mística do feminino* (*The Feminine Mystique*, 1963), de Betty Friedan. Ambas são pioneiras ao abordarem a condição feminina, questionando as estruturas do patriarcado, a divisão sexual do trabalho e as construções sociais de gênero, temas que ainda hoje se mostram centrais para a compreensão das desigualdades contemporâneas.

Militantes feministas participantes do mundo acadêmico vão trazer para o interior das universidades e escolas questões que as mobilizavam, impregnando e "contaminando" o seu fazer intelectual — como estudiosas, docentes, pesquisadoras — com a paixão política. Surgem os estudos da mulher. (LOURO, 1997, p. 18)

Como aborda Louro (1997), com o propósito de aprofundar a discussão sobre a condição feminina nas mais diversas áreas do conhecimento, as mulheres passaram a investir em formas de propagação de informações que possibilitassem alcançar diferentes camadas da sociedade. O objetivo era agregar e conscientizar outras mulheres, promovendo a troca de experiências e o fortalecimento da luta coletiva.

Dessa forma, surgiram revistas, jornais, grupos de estudo e coletivos feministas em distintos espaços, desde as universidades até os bairros e centros comunitários. Esses ambientes se tornaram espaços de resistência e formação política, nos quais as mulheres compartilhavam saberes, denunciavam opressões e construíam novos horizontes de atuação.

As discussões realizadas nesses espaços buscavam centralizar a figura da mulher como sujeito de direitos e de conhecimento, evidenciando as múltiplas possibilidades de inserção feminina nas mais diversas áreas História, Literatura, Artes, Sociologia, Educação, entre outras. Essa expansão do pensamento feminista foi essencial para romper com os silenciamentos impostos e redefinir o lugar da mulher na sociedade e na produção do saber.

Pesquisas passavam a lançar mão, cada vez com mais desembaraço, de lembranças e de histórias de vida; de fontes iconográficas, de registros pessoais, de diários, cartas e romances. Pesquisadoras escreviam na primeira pessoa. Assumia-se, com ousadia, que as questões eram interessadas, que elas tinham origem numa trajetória histórica específica que construiu o lugar social das mulheres e que o estudo de tais questões tinha (e tem) pretensões de mudança. (LOURO, 1997, p.19)

Apesar dos avanços conquistados com a ampliação das discussões feministas, é importante destacar que essas vozes, em sua maioria, ainda representavam as mulheres brancas e de classe média. As experiências, dores e resistências das mulheres negras continuavam à margem desses debates, o que evidenciou a necessidade do surgimento de uma nova perspectiva: o Feminismo Negro, movimento que denuncia o racismo dentro do próprio feminismo e propõe uma leitura interseccional das opressões

Assim, diversas perspectivas analíticas emergiram com o propósito de problematizar as opressões históricas sofridas pelas mulheres nas mais diversas áreas da vida social. Concomitantemente a esse processo, as feministas passaram a compreender que seus principais opositores não eram os homens individualmente, mas sim o patriarcado, entendido como o sistema estrutural de dominação masculina que sustenta a desigualdade entre os gêneros.

Nesse sentido, romper com as amarras do patriarcado exigia inverter a lógica tradicional que sustentava os discursos opressores responsáveis por definir e hierarquizar os papéis sociais de homens e mulheres. Essa inversão implicava uma redefinição simbólica e política das relações de poder, questionando as bases naturalizadas das diferenças de gênero.

Historicamente, as desigualdades entre homens e mulheres e a definição de seus “lugares sociais” foram justificadas a partir de argumentos biologicistas, que atribuíam às características sexuais papéis sociais determinados. Contudo, os estudos da mulher e posteriormente os estudos de gênero passaram a propor uma nova lógica: não são as características biológicas que definem as funções sociais, mas sim as representações, discursos e práticas culturais que constroem os significados de “feminino” e “masculino” em cada contexto histórico.

Dessa forma, a identidade de gênero é socialmente construída, sendo o resultado das interações, das normas e dos valores atribuídos às diferenças sexuais. Em outras palavras, nos constituímos a partir do olhar e da interpretação do outro.

É nesse cenário de transformação conceitual que surge o conceito de gênero⁷, deslocando o debate das diferenças naturais para o campo das construções sociais, simbólicas e discursivas. A linguagem passa, então, a ocupar o lócus central de problematização, uma vez que é por meio

⁷ Segundo Robert Connell (1995, p. 189), “no gênero, a prática social se dirige aos corpos” O conceito pretende se referir ao modo como as características sexuais são compreendidas e representadas ou, então, como são “trazidas para a prática social e tornadas parte do processo histórico”.

dela que se produzem e se reproduzem as desigualdades entre os sujeitos. O debate, portanto, adentra o campo social, reconhecendo que é nele que se constroem e se legitimam as relações assimétricas de poder que definem o que é ser homem ou mulher em determinada sociedade.

Contudo, ainda que o conceito de gênero tenha representado um avanço significativo para a compreensão das desigualdades entre homens e mulheres, as experiências das mulheres negras permaneceram invisibilizadas. O debate continuava centrado em uma mulher universal branca, ocidental e de classe média. É nesse contexto que o Feminismo Negro surge como ruptura epistêmica e política, denunciando a insuficiência das análises de gênero que desconsideram as dimensões de raça e classe.

O conceito de gênero surge como ferramenta teórica e política para denunciar as desigualdades existentes entre homens e mulheres e demarcar que as diferenças entre feminino e masculino são socialmente construídas. Essas construções de gênero posicionam homens e mulheres de diferentes modos, criam expectativas relativas às feminilidades e masculinidades, indicam para homens e mulheres formas possíveis de viver o amor, a paixão e o desejo. (BALESTRIN, 2018, p.18)

Por fim, a Terceira Onda do Movimento Feminista surge com o propósito de dar continuidade às lutas anteriores e preencher as lacunas deixadas pela Segunda Onda. Nesse momento, o feminismo passa a ampliar suas pautas para além da realidade das mulheres brancas, ocidentais e de classe média, que haviam sido o foco predominante nas discussões anteriores.

O movimento passa, então, a reconhecer e incluir as vozes de grupos historicamente marginalizados, como mulheres negras, indígenas, periféricas, lésbicas e trans, além de dialogar com outras formas de opressão baseadas em raça, classe, orientação sexual, identidade de gênero e território.

Essa nova fase do feminismo é marcada pela pluralidade de experiências e pela interseccionalidade, conceito que busca compreender como as diferentes dimensões de opressão: racismo, sexismo, colonialismo e desigualdade econômica, se entrecruzam e se reforçam mutuamente. Assim, a Terceira Onda rompe com a ideia de uma “mulher universal”, reconhecendo que as vivências femininas são diversas e situadas historicamente.

Com base nessa breve contextualização, vale ressaltar que o Movimento Feminista constitui-se como um dos principais movimentos sociais de transformação do século XX, responsável por romper barreiras históricas e possibilitar que as discussões sobre desigualdades de gênero, papéis sociais e poder se tornassem pauta de análise crítica e contestação política.

Nesse sentido, Maria Helena Santana Cruz (2019, p. 45) define o movimento feminista como:

[...] um movimento social organizado que abriu novas perspectivas e que trouxe novas questões aos campos disciplinares, à produção do conhecimento e à ciência, bem como desencadeou mudanças na ordem social e política, na medida em que demandou uma nova postura sobre as experiências e as práticas concretas da vida (CRUZ, 2006, p. 143)

Em suma, o patriarcado passa a ser o foco central de análise, e não mais o homem enquanto indivíduo. Como bem relembra Simone de Beauvoir (1949, p. 9), “*não se nasce mulher, torna-se mulher*”. Essa afirmação sintetiza a compreensão de que as identidades de gênero são construções sociais e históricas, e não determinações biológicas.

Após essa breve contextualização do movimento feminista sob a perspectiva do gênero, é importante enfatizar que a figura da mulher representada até este momento não abarcava a realidade da maioria das mulheres, mas apenas de um grupo específico: mulheres brancas, ocidentais e de classe média, que possuíam acesso à instrução e aos espaços de militância.

As mulheres pretas, ao longo de toda a história, não tiveram tempo, espaço ou condições materiais para militar em coletivos feministas nas universidades ou em organizações políticas formais. Enquanto as mulheres brancas lutavam pelo direito ao voto ou pela inserção no mercado de trabalho, as mulheres negras já estavam trabalhando, muitas vezes em condições de exploração e servidão, sem o reconhecimento de sua humanidade, de seus direitos ou de sua voz.

Essa diferença estrutural de vivências revela que, embora o feminismo tenha sido um movimento de libertação, nem todas as mulheres foram incluídas em seu projeto emancipatório inicial. É justamente dessa lacuna, dessa ausência e desse silenciamento, que emerge o Feminismo Negro, como uma resposta política e epistemológica ao apagamento das experiências e das dores das mulheres negras na narrativa feminista hegemônica.

É a partir desse apagamento histórico e das experiências negadas que o Feminismo Negro emerge, trazendo à tona a pluralidade das vivências femininas e denunciando o racismo presente inclusive dentro do próprio movimento feminista. Essa nova perspectiva propõe uma leitura interseccional das opressões, na qual raça, gênero e classe não podem ser analisados de forma isolada.

3.2 O gênero nos aproxima, mas a raça nos separa

O Movimento Feminista Negro surge como resposta aos inúmeros pontos de tensão que a questão racial coloca no interior do feminismo hegemônico. Apesar das aproximações sob a

perspectiva de gênero, é preciso reconhecer que as mulheres pretas vivenciam opressões distintas das mulheres brancas, pois suas lutas são atravessadas por determinantes históricos, sociais e raciais. É nesse sentido que os estudos interseccionais se tornam fundamentais para compreender essas dinâmicas de poder e exclusão.

Enquanto as mulheres brancas lutavam pelo direito de acesso à vida pública, reivindicando sua inserção no mercado de trabalho e a superação do estereótipo de “sexo frágil”, as mulheres pretas, sob a ótica da escravidão, nunca foram vistas como frágeis, mas como bens móveis, mercadorias humanas e instrumentos de força produtiva.

Para essas mulheres, não havia distinção de gênero. Na lógica da escravidão, elas exerciam as mesmas atividades braçais que os homens negros, sem qualquer reconhecimento social, afetivo ou simbólico de sua feminilidade. Diferentemente das mulheres brancas que ocupavam o espaço doméstico, sendo vistas como cuidadoras, donas de casa e esposas dóceis, as mulheres negras jamais se enquadraram nos papéis de feminilidade impostos pelo patriarcado ocidental.

Outro aspecto que evidencia essa distância é a experiência da maternidade. Enquanto a gestação das mulheres brancas era socialmente romantizada como um momento sublime de cuidado e devoção, a maternidade das mulheres negras foi marcada pela dor, pela violência e pela expropriação.

Mesmo grávidas ou com filhos recém-nascidos, as mulheres negras eram obrigadas a desempenhar o mesmo trabalho braçal nos campos, sem qualquer tipo de resguardo ou proteção. Para os senhores, o valor da pessoa escravizada era mensurado pela sua capacidade de produzir. Homens e mulheres eram avaliados como “mão cheia”, e as crianças, ao ingressarem precocemente no trabalho forçado, eram contabilizadas como “um quarto de força de trabalho”.

Se os corpos negros eram vistos como bens móveis, a reprodução das mulheres negras passou a ser interpretada como ferramenta de ampliação da mão de obra escravizada. Assim, a maternidade foi desumanizada e transformada em um ato econômico, privando essas mulheres do direito de viver plenamente a experiência do maternar.

De facto, aos olhos dos donos de escravos, as mulheres escravas não eram mães em absoluto; eram simplesmente instrumentos que garantiam o crescimento da força de trabalho escravo. Eram “fazedoras de nascimentos/breeders”- animais, cujo valor monetário podia ser calculado precisamente em função da sua habilidade em multiplicar os seus números. Sendo consideradas como “breeders”, em oposição de “mães”, as suas crianças podiam ser vendidas para longe delas como se vendiam as crias de animais. (Davis, 2016, p.12)

As mulheres negras, durante o período escravocrata, não podiam exercer o direito à maternidade nem cuidar de seus descendentes. As práticas violentas impostas pelos senhores de escravos nunca pouparam as mulheres pretas, nem mesmo no período do puerpério. Muitas vezes, eram impedidas de amamentar seus próprios filhos. Suas mamas, inchadas de leite, sofriam com os castigos físicos, e as chicotadas faziam com que o leite se misturasse ao sangue.

São essas mesmas mulheres privadas do direito de nutrir e acalantar seus filhos que eram obrigadas a amamentar as crianças da casa-grande, exercendo o papel de amas de leite. O conceito de “ama de leite” e a retirada do exercício da maternidade remontam ao Brasil Colônia. No século XIX, inclusive, mulheres indígenas escravizadas também eram forçadas a alimentar os filhos dos colonizadores, após terem os seus próprios arrancados dos braços. O cerceamento do direito de ser mãe das mulheres negras, indígenas e pobres constitui uma das bases estruturais da história do Brasil, refletindo as hierarquias raciais e de classe que ainda persistem.

Na contemporaneidade, as marcas desse processo histórico permanecem evidentes no exercício da maternidade preta. Como mulher negra e mãe de uma criança negra, atrevo-me a afirmar que o maior medo de uma mãe preta é o impacto do racismo na vida de seus filhos — um sentimento profundo e, ao mesmo tempo, pouco debatido.

O maternar da mulher preta se diferencia do maternar da mulher branca em diversas dimensões. Mulheres brancas não precisam ensinar seus filhos que movimentos bruscos podem ser fatais; não ensinam que devem evitar capuzes à noite; não alertam sobre a necessidade de carregar documentos ou não reagir a abordagens policiais. Nós, mulheres pretas, ensinamos nossas crianças desde muito cedo que nossos corpos são vistos como potenciais ameaças, e que a reação pode custar a vida. Criar uma criança preta é um ato de coragem e resistência: é lutar diariamente pelo fortalecimento da autoestima e do amor próprio, sem ignorar as violências estruturais que ameaçam sua existência.

Mesmo ambicionando que nossas crianças nunca experimentem o racismo, não podemos negligenciar os mecanismos de autopreservação. Vivemos em uma sociedade que banaliza a vida preta, transformando corpos e trajetórias em números estatísticos. Nenhuma mãe deseja ver seu filho integrar uma planilha de homicídios.

No Brasil, os lares de maternidade solo são majoritariamente chefiados por mulheres negras, que acumulam responsabilidades cruciais: prover sustento, educar e proteger. Essa sobrecarga dificulta o acompanhamento saudável do crescimento de seus filhos. O maternar, tanto para mulheres brancas quanto para negras, é marcado por culpa e frustração; entretanto, o medo das mulheres pretas é incomensuravelmente maior. O racismo impõe a nós uma

maternidade atravessada pela vigilância constante, pelo receio da perda e pela insegurança cotidiana, a de saber que nossos filhos não estão protegidos nem mesmo na escola, na rua ou nos espaços públicos.

O efeito perverso do racismo faz com que o nosso maternar seja muito mais turbulento e doloroso. Mesmo quando estão sob nossa tutela, o medo permanece. Temo, por exemplo, perder de vista minha criança em locais públicos, pois sei que crianças negras não são vistas com o mesmo olhar de cuidado e vulnerabilidade reservado às crianças brancas.

Trago aqui uma lembrança da minha infância para ilustrar essa diferença de tratamento. Aos cinco anos, fui ao supermercado com meus pais e minha avó. Adormeci no carro e permaneci ali enquanto os adultos acreditavam que eu continuava dormindo. Ao acordar, pulei a janela e comecei a procurar minha mãe. Caminhei sozinha por todo o estacionamento e, felizmente, encontrei o mercado. Após algum tempo vagando pelo local, dirigi-me ao balcão e pedi ao locutor para chamar minha mãe, que logo me encontrou.

Recordo este episódio para ressaltar como crianças negras não são vistas com o mesmo cuidado social. Dificilmente, uma criança branca da mesma idade teria vagado sozinha por um supermercado sem que nenhum adulto interviesse. Essa experiência, ainda que pessoal, evidencia o modo como o racismo estrutura percepções, cuidados e afetos.

Falar de nossas vivências é, portanto, reivindicar o direito à memória e à humanidade. É demarcar experiências individuais que atravessam coletivamente a formação de um povo. A escrevivência, nesse sentido, é um ato político: transforma a dor em denúncia e a experiência em resistência.

3.3 Com a palavra: Dororidade

Neste capítulo, senti a necessidade de marcar o lugar das contribuições do Feminismo Negro na construção deste estudo, trazendo à luz o conceito de dororidade, formulado por Vilma Piedade (2017). Ao iniciar os estudos sobre a temática da dor das mães que perderam seus filhos para a violência do Estado, deparei-me não apenas com o marcador de gênero, mas também com os marcadores de raça e classe, que se entrelaçam e moldam de forma profunda as experiências dessas mulheres.

Quando pensamos o feminismo como uma luta que abarca a figura da mulher, o conceito que imediatamente emerge é o de sororidade, uma vez que a sororidade é compreendida como um dos pilares do feminismo. Etimologicamente, o termo deriva do latim *sóror*, que significa

“irmã”. Esse conceito surge como uma proposta política e afetiva que visa fortalecer alianças entre as mulheres na luta contra o patriarcado.

A ideia de apoio, união e irmandade entre mulheres fundamenta o movimento feminista. Entretanto, é necessário refletir criticamente: será que esse conceito dá conta das especificidades e das desigualdades que atravessam as vidas das mulheres negras?

Para o Feminismo Negro, a sororidade não é suficiente para abarcar as múltiplas opressões que incidem sobre os corpos e as trajetórias das mulheres pretas. O pensamento que universaliza as experiências femininas, tomando como referência o padrão branco, eurocentrado e de classe média, invisibiliza as dores, as lutas e as resistências das mulheres negras.

Enquanto mulher preta, afirmo que os atravessamentos de gênero nos aproximam, mas as questões de raça e classe nos distanciam de modo significativo. As mulheres negras vivenciam opressões interseccionadas, e seus corpos e afetos carregam as marcas históricas da escravidão, da exploração e da desigualdade social.

Foi a partir dessa constatação que percebi o quão necessário se faz compreender o conceito de dororidade, proposto por Vilma Piedade (2017), como um movimento político e afetivo de reconhecimento da dor compartilhada entre mulheres negras. A dororidade emerge como um elo de identificação e acolhimento mútuo diante das violências raciais, de gênero e institucionais que historicamente nos atravessam.

[...]Sororidade une, irmana, mas Não basta para Nós - Mulheres pretas, Jovens Pretas. Eu falo de um lugar marcado pela ausência. Pelo silêncio histórico. Pelo não lugar. Pela invisibilidade do Não Ser, sendo. Dororidade carrega no seu significado a dor provocada em todas as Mulheres pelo Machismo. Contudo, quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, tem um agravio nessa dor. A Pele Preta nos marca na escala inferior da sociedade. E a Carne Preta ainda continua sendo a mais barata do mercado. É só verificar os dados...

Vilma Piedade (2017) aborda que a dor é um fardo antigo das mulheres, mas ressalta que existe um tipo de dor que só pode ser sentida a depender da cor da pele. Quanto mais preta, mais racismo e mais dor. Segundo a autora, a dor constante que marca a existência das mulheres pretas é a dor da perda, perda de filhos, de direitos, de dignidade e, muitas vezes, da própria vida.

Entretanto, é necessário reconhecer que a dor da perda de um filho ou de uma filha é imensurável e incomparável. Contudo, enquanto sociedade, todos estamos perdendo. A escravidão nos deixou marcas perversas que ainda reverberam no cotidiano da população negra, embora vivamos em um país sustentado pela falsa ideia de que “todos somos iguais”, uma

grande mentira, evidenciada pelo racismo estrutural que alicerça e organiza a sociedade brasileira.

O conceito de sororidade, portanto, precisa ser repensado criticamente, partindo da escuta e do reconhecimento das múltiplas vivências e das diferentes formas de violência que atingem as mulheres que ocupam a base da pirâmide social.

Sueli Carneiro (2011) adverte que a sororidade não deve ser compreendida como uma irmandade abstrata, mas sim como uma prática política concreta de enfrentamento ao racismo, ao sexismo e ao classismo. Nessa mesma direção, Patricia Hill Collins (2019) aponta que o cuidado, a partilha do luto e a maternagem comunitária constituem dimensões de uma ética de solidariedade histórica entre mulheres negras, especialmente nas periferias e nas comunidades racializadas.

Já Angela Davis (2016) nos convida a refletir sobre como o racismo impede a mobilidade social da população negra, reproduzindo desigualdades de forma intencional, para garantir a manutenção dos privilégios da branquitude. A crença no mito da democracia racial banaliza as desigualdades e transfere para o campo individual responsabilidades que são, na verdade, fruto de um projeto coletivo e estrutural de exclusão.

A necessidade de trazer esse olhar interseccional para a pesquisa se justifica pelos dados socioeconômicos recentes. Segundo o PNAD Contínua (IBGE, 2024), a população negra representa 56,7% dos brasileiros. Dentro desse grupo, mulheres e homens negros constituem a maioria dos trabalhadores informais e desempregados. Além disso, mais de 75% das pessoas pertencentes aos 10% mais pobres do país são negras.

Esses números não são casuais. Eles são o reflexo direto de uma herança escravocrata que imobiliza a ascensão social da população negra e perpetua as desigualdades estruturais.

Ao retomarmos a perspectiva da dor, compreendemos que a escravidão inaugurou um regime de violência contínua e multifacetada: física, moral, psicológica e simbólica. A partir desse período, foi construída a falsa crença de que pessoas negras são mais resistentes à dor, narrativa que ainda hoje é reproduzida nas práticas médicas e sociais contemporâneas.

Segundo dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), mulheres negras recebem menos anestésicos durante o parto, pois são culturalmente consideradas “mais fortes”. Trata-se da mesma lógica racista que justificou a escravidão. Como afirma Conceição Evaristo (2005), “o ventre negro foi, historicamente, o primeiro laboratório da biopolítica no Brasil”, denunciando a exploração sistemática dos corpos das mulheres negras como instrumentos de controle e experimentação.

Essa reflexão é essencial para compreendermos que a violência do Estado não começa com a bala que ceifa a vida de uma criança preta, mas ainda no ventre materno, quando as mulheres negras têm seus direitos reprodutivos negados.

A violência obstétrica, embora atinja mulheres de diferentes classes sociais, recai de forma mais brutal sobre as mulheres negras. O estudo de base populacional “Nascer no Brasil”, da Fundação Oswaldo Cruz, revelou que mulheres negras possuem 62% mais chances de ter um pré-natal inadequado, 23% de não possuírem vínculo com uma maternidade, 67% de ausência de acompanhante durante o parto e 33% de peregrinação anteparto.

No Brasil, cerca de 60% das mulheres que morrem por causas obstétricas são negras, sendo que a maioria desses óbitos decorre de complicações totalmente evitáveis. Nesse cenário, emerge o conceito de racismo obstétrico, cunhado e amplamente discutido por Angela Davis, para denunciar a violência institucional e médica direcionada aos corpos das mulheres negras, corpos que, desde a escravidão, foram destituídos de humanidade e tratados como objetos de controle.

[...]Racismo obstétrico, eu proponho, constitui uma ameaça a desfechos positivos para pacientes obstétricas. Racismo médico ocorre quando a raça do paciente influencia as percepções do médico, bem como o tratamento e/ou as decisões relativas ao diagnóstico, colocando o paciente em risco.[...]

A partir dessa reflexão, compreendemos que a dor das mulheres negras é, ao mesmo tempo, individual e coletiva. É dor ancestral, que se renova no ventre e se perpetua no luto. Essa dor, quando compartilhada e transformada em ação política, torna-se resistência é a dororidade em movimento. No próximo tópico, analisaremos como essa dor coletiva se transforma em força, a partir das ações das mães da Baixada Fluminense e da luta contra o genocídio da juventude negra

Quando me deparei com o conceito de racismo obstétrico, automaticamente me reconectei ao meu processo de parto, repleto de violências que, infelizmente, são “comumente” vivenciadas por muitas mulheres pretas. Uma, em especial, permanece latente na minha memória, mesmo após dois anos do nascimento da minha filha: a fala recorrente de diversos profissionais da maternidade pública que, ao me verem enquanto mãe solo, preta e desacompanhada de uma figura masculina, sempre se despediam com um “até o ano que vem”, como se fosse naturalizado e esperado que mulheres negras, sobretudo as que não estavam acompanhadas, não tivessem planejamento familiar.

Essa fala foi profundamente marcante para mim, pois não ouvi o mesmo tratamento dirigido às mulheres brancas que estavam em situação semelhante, ou até mesmo àquelas acompanhadas de seus parceiros. De acordo com Hoberman (2012), as ideias negativas sobre mulheres negras como a suposta promiscuidade revelam a dimensão gendrada e racializada do racismo médico.

A partir dessa experiência, compreendi com ainda mais clareza que, naquele contexto, o marcador racial foi preponderante ao de classe. Mesmo sendo professora, funcionária pública, mestre e doutoranda em Educação, percebi que a imagem da “mulher preta promíscua” ainda antecede qualquer status acadêmico ou profissional.

Segundo Angela Davis (2016), o racismo obstétrico se manifesta em sete dimensões principais: lapsos diagnósticos; negligência, descaso ou desrespeito; causação intencional da dor; coerção; cerimônias de degradação; e abuso médico. Essa violação caracteriza situações em que as pacientes obstétricas experimentam dominação reprodutiva por parte de profissionais de saúde, agravada pela raça da paciente e pela persistência de crenças raciais históricas que influenciam diagnósticos e tratamentos.

Diante desse panorama, evidencia-se que, para a população preta, o processo de nascimento já é atravessado por lutas, em meio ao total descaso e violência do Estado. São inúmeras as dores que nos atravessam diariamente, e parece que constantemente precisamos reafirmar que nossas correntes foram arrebitadas. No entanto, a sociedade insiste em nos lembrar que, apesar da aparente liberdade, o nosso lugar social ainda é o mesmo, um lugar de dor, submissão e imobilidade na escala social.

A cor da nossa pele e todas as construções pejorativas associadas a ela chegam antes da nossa formação, da nossa voz e do nosso reconhecimento, gerando feridas que só a dororidade preta é capaz de acolher e curar.

Um exemplo emblemático dessa dinâmica é o caso da historiadora Luana Tolentino, que foi questionada por uma mulher branca se era faxineira. Prontamente, respondeu:

“Não, eu faço mestrado. Sou professora.”

Enquanto mulher preta, gostaria de ter tido a mesma prontidão de resposta diante do racismo que vivi na maternidade ou na ocasião em que, indo trabalhar, o motorista de uma van, ao perguntar onde eu desceria e ouvir que seria na escola, logo me perguntou se eu era merendeira. Naquele instante, senti o peso do racismo estrutural. Não por desprezar a função de merendeira, mas por compreender que, no imaginário social, o corpo preto feminino é visto apenas como força braçal e não como intelecto.

Confesso que já me questionei inúmeras vezes sobre o motivo de ser constantemente indagada se trabalho em lojas, como atendente, mesmo sem usar uniforme que indique isso. Em todos esses momentos, sabia que a cor da minha pele explicava tais abordagens. O sentimento que emergia era o da indignação, e, muitas vezes, a reação “raivosa” (como nos rotulam) era, na verdade, a expressão legítima da dor de ser violentada simbolicamente.

Há momentos, porém, em que o racismo insiste em nos lembrar de que estamos fora do lugar que a sociedade nos reservou. Nessas horas, o cansaço se sobrepõe à resposta. A estrutura racista que sustenta o imaginário coletivo ainda atribui aos negros e negras funções de baixa remuneração, vinculadas ao trabalho manual e desprovidas de prestígio intelectual.

De acordo com Vilma Piedade (2017), quando se trata das mulheres negras, espera-se que ocupem lugares de servidão: o da empregada doméstica, da faxineira, da babá, da catadora de papel. A construção social que nos enquadra nesses espaços é a mesma que naturaliza a dor e o sofrimento como inerentes à nossa existência.

O racismo é uma invenção branca para perpetuar o poder, e o machismo, como ressalta Piedade, é um machismo racializado. Nesse sentido, as hierarquias se estruturam de forma precisa: raça, gênero e classe, necessariamente nessa ordem. É aqui que a sororidade se desfaz e dá lugar à dororidade. A violência obstétrica, assim como todas as outras violências que atravessam a vida das mulheres negras, não são casos isolados nem experiências individuais, mas sim expressões de um legado escravocrata que insiste em controlar, silenciar e violar os corpos negros femininos.

Essas dores, entretanto, também se transformam em elo e em resistência. São elas que constroem redes de proteção mútua e solidariedade para a sobrevivência dos nossos corpos e das nossas vozes. Como afirma Sueli Carneiro (2011, p. 54), “Uma cria dos nossos é filho de todas nós.”

Mulheres negras sustentam, portanto, a maternagem comunitária como forma de resistência, amor e apoio mútuo. A dororidade é, assim, lutar junto, reconhecer as marcas, politizar as feridas e transformar o sofrimento em voz coletiva.

Porque, afinal, uma dor que se politiza vira voz; e uma voz que encontra outra, vira movimento. A dororidade, portanto, ultrapassa a dimensão emocional e se torna uma ferramenta de transformação social. No próximo tópico, analisaremos como essa dor compartilhada se traduz em ação política através dos movimentos de mães e familiares vítimas da violência do Estado, evidenciando que, quando as vozes negras se unem, o luto se transforma em luta.

CAPÍTULO IV

“A POLÍCIA MATA E O PODER JUDICIÁRIO ENTERRA”

[...]A gente passa a olhar o quanto é tirado de nós, né? O quanto de direito é tirado de nós: direito de criar nossos filhos, de ter nossos filhos, de constituir família, de ver eles constituindo família, né? E simplesmente porque alguém, algum racista, bateu de frente e ele tinha que morrer, sabe? Porque era um suspeito em cima de uma moto

sem capacete. Essa é a frase que tá lá no depoimento deles: eram dois suspeitos em uma moto sem capacete, como se fosse crime andar sem capacete na rua que você mora. Porque ele não estava em uma autoestrada, colocando a vida de ninguém em perigo. Ele estava na rua de casa, sem capacete. Motivo suficiente pra ser morto. Pra ser morto. (Lúcia)

O título deste capítulo é forte e carregado de sentidos. Tanto o título quanto a epígrafe que o introduzem pertencem a Lúcia, e optei por iniciar com suas palavras por acreditar que elas sintetizam de forma genuína a deterioração da existência dessas mulheres pelas ações e omissões do Estado. É com esse olhar sensível, político e comprometido que damos início à apresentação do diálogo estabelecido com as participantes desta pesquisa.

Ressalta-se que houve cuidado ético e metodológico em manter a integridade das falas, evitando cortes ou edições que pudessem distorcer o sentido das narrativas. Mais do que relatar tragédias pessoais, as histórias aqui apresentadas revelam vozes historicamente silenciadas, que encontram na palavra um espaço de denúncia, memória e reconstrução.

Ouvir as mães enlutadas é, antes de tudo, um ato ético e político: é reconhecê-las como sujeitos de saber, de afeto e de resistência. Suas falas transcendem o testemunho individual, configurando-se como atos de insurgência contra o esquecimento e o apagamento histórico. Segundo Grada Kilomba (2019), “*transformar o trauma em narrativa é também transformar a história*”. Com base nessa perspectiva, iniciamos este capítulo com um foco biográfico, buscando conhecer as histórias de vida dessas mulheres e de seus filhos. Conhecer a biografia de pessoas que foram inferiorizadas e silenciadas historicamente é um ato de justiça, reparação e aprendizado coletivo.

Ao ecoar voz e visibilidade a essas trajetórias, rompemos com a lógica do silenciamento e do apagamento que sustentou, por séculos, as desigualdades raciais, sociais e de gênero no Brasil.

O viés biográfico dessas narrativas nos permite compreender que a história não é feita apenas por grandes líderes ou figuras de poder, mas também por sujeitos comuns que, com coragem e dignidade, enfrentaram estruturas de opressão e contribuíram para transformar o seu entorno e, consequentemente, o mundo.

Conhecer essas biografias é reconhecer o valor do saber que emerge das experiências marginalizadas. É recontar a história a partir de outros olhares, ressignificar o sofrimento como potência política e reafirmar que toda vida merece ser lembrada, narrada e celebrada.

As narrativas que seguem emergem de um lugar de dor, mas também de luta e reconstrução. A palavra, que durante séculos foi negada a essas mulheres, hoje se torna instrumento de resistência e de cura. A seguir, apresentamos as falas das mães participantes da

pesquisa, preservando sua voz, sua força e seu direito de contar suas próprias histórias.

É a felicidade que a gente tem hoje: é viver esses momentos, esses momentos de seja mesmo dentro da dor. Mas você tá feliz porque você tem alguém que te entende, que vai te ouvir sem te criticar, sem cometer o racismo de desdenhar da sua história, do seu corpo, do seu cabelo, de tudo que você vive, porque ela vive a mesma coisa e ela sente esse mesmo acolhimento, essa mesma importância de acolhimento que a gente tem e do hoje como mulher negra atravessada pela violência do Estado. [...]
(Lúcia)

A fala apresentada anteriormente denuncia um processo histórico de apagamento e invalidação que atravessa a vida dessas mulheres desde a infância até a maternidade. Suas trajetórias evidenciam como o racismo estrutural, o sexismo e a desigualdade de classe se entrelaçam para deslegitimar suas experiências, sentimentos e saberes.

No entanto, ao participarem deste estudo, essas mulheres reconhecem o espaço da pesquisa como um lugar de acolhimento, escuta e validação, um território simbólico onde suas vozes são ouvidas sem mediações ou distorções. Trata-se de um momento em que a fala, historicamente negada, retorna como potência de reconhecimento e reconstrução de si.

Compartilhar suas experiências com alguém que também foi atravessada pelas mesmas invalidações e preconceitos cria um vínculo ético e afetivo que ultrapassa a relação pesquisador-participante. É um encontro de escrevivências (EVARISTO, 2005), no qual a partilha das dores, memórias e resistências reafirma a existência e o pertencimento coletivo.

É a partir desse lugar de escuta, afeto e legitimidade que damos início à apresentação das histórias de vida dessas mulheres. Histórias que, mais do que narrar tragédias, contam processos de sobrevivência, força e reexistência.

A seguir, apresentamos as narrativas das três mães participantes da pesquisa. Cada uma delas carrega em sua fala o peso da dor e a leveza da resistência. Suas vozes ecoam como testemunhos de amor, perda, luta e esperança, compondo um mosaico de memórias que desafia o esquecimento e reivindica justiça.

Assim, começamos conhecendo suas histórias.

• Sobre a vida antes e depois do luto...

Eu tive seis filhos. Os meus três primeiros filhos eu criei sozinha, fui mãe solteira. Os pais não quiseram assumir. Aí encontrei um rapaz, na época ele tinha 17 anos, eu 20 e alguns anos, e a gente resolveu se relacionar. E aí a gente casou; nós tivemos mais três filhos. Ele sempre me incentivava a fazer tudo. Estudei só até o quinto ano devido à separação da minha mãe e do meu pai, e nós fomos criados só pela minha mãe, sou eu e mais seis irmãos.

Ele sempre me incentivava: “Mariluce, volta a estudar, vamos tentar evoluir, buscar coisa melhor para nossas vidas, não parar na mesmice igual aos nossos pais.” Ele sempre me incentivava a voltar a estudar, a trabalhar; ele sempre foi um bom homem. O meu primeiro filho homem, aos 14 anos, se envolveu com o tráfico, e ali a gente começou a lutar para que ele saísse dessa vida, porque a gente sabe que só tem dois caminhos, mas o caminho que mais nos preocupa é a morte. A gente começou a lutar, eu e meu marido, que não era pai dele, mas era como se fosse para que ele pudesse sair dessa vida. E foi ali que começamos a trabalhar com as crianças da comunidade, para que elas não fossem pelo mesmo caminho que meu filho tinha ido.

Para aquelas crianças, “eles” (as pessoas envolvidas com o tráfico) têm dinheiro, mulheres, tipo um superpoder, que logo as deslumbra. Mas eu acho que a gente tem a consciência de como aquilo ali é ruim para eles. Começamos a fazer ações para ajudar outras crianças enquanto meu filho ainda estava vivo.

Meu marido dava aula de futebol para as crianças, e a gente incentivava, ajudava ele, pegava as crianças, levava para apadrinhar. Tinha umas pessoas amigas que apadrinhavam as crianças. O apadrinhamento era para dar o que vestir e calçar, porque muitas daquelas crianças ali não tinham nada. Levávamos para conhecer lugares novos, levamos em circo.

Mas, mesmo a gente fazendo isso tudo, nossa luta principal era para o meu filho sair do tráfico. Ele, com 16 anos, foi roubar, tomou um tiro e quase morreu. E a gente lá lutando por ele. Aí ele começou a namorar uma menina, foi morar com essa menina e deu mais dor de cabeça ainda. Enfim, a gente sempre lutando por ele, né? Para que ele não viesse a falecer.

O nome dele era Thomas Jefferson. Ele foi preso num assalto, foi preso foi roubar junto com um outro menino. Foi preso. E nisso ele ficou dois anos, dois meses e onze dias preso. Quando ele decidiu sair, ele falou assim:

“Mãe, eu não quero mais saber nada dessa vida. Não quero mais envolvimento com nada de errado. Quero construir uma família, quero viver minha vida.”

Eu já tinha um adolescente em casa, o Gabriel. Ele era adolescente, mas o Walter ainda era criança, e tinha o Paulo e o Davi, que eram menorzinhos.

O Jefferson foi morto três meses depois de sair da cadeia. Ele foi assassinado pela polícia. Estava tendo um evento lá no morro e, nesse dia, os policiais fizeram uma operação. Às quatro horas da manhã, eles entraram dentro de uma casa e ali ficaram escondidos.

Quando foi 11h30 da noite, os moradores começaram a soltar fogos porque estava tendo jogo. Meu filho estava na esquina da casa, porque ele tinha se separado da mulher e ali ficou. Ele tinha vício de droga, de fumar maconha. Então, ali era perto da boca, e ele ficava no meio dos meninos que não eram traficantes — só eram meninos que nasceram e foram criados junto com ele.

E ali ele estava, e a polícia, quando foi saindo, deu um tiro no meu filho. Meu filho morreu ali sentado, praticamente.

Assim, ninguém me avisou. Eu simplesmente fui na hora em que escutei o tiro. Fui, alguma coisa falou assim: “É teu filho.”

E nisso eu já estava estudando. Eu voltei a estudar antes disso acontecer. Voltei a estudar, comecei a fazer o ensino fundamental, e o Jefferson vai e morre. Eu falei: “Não quero saber de mais nada. Não quero saber de estudo, não quero saber de nada.”

E, de repente, me veio na mente:

“Não, você tem propósito. A sua luta continua, porque tudo que você buscar, você continua. Você tem mais filhos, você precisa continuar a buscar, para que não venha a acontecer com outras crianças, outros jovens.” (Mariluce)

Mariluce denuncia os diversos abandonos que atravessaram a sua vida até a perda de seu filho. Denúncias essas que são a realidade de boa parte das mulheres brasileiras: abandono paterno, falta de oportunidade de acesso a educação, famílias desestruturadas emocionalmente, falta de acesso a espaços formativos entre outros. Enquanto Mariluce trazia sua narrativa de dor e violência, inúmeros eram os momentos de pausa atravessados pelo choro da saudade de

momentos vividos com o seu filho que tanto a orgulhava.

Mariluce é o retrato de uma sociedade que delega à mãe a incumbência da criação, enquanto para o genitor essa responsabilidade se torna facultativa. Tal realidade vem sendo cada dia mais naturalizada, trazendo o peso da formação de um indivíduo única e exclusivamente para a mulher. Segundo Ribeiro (2017, p. 45), “a ausência paterna, especialmente nas periferias, não é apenas individual: é política”. O Estado se omite diante do abandono paterno e sobrecarrega as mulheres, legalizando essa desigualdade como se fosse natural.

O abandono familiar trouxe como consequência para sua vida a falta de oportunidade de estudo, porém, com inúmeros incentivos Mariluce logo pôde perceber que a educação é a ferramenta crucial para a mudança da realidade que ela vivia. Apesar de não ter tido a oportunidade que seus filhos a vissem formada (devido a violência do Estado), estes reconheciam na mãe o tamanho da sua potencialidade para lutar por justiça por eles e por seus pares que se vêm desde a mais tenra infância abandonados a própria sorte.

[...] Um dia antes dele morrer, ele veio da escola e falou assim com os meninos que estavam sentados no sofá:
 “Mãe, fala pra eles o que a senhora vai fazer quando acabar de estudar. Fala pra eles o que a senhora vai fazer.”
 Aí eu falei assim:
 “Eu quero ser advogada.”
 E ele respondeu:
 “Ela vai lutar pela vida!”
 Aí os meninos disseram assim:
 “Isso, tia, que legal!” (Mariluce)

Lélia Gonzalez (1984) já denunciava a forma como o racismo e o sexismo se entrelaçam, criando uma lógica de exploração específica sobre o corpo e o trabalho das mulheres negras. Essas mulheres são responsabilizadas pela manutenção da vida, mas desprovidas de suporte institucional, o que configura o que Angela Davis (2016) chamou de “dupla jornada histórica da mulher negra”: trabalhar para sustentar a sociedade e, ao mesmo tempo, criar seus filhos em meio à precariedade.

Nesse sentido, o abandono paterno não é uma questão moral, mas uma expressão da violência estrutural de gênero e raça. O Estado legitima esse abandono ao não criar políticas públicas de corresponsabilidade, perpetuando o imaginário de que a mulher é naturalmente destinada ao cuidado.

A trajetória de Mariluce também dialoga com a concepção de maternidade como resistência (RIBEIRO, 2017; PIEDADE, 2017). Suas ações de luta e de engajamento

comunitário revelam a força das mães negras como agentes de transformação social, capazes de reconstruir o tecido coletivo através da dor e da solidariedade.

A educação, em sua fala, aparece como símbolo de esperança e emancipação, ecoando o pensamento de Paulo Freire (1996), para quem a libertação começa pelo ato de conscientização. A escolha de estudar, mesmo em meio ao luto, é um gesto de reexistência (EVARISTO, 2005): a escrita e o conhecimento como instrumentos para se manter viva, para resistir e transformar o entorno.

É impossível falar sobre a história das pessoas sem trazer um olhar crítico para as implicações do território. O território, como mencionado anteriormente, é símbolo de poder, e quem habita territórios marginalizados vive, literalmente, à margem da sociedade.

Nesses espaços, é a própria população quem passa a garantir recursos básicos de sobrevivência e dignidade aos que ali residem, substituindo as funções que deveriam ser desempenhadas pelo Estado. As ações estatais, quando chegam, não o fazem de maneira efetiva ou estruturante; ao contrário, tendem a reproduzir a lógica da exclusão e do controle.

Como consequência dos inúmeros abandonos e omissões institucionais, são essas mesmas crianças que cresceram privadas de direitos e de acesso que passam, na juventude, a vislumbrar no tráfico a possibilidade de ascensão social, de reconhecimento e de pertencimento.

O tráfico, nesse contexto, se apresenta como uma instituição paralela de poder e provimento, oferecendo o que o Estado nega: alimento, segurança, visibilidade e prestígio. Assim, os homens que ocupam posições de liderança nessas dinâmicas passam a ser reconhecidos como provedores e, muitas vezes, admirados por uma comunidade que os enxerga como super-heróis da sobrevivência.

Essa inversão simbólica onde o Estado, que deveria proteger, oprime, e o “bandido”, que deveria ser o inimigo, oferece amparo revela a falência do pacto social nas periferias urbanas e explicita as formas pelas quais o racismo estrutural define quem tem direito à vida e à dignidade.

O tráfico, nesse contexto, ocupa o vácuo deixado pelo Estado. Como explica Teresa Caldeira (2000), a desigualdade urbana cria formas de sociabilidade próprias, onde a autoridade e o cuidado se organizam em torno de agentes informais, inclusive os ligados ao crime. Esses sujeitos assumem o papel de provedores simbólicos e materiais, reproduzindo uma lógica de “justiça local” que, embora violenta, oferece pertencimento e reconhecimento.

Lélia Gonzalez (1984) já apontava que o racismo e o classismo produzem uma naturalização da pobreza e da violência nos territórios negros, onde o Estado opera por meio do que Achille Mbembe (2018) chamou de necropolítica.

A identificação dos jovens com o tráfico é, portanto, um sintoma da falência estatal e da

precarização da cidadania. Como ressalta Jessé Souza (2009), o abandono estrutural leva à construção de um “subcidadão”, aquele que existe à margem dos direitos, mas é plenamente incluído na lógica da punição.

Ao enxergar o traficante como herói, a comunidade não exalta a criminalidade, mas denuncia a ausência do Estado e a fome de dignidade. Essa admiração é, na verdade, o espelho de um país que não oferece alternativas reais de vida para sua juventude negra e periférica, mas se apressa em criminalizá-la.

No vazio deixado pelo Estado, o tráfico organiza não só a economia local, mas também formas de proteção, solidariedade e status. O bandido torna-se muita das vezes a única referência de autoridade e de sustento. (Batista, 2011, p.89)

Mariluce experienciou a dor do luto provocado pelo braço armado do Estado por duas vezes, perdendo mais de um filho em decorrência da violência policial. A repetição da perda não representa apenas um episódio trágico de sua história pessoal, mas evidencia a estrutura necropolítica que rege o Estado brasileiro, um Estado que decide, com base em marcadores raciais e territoriais, quais vidas são protegidas e quais são descartáveis.

A dor de Mariluce é também a dor de milhares de mães negras que veem o Estado, em vez de garantir o direito à vida, transformar o luto em rotina e o sofrimento em estatística. Ao perder dois filhos para a violência estatal, Mariluce é atravessada não apenas pela ausência, mas por um duplo silenciamento: o da perda e o da injustiça.

Sua história revela a face mais cruel do racismo estrutural, que naturaliza a morte de jovens negros e pobres como consequência previsível da vida nas periferias. Cada perda, portanto, é também uma denúncia, uma convocação à memória e à resistência.

Como expressa Vilma Piedade (2017), trata-se de uma dor que é também solidariedade: uma dororidade, compartilhada entre mulheres que transformam o sofrimento em movimento político. Mariluce, ao narrar suas perdas, rompe o ciclo do silenciamento e inscreve sua voz em um espaço de luta coletiva, transformando o luto em luta e o trauma em resistência.

Quando eu perdi o meu primeiro filho, eu falei assim:
 “Ah, então eu vou fazer o seguinte: eu vou estudar, vou fazer faculdade, vou fazer Direito pra me tornar advogada, pra poder combater melhor, pra ensinar essa população, a minha comunidade, o nosso direito.”
 Aí continuei a estudar, mesmo com toda a tristeza, porque eu queria parar. O Jefferson era um filho supercarinhoso, era um menino dedicado a mim e aos irmãos. Eu costumava dizer que ele era uma das melhores pessoas que eu conheci na minha vida.
 O meu filho teve o prazer de só viver comigo durante 23 anos. Quando ele era pequeno, ele não podia sair daqui e, se eu saísse até o portão, ele chorava, chorava muito. Então, eu perdi outra parte da minha vida naquele dia em que perdi o Jefferson. Mas eu tinha dois filhos pequenos, né? Aí eu falei:
 “Não, preciso continuar. Preciso de metas pra poder, né?”

Comecei. Fui para o ensino fundamental, depois para o médio, e passei. Fiz o ensino médio. E assim, eu tinha o Gabriel. O Gabriel tinha 18 anos e era um menino que fazia amizade com todo mundo, um menino muito inteligente. Ele era uma pessoa incrível, montava e desmontava qualquer coisa — você nunca via ele ter estudado ou feito curso, mas sabia de tudo.

E eu sempre falava pra ele:

“Meu filho, não fica perto, não faz nada de errado, porque, se acontecer alguma coisa com você, eu não vou aguentar.”

Ele estava estudando direitinho. Tudo que fazia, dizia:

“Mãe, olha só o que eu fiz nesse exercício! Mãe, tô aqui!”

Aí só se ouvia um tiro... Eu ia atrás do Gabriel, ficava doida, ligava pra ele:

“Não, mãe, calma, mãe, tô bem.”

E assim foi durante quase três anos. Um dia, acordei de manhã, vi o Gabriel deitado e era hora dele ir estudar. Eu falei assim:

“Você não foi pra escola?”

E ele respondeu:

“Não, não teve aula.”

Então, eu voltei a dormir. Quando acordei, o Gabriel não estava em casa. Pensei: “Bom, ele deve ter fingido que não tinha aula e foi pra escola.” Aí fiquei em casa fazendo as coisas. De repente, umas 11 e pouca, ele chegou.

Aí ele chegou em casa e eu briguei com ele, porque achei que tinha ido pra escola, e ele falou que não teve aula. Entrou em casa — minha casa é embaixo e em cima, os quartos são em cima — e subiu. Quando desceu, eu já fui brigando com ele, porque eu pegava muito no pé dele, não deixava ele fazer nada.

Aí ele subiu, e daqui a pouco desceu de novo. Eu briguei, falei com ele porque não tinha ido pra escola, que deveria ter ido. Ele disse:

“Ah, mãe, não teve aula. Falei com a senhora que não teve aula.”

E saiu. Todo dia ele levava o irmão pra escola, meu filho mais novo. Era rotina. Todo dia chegava da escola, tirava a roupa, ficava, e depois tinha que me ajudar a levar o Davi pra escola.

Nesse dia, ele estava demorando pra chegar, já tava dando a hora da escola. Aí pedi pro meu esposo, que tinha vindo em casa pra almoçar, pra me levar na escola com o Davi, que era um pouco distante da minha casa.

Quando a gente voltou, minha sobrinha veio. Eu tinha escutado um barulho, mas não identifiquei. Pensei que fossem fogos ou algo assim.

Minha sobrinha chegou em casa e falou:

“Tia, você ouviu os tiros?”

Eu falei:

“Eu vi alguma coisa. Não era fogo, não?”

E ela disse:

“Era tiro. Mataram o Gabriel. O Gabigol, o menino que morava perto. Porque no dia também foi ele e mais outro menino, coincidência, né?”

Aí eu falei:

“Mas ele estava na boca? Tinha voltado pra boca?”

E ela respondeu:

“Tia, eu não sei. Mataram ele lá no Botânico.”

Fiquei com isso na cabeça, me perguntando: “Cadê o Gabriel? Cadê o Gabriel?”

Quando alguma coisa acontecia, ele sempre me ligava, sempre estava presente:

“Mãe!” — ou eu ligava pra ele. Mas o telefone chamava e depois ficou desligado.

Comecei a ficar desesperada. Desci pra parte mais baixa da minha casa, onde ficam os meninos, e perguntei:

“Lana, você viu o Gabriel?”

Ela respondeu:

“Não, não vi o Gabriel. Sei que o negócio tá doido lá no morro da Caixa D’Água.”

Aí comecei a ficar ainda mais preocupada. E uma voz falou de novo no meu ouvido:

“Vai procurar teu filho.”

Eu chorei:

“O Gabriel morreu. Aconteceu alguma coisa com o meu filho.”

Por fim, pedi pra um menino me levar de moto. Quando cheguei numa parte do morro, vi uma viatura, carros descaracterizados, uns policiais. Na parte de trás da viatura, vi

muito sangue, pedaços de órgãos — parecia ser fígado.
 Comecei a perguntar às pessoas, porque conhecia muita gente ali:
 “Você viu o Gabriel? Você viu o Gabriel?”
 Ninguém tinha visto. Aí o rapaz da casa onde os policiais estavam desceu a escadaria e disse:
 “Ah, uma covardia. Eles mataram o menino dentro da minha casa. Deram um tiro de fuzil nele, no peito, à queima-roupa, e ainda não respeitaram minha filha deficiente e meu filho pequeno.”
 Eu perguntei:
 “Moço, como era o garoto?”
 Ele respondeu:
 “O rapaz é branco, cabelo com reflexo.”
 Nessa hora, eu me acalmei e falei:
 “Pronto, não era o meu filho, porque ele é negro.”
 Mas logo pensei: “Não, o Gabriel tava com o cabelo de reflexo realmente...” E comecei a rodar, rodar, rodar, procurando.
 Por fim, alguém falou comigo:
 “Ele tá lá naquele lugar que você chegou primeiro, escondido dentro de uma casa.”
 Procurei nas casas, e tinha um outro menino do morro escondido lá. Ele saiu, foi embora, e eu continuei. Já estava com toda a minha família, porque mandei mensagem no grupo:
 “Gente, me ajuda a procurar o Gabriel!”
 Chegaram meus irmãos, meu cunhado... Quando voltei a encontrar o moço, falei:
 “Você tem certeza?”
 Ele disse que o garoto não estava de pulseirinha. O Gabriel usava tornozeleira eletrônica porque tinha cometido um ato junto com um amigo e pagou por isso. Fiquei com isso na cabeça. Aí meu irmão me chamou e falou:
 “O Gabriel tá baleado lá no posto, no PAM.”
 Subi na moto de um menino e fomos. Pelo caminho, eu pensava no que uma pessoa da igreja tinha me dito: que algo ia acontecer, mas não era pra morte.
 Eu fiquei com isso na cabeça. Falei:
 “Bom, meu filho não tá morto. Ele vai sobreviver. O Senhor disse pra mim que não era pra morte.”
 Chegamos lá. Depois de algumas horas, tive a notícia de que o Gabriel tava morto. E assim... pra mim, minha vida acabou. Um pedaço de mim já não existia. Eu falei:
 “Não é possível. Não é possível isso tudo de novo. Não... não...” (Mariluce)

Enquanto Mariluce falava, inúmeros foram os momentos em que não contive as lágrimas. Ali, formávamos uma verdadeira rede de apoio, em que segurávamos as mãos umas das outras como gesto de acolhimento, resistência e partilha da dor.

Mariluce narrava o sentimento de impotência de uma mãe que, antes mesmo de perder seus filhos para o braço armado do Estado, já os havia perdido para o tráfico e para a vida marcada pela ausência de oportunidades. Sua narrativa evidencia o que Batista (2011, p. 45) denomina como “*o preço cobrado pela combinação perversa entre exclusão social, violência estatal e economia do crime*”.

A experiência de Mariluce não é isolada, mas parte de uma realidade coletiva que denuncia a negligência histórica do Estado em territórios periféricos. Ela traduz a vivência de mães que assistiram à perda dos filhos duas vezes: primeiro, para a vulnerabilidade social; depois, para as balas que materializam a necropolítica.

Entre lágrimas, vozes e silêncios compartilhados, emergia um espaço de cuidado e reconstrução, onde a dor se convertia em palavra e a palavra, em resistência. É a partir desse movimento biográfico de escuta e partilha que, a seguir, conheceremos a história de Joana, mais uma mãe que, através da fala, transforma o luto em luta e o sofrimento em potência política.

Eu faço um resumo, né? Bem resumido, bem rápido, é pra passar rápido, imagina. Então, eu sou a Joana, sou mãe do Vitor Oliveira, que faleceu em 2018. Foi até na época da Copa, no dia do primeiro jogo da Copa, um domingo. Ele e o Vitor Hugo morreram juntos. Ele era um menino alegre, já tinha terminado o segundo grau. Trabalhava em casa lavando carro, vendia açaí, fazia várias coisas em casa mesmo. Mas, durante a semana, ele trabalhava com o pai dele. Aí, no final de semana, ele ficava em casa, fazendo as coisas dele.

Nesse domingo, ele lavou o carro. Ele nem viu o jogo nesse dia. Eu falei: “Vitor, não vai ver, não?”

Ele respondeu que não dava tempo, porque tinha que lavar o carro do pastor, que o pastor botou na fila.

Aí ele ficou lá, fazendo as lavagens dos carros. Quando terminou, lá por volta de seis e meia, comprou um lanche na casa da vizinha, que vendia. Eu perguntei: “Você vai comprar lanche pra todo mundo?”

Ele respondeu: “Eu lavei muito carro hoje. Não acostuma, não, mas eu vou pagar teu lanche hoje.”

Aí foi lá, comprou um bolinho de aipim. Nós lanchamos. Aí eu falei: “Vitor, não sai, não, porque daqui a pouco você tem que jantar e fazer a marmita.”

Ele tomava insulina. Eu falei: “Só vou te dar de uma vez só, se tu quiser tomar agora. Você vai tomar sozinho, porque a doutora falava: ‘Não dá a insulina nele, deixa ele aprender, porque um dia você não vai estar em casa.’”

Aí eu falei: “Senão, você vai tomar sozinho.”

E ele respondeu: “Não, não, eu vou tomar tudo na hora da janta.”

Aí ele fez o lanche e ficou no portão. Saiu, e eu nem vi. Quando estava no portão, o Vitor Hugo (amigo) passou pra eles irem numa resenha. A resenha era perto, porque ele tinha capacete, tinha tudo. Mas ele não colocou nada, só saiu, desceu.

Eu moro aqui na comunidade, ele desceu a rua. Aí não sei se desceu por lá ou por cá. Cada um conta uma história. Eu só sei que, na pista, eles encontraram o carro da polícia. Dizem que o carro deu ordem de parar as pessoas falam, porque eu não vi, eu só repito o que ouvi.

A gente foi na rua pra perguntar, porque quando a gente vai pra DHB (Divisão de Homicídios da Baixada Fluminense), é a gente que tem que fazer a pesquisa. Eu sei que todo mundo falou, porque eles (os agentes) só ficam sentados lá, só anotando. Mas não vêm aqui.

As pessoas falaram que ele veio por lá. Aí veio aqui, tem um larguinho onde tem um mercado. Disseram que ali a polícia deu ordem de parar, mas eles não pararam. Eu acho que o Vitor Hugo que estava pilotando, acho que ele queria vir pra cá, no sentido da casa dele.

Só que ele veio, mas não entrou na rua, não deu tempo. Eu não sei o que aconteceu nesse intervalo, porque ali na esquina a polícia bateu na moto deles, derrubou eles. Mas dizem que já vieram dando tiro de um lado, perto do mercado.

Lá, quando eu cheguei na delegacia, disseram que ele (o policial) só deu um tiro e que foi acidental. Mas como ele matou duas pessoas com um tiro só? Nem eles mesmos acreditavam na lógica deles.

Quando fui lá em Nova Iguaçu, na corregedoria, o delegado falou que não tinha lógica na história.

“Eu vi essa história na televisão, achei sem lógica, mas não posso fazer nada. A

gente tem que escutar, escrever e esperar o que vai acontecer.”

E assim ele fez: escutou a minha história, escutou a história da Lúcia (mãe do Vitor Hugo) e ficou aguardando pra ver o que ia acontecer, porque nem ele estava entendendo nada ali.

Mas era a história que eles estavam contando, porque ele pega o nosso depoimento, mas lá também ele já tem o depoimento deles, entendeu? Aí ele vai comparando um com o outro, e viu que nada ali estava combinando.

Foi aqui que ele bateu na moto. Daqui, eu fui levada para o PAM (Pronto Atendimento Municipal). Cheguei lá, o meu filho já tinha falecido.

Quando vi, já estava na 64ª (delegacia). Me levaram pra lá. Chegando lá, pensei que eles estariam lá, mas não foram. Aí o delegado falou que não era lá, porque, como tinha ocorrido o óbito, teria que ser na DHBf. Aí já foi em Belford Roxo.

Fomos pra Belford Roxo. Chegamos lá, eles faleceram por volta de 7 horas — e eu já estava lá quase uma hora da manhã, e eles ainda não tinham chegado.

Só que eu não sabia o que tinha acontecido. Aí o delegado de lá saiu uma hora, veio aqui e não conseguiu achar nada. Nada, nada, nada.

Aí o vizinho falou que, depois que eles saíram, os próprios policiais voltaram e limparam tudo. (Joana)

Joana deflagra, em sua fala, dois pontos centrais que comumente assolam a realidade dos familiares que convivem com a perda de entes queridos em decorrência da violência do braço armado do Estado: a falta de investigação, a violação das provas e dos cenários de crime.

Essas práticas, infelizmente recorrentes, delegam às famílias das vítimas a responsabilidade de buscar evidências, transformando-as em investigadoras da própria dor. Mesmo diante dessa sobrecarga, esses familiares se deparam com inúmeros entraves estruturais, como a ausência de recursos, a omissão institucional e o descaso das autoridades responsáveis pela apuração.

Segundo Diniz (2017, p. 83), “as mães percorrem necrotérios, batalhões e fóruns; fazem o trabalho que o Estado deveria fazer, tornando-se pesquisadoras da própria tragédia”. Trata-se, portanto, de um processo que revitimiza essas mulheres, ao transferir-lhes a carga de um dever que deveria ser estatal: o de garantir a verdade, a memória e a justiça.

Nesse sentido, observamos uma das faces mais cruéis da perversidade estatal: a negação do direito ao luto. Essas mães, impossibilitadas de viver plenamente o processo de elaboração da perda, são empurradas à condição de justiceiras, lutando incessantemente pela preservação da memória e pela busca por respostas, respostas que, muitas vezes, nunca chegam.

Assim, a trajetória de Joana não é apenas uma história de perda, mas também de resistência diante de um Estado que mata, silencia e abandona, produzindo nas mulheres negras o fardo histórico de lutar por justiça mesmo quando a dor ainda pulsa.

Eu estou pra ir aonde ele morreu, mas... como é que vai pisar num lugar onde meu filho morreu?

Ninguém vai. Falam que é área de risco.

Eu tenho que ir, porque na delegacia eles querem que eu fale com as pessoas da localidade.

Pelo depoimento, ele (o policial) falou que mataram ele na rua.
 Então pediram pra eu ir buscar mais testemunhas... eu não entendo.
 Vou ter que fazer o trabalho de investigação?
 Ou seja, já que você quer que algo seja feito pra você, você que vá lá e converse com o dono da casa pra ir na delegacia.
 Mas tenho certeza que ele não vai, a não ser que fosse obrigado, até mesmo por medo.
 Ninguém vai lá investigar.
 Falam que é área de risco.
 Então, assim... é muito complicado.
 É isso que a gente luta pra acabar, com essa falta de informação, com esse medo das pessoas. (Marriluce)

Em consonância com essa realidade, Mbembe (2018, p. 29) afirma que “o poder de matar sem prestar contas é também o poder de negar a existência da vítima. Nesse contexto, a busca por justiça é privatizada e recai sobre os corpos enlutados”.

A análise de Mbembe evidencia que, no Brasil, a necropolítica se manifesta não apenas pela morte física, mas também pela negação simbólica da existência das vítimas e pela responsabilização de seus familiares pela busca de justiça. O medo e a falta de informação tornam-se, assim, instrumentos centrais de controle social, que garantem a manutenção da impunidade nos casos de violência estatal.

Tais elementos: medo e desinformação paralisam, isolam e silenciam as famílias, reforçando a ideia de que questionar o Estado é perigoso, especialmente para quem vive em territórios historicamente criminalizados. Essa dinâmica produz o que Vera Malaguti Batista (2011) denomina de “pedagogia do medo”: um processo no qual o terror institucionalizado serve para naturalizar a morte e desmobilizar a resistência.

Dessa forma, a privatização da justiça não é apenas uma consequência, mas uma estratégia necropolítica, que transfere às mães a responsabilidade de manter viva a memória dos filhos e de lutar contra um sistema que insiste em silenciá-las.

Eu não sabia que eu tinha que ir na delegacia, igual a Joana e a Lúcia fizeram. Eu não sabia de nada disso. Eu não fui.
 E a advogada do caso do Gabriel me perguntou:
 “E cadê a roupa deles? Te entregaram?”
 Aí eu falei assim:
 “Não, deve ter jogado fora, né? A roupa com sangue...”
 Ela falou:
 “Pois não era pra ter jogado fora. A roupa era pra ter sido entregue pra você.”
 Eu não queria roupa suja de sangue. Fiquei sem entender como a roupa seria uma prova.
 Você acredita que aqui, onde a gente mora, tem muito caso de morte? É muito!
 Meu filho morreu no dia 21 de dezembro de 2018. Em 2019, teve morte todo mês, e não foi uma só, teve semana que teve sete mortes. Então foi muita morte ali.
 A gente tem muitas pessoas... A Joana mora na parte de baixo, eu moro na parte de cima.
 Somente nós duas estamos com a ação judicial contra o Estado, né?

E mais ninguém.
 Ninguém tem coragem.
 Eu também tenho medo.
 Eu acho que a falta de informação e o medo geram a certeza da impunidade.
 Da impunidade, porque eles (os policiais) falam que não vai acontecer nada.
 São os dois fatores: saber o que fazer diante da situação e o medo que aí você se cala mais.
 Quando nós estávamos no julgamento, os amigos dele falavam o tempo todo:
 “Nós viemos aqui perder o nosso tempo, porque isso aí não vai dar em nada.”
 (Mariluce)

O relato de Mariluce traduz com precisão a descrença coletiva que cerca os julgamentos de crimes cometidos por agentes do Estado. A frase “não vai dar em nada” não expressa apenas uma opinião; é a verbalização de uma certeza histórica: a de que, no Brasil, a violência policial contra corpos negros e pobres dificilmente encontra punição. Essa certeza é o produto de um sistema de justiça racialmente seletivo

Daremos continuidade às apresentações conhecendo a história de Lúcia, cujo filho foi morto junto com o filho de Joana. Suas trajetórias, embora singulares, se entrelaçam pela dor compartilhada, pela experiência do luto e pela luta coletiva por justiça. Lúcia e Joana tornaram-se companheiras de caminhada e de resistência, unidas por um laço que ultrapassa a tragédia individual e se inscreve no campo político e afetivo das maternidades negras insurgentes.

Ambas tiveram seus filhos assassinados pelo braço armado do Estado, e é a partir desse encontro de ausências que nasce a força da presença: a presença de mulheres que transformam o luto em movimento, a dor em palavra e a memória em denúncia. A história de Lúcia, assim como a de Joana, revela o impacto da violência estatal na vida das mulheres negras, mas também a potência de sua reconstrução enquanto sujeitos históricos e políticos.

Eu nunca tive uma vida muito fácil. Desde criança, adolescente, fui expulsa de casa pelo meu pai. Fui pro mundo aos 14 anos. Consegui dar a volta por cima. Quando eu falo “dar a volta por cima” é ter conseguido sobreviver no mundo durante tantos anos sozinha.

Fiquei 25 anos sem voltar à minha casa, à casa dos meus pais. Voltei depois de 25 anos. Eu tinha feito uma promessa com o meu pai: que quando fizesse 10 anos depois de ter saído de casa, eu teria minha casa própria — pra que ninguém pudesse me expulsar de lá.

Eu fui embora aos 14 anos de idade, sem nada no bolso, só com a coragem, a dor e uma passagem. E eu consegui. Caminhei. Foi duro. Chorei. Fui trabalhar em troca de um prato de comida. Então, eu botava o prato de comida, comia e as lágrimas caíam dentro.

Ali, eu aprendi a ser forte. Com a minha mãe, eu aprendi a buscar força. Foi no mundo que eu conheci o pai deles. Fui pra Salvador com 14 anos de idade. Aos 17 anos, eu já estava no Rio de Janeiro. Tinha vindo pra cá com quase 16 anos.

Quando cheguei no Rio, fiquei um ano, um ano e dois meses, mais ou menos, trabalhando em casa de família. Minha mãe adoeceu, aí eu fui lá. Quando voltei, passei a morar com algumas amigas e, no fim, não deu certo, porque a vida que elas levavam

de diversão não era o que me fazia bem.

Então, fiquei sem lugar pra morar e aconteceu que ele (meu esposo) me ofereceu ficar no quartinho onde ele morava — na Rua da Alfândega — onde tinha vários quartos, um banheiro e as dependências de um clube onde moravam várias pessoas da comunidade.

E ali eu aceitei, sabe? E ali eu comecei a ter uma convivência com ele. Havia tanto de uma amizade, sabe? Ele vinha dormir, mas só tinha uma cama de solteiro, um colchão fino. Eu não deixava e ele dormia no pé da minha cama. Fiquei quatro meses dentro do quarto, morando, trabalhando com quase dois filhos, e ele me respeitou.

Tudo que eu fazia, eu pedia autorização pra minha mãe, eu contava pra ela. Minha mãe era a minha bússola do mundo. Eu falo que o mundo foi minha escola, e minha mãe, minha professora. Porque, enquanto eu aprendia as lições duras do mundo, tudo que eu precisava de orientação eu perguntava a ela. Tudo eu pedia permissão.

Até quando fui morar no Rio, eu pedi permissão à minha mãe. Escrevi uma carta pro meu irmão e pedi permissão. Então, ali eu passei a dizer assim: “Sim, eu vou morar com ele quando der.” E a partir do tempo, já vivendo no mesmo quarto, trabalhando, veio a mudança da cidade pra São Cristóvão.

Fiquei grávida da minha filha, que faz 28 anos agora, dia 13. E ali a gente viveu uma vida digna, mesmo dentro da favela. Morei com a família dele, tivemos vários cunhados, sabe? Moramos na Praia de Ramos. Ele perdeu um sobrinho na Praia de Ramos, ainda adolescente. Ele foi assassinado na minha casa.

E ali, eu já estava grávida do Vitor — o meu filho que foi assassinado. Assim que ele nasceu, eu vim embora pra cá. O Vitor deu os primeiros passinhos aqui. Quando me mudei pra essa casa, o Vitor tinha, acho que, oito meses. Então, tem 24 anos. Se ele estivesse vivo, estaria com 24.

Durante esse tempo, eu trabalhava muito, trabalhava em hospital, tinha uma vida muito ativa. Trabalhava direto, direto, direto. Às vezes, era uma folga só por mês.

Em 2015, fui achada no Facebook por uma revista. Essa revista veio pro Rio e participei. Era uma revista do segmento plus size, e na época eu já estava mais gordinha — usava 40, 42. Mesmo assim, eles me quiseram junto. Fiz a edição da revista, e ele (Vitor) ficou muito alegre.

A partir dali comecei a participar de muitas páginas, muitos eventos, muitos desfiles de moda, lançamentos de grifes. Eu viajava, e ele ia comigo. O Vitor ia comigo porque ele gostava da bagunça.

Lembro das fotos pra revista Perfeita, lá no Arpoador — uma praia que ele amava. A Praia do Arpoador era a paixão dele. Pra mim, é um lugar onde reconecto com ele, com a presença dele, com o que ele gostava. Ele era apaixonado por praia.

Eu fui pra lá com ele e com a irmã. Sempre que tinha oportunidade, a gente estava lá. Depois que ele morreu — já faz sete anos que perdi o meu amigo — ficou um vazio. Eu tinha uma vida agitada, muito trabalho, muita correria, e essa parte gostosa da minha vida tinha muito dele. Ele era igual a mim. Se você chamasse o Vitor pra qualquer coisa, ele topava.

Meu filho tinha orgulho de dizer pra todo mundo: “Essa é a minha mãe.”

Eu tive uma vida de alegria com meus filhos, dentro das nossas condições. Nada foi perfeito, porque nenhuma casa vive sem problemas, mas eu tinha minha vida.

Tinha o meu lugar de fala como mulher preta e periférica — aquela que vai pra casa da madame, lavar a banheira, fazer o que aparece, porque a gente nem sempre tem oportunidade de um trabalho melhor. Mas é um trabalho digno, sabe?

Muita gente discrimina, mas é um trabalho digno, o trabalho que sustenta, que gera o pão. Só que a gente é muito discriminada. A gente sente isso dentro do trabalho: é vista como aquela que não pode sentar à mesa do patrão, que tem que comer escondida lá na cozinha.

Eu passei muito por isso. Chorei muito em casa de família, lá nos fundos, porque não podia comer a mesma comida que o patrão. Diziam:

“Isso aqui está separado pra empregada. A empregada não come a mesma comida que o patrão.”

Então, a gente sente na pele essa discriminação, sente na pele esse “não pode”.

Mas eu sempre tive dignidade. Trabalhei, consegui me superar, e mudei meu jeito de trabalhar. Passei a ser personal organizer. Hoje, quando entro numa casa de família, sei o meu valor.

Eles estão contratando o meu trabalho, e meu trabalho é assim: se for aceitar, é isso. Passei por muita coisa pra poder me impor dentro de uma casa. Consegui ajudar meu marido, juntos tivemos nossa casa. Ele pagava uma coisa, eu pagava outra. Sustentava meus filhos, colocava na escola, dava estudo, roupa, tudo. Pra mim, eu tinha uma vida digna com o que podia fazer. E foi isso que a violência do Estado me tirou — ao tirar o meu filho. Depois disso, eu digo: aquela garra, aquela mulher que não se curvava, que ajudava os vizinhos, que lutava, que buscava o bem comum... essa mulher foi destruída junto com o tiro que levou meu filho. Eu sempre estive nessa luta de acolhimento, sempre ajudando. E chegou um dia em que eu precisei ser acolhida. Quando acontece essa violência e meu filho é morto pela polícia, junto com o Vitor Oliveira, eu me vi num momento em que não me reconhecia mais. Eu sentava no sofá — não esse, mas no mesmo lugar — o mesmo sofá onde meu filho sentava pra conversar comigo. Ele podia estar arrumado pra sair, dizia: “Mãe, tô indo pra tal lugar.” E eu fazia assim, sabe? Já tinha aquele gesto, aquele olhar. Ele chegava, se arrumava, sacudia o cabelo, molhava o espelho todo. Hoje, meu espelho não tem mais pingos d’água, nem cabelo. Enquanto antes eu brigava pela bagunça, hoje eu sinto falta dela. A gente sente falta dos pequenos detalhes que tinha com o filho da gente. Ele dançava, sacudia o cabelo, brincava. Era a alegria da casa. Era muito, muito parecido comigo. A irmã, o irmão brincam, mas ele era demais — dançava, cantava o tempo todo, era alegre direto, sabe? E faz muita falta... essa alegria. (Lucia)

Diferentemente de Mariluce, que viu no envolvimento com o mundo do crime um dos fatores que corroboraram para a efetivação do seu luto, Joana e Lúcia perderam seus filhos jovens e trabalhadores em decorrência do despreparo e da violência praticada por agentes do Estado. Essas narrativas revelam as distintas faces da dor materna em contextos de desigualdade social e racial, mas todas têm em comum o abandono institucional e a desumanização de corpos periféricos.

Essa palavra, essa frase, ela tem que ser desconstruída, sabe? Porque muitos falam: “Ah, estava no lugar errado, na hora errada.” Não! Nós andamos, nós precisamos ter nosso direito de ir e vir respeitados. A gente precisa olhar e dizer assim: “É por aqui que eu ando. É por aqui que eu vou numa festa. É por aqui que eu vou pro trabalho.” Então, você **não está no lugar errado, na hora errada.** Você só precisa **ser respeitado.** Respeitar o teu direito como ser humano — o direito que você tem de dizer: “Não. Eu tenho o direito de estar aqui.” Porque os direitos humanos existem para garantir que eu possa **ir e vir** sem ser violado, sem ser violentado, e para que eu possa estar em qualquer lugar com a certeza de que **nada vai acontecer comigo.** (Lúcia)

Ao reivindicar o direito de “ir e vir” e afirmar “eu tenho o direito de estar aqui”, a

interlocutora desvela a seletividade da cidadania e a desigualdade na aplicação dos direitos humanos. Sua fala é uma resistência à naturalização da violência e uma reivindicação da presença negra em espaços públicos, um gesto de reafirmação da humanidade em contextos onde a vida negra é constantemente desautorizada. Como explica Butler (2015), a exposição pública da vulnerabilidade e do luto pode transformar-se em um ato político que desafia as normas que definem quais vidas são reconhecidas como vidas.

Esse posicionamento também pode ser compreendido à luz da reflexão de Djamila Ribeiro (2017), que argumenta que o lugar de fala é político e epistemológico. Quando uma mulher negra periférica reivindica o direito de existir e circular livremente, ela tensiona a estrutura de poder que historicamente a silenciou. Sua fala, portanto, não é apenas testemunho, mas ato político de enunciação, que desloca o olhar e afirma o protagonismo das mulheres negras na luta por direitos humanos e dignidade.

Além disso, a crítica presente na fala evidencia a relação entre racismo estrutural e território. Segundo Milton Santos (2000), o espaço urbano é uma construção social marcada por desigualdades históricas, nas quais certos corpos são tolerados e outros, controlados. Nesse sentido, o direito de ir e vir é atravessado por marcadores de classe, raça e gênero, o que torna a reivindicação dessas mães uma denúncia da exclusão espacial e simbólica imposta pelo Estado.

Desse modo, a desconstrução da expressão “lugar errado, hora errada” vai além de uma crítica moral: ela revela a necessidade de repensar as bases da cidadania e da justiça no Brasil. A fala dessa mãe rompe o silêncio imposto pela necropolítica e transforma sua experiência em resistência, afirmando que a vida negra importa e que o território periférico também é espaço de dignidade e pertencimento.

- **Sobre o acordar no dia seguinte...**

Todo dia.
O dia seguinte são todos os dias.
Como que continua depois dessa dor, né?
Eu acho que cada pessoa reage de uma forma.
Teve um dia em que, quando eu chorava aqui no sofá — que era o lugar onde ele sentava no meu colo pra me dar conselho, pra me dar bronca — isso é terrível!
Ele sentava grandão, nem cabia mais no colo.
O Vinícius estava com um metro e oitenta e cinco, mais ou menos.
Então, ele era muito grande pra idade dele — dezessete anos.
E ele sentava todo engonçado, aquele fêmur enorme, as pernas, a coxa dele lá longe.
E ali eu via... eu dava bronca, eu chorava com ele.
Era o nosso lugar.
Era o nosso cantinho.
Era o sofá.
E foi no sofá onde eu não consegui... eu realmente não consegui levantar.

Não tinha força.
 Nem um pouco de força pra levantar.
 E sempre fui aquela mulher que resolve tudo, que está à frente do que acontece na família.
 Sempre era eu pra resolver, pra abrir a porta, pra correr atrás, pra apoiar todo mundo.
 Fazia de tudo.
 E no dia em que me vi naquela situação, eu não consegui reagir.
 Eu só sabia chorar.
 Três dias depois da morte do meu filho, daqui da porta até aqui, o piso suspendeu.
 Tudo.
 Embaixo do sofá.
 Eu percebi porque fui caminhar e pisei no chão.
 Falei: “Olha, o piso está solto.”
 Quando olhei... olha... não senti nenhuma força.
 Só restou colado esse primeiro piso da porta.
 Daqui até ali, no final, embaixo do sofá, o piso se levantou de uma tal forma que, até hoje, eu não sei explicar o que foi aquilo.
 Não quebrou uma placa de piso sequer, mas o chão levantou todo.
 É como se a morte do meu filho tivesse abalado a estrutura da casa, sabe?
 Aí a Bete ficou insistindo o tempo todo pra me levar pra reunião.
 Ela deixava o recado, insistia, chamava... (Lucia)

A fala de Lúcia deflagra a necessidade do pronto atendimento psicossocial para mães enlutadas. O termo “atendimento-psicossocial” refere-se a intervenções que não se limitam a um atendimento individualizado, mas que contemplam aspectos psicológicos + sociais em situação de vulnerabilidade. A teoria do suporte social diz que a presença de apoio (emocional, instrumental, social) atua como um amortecedor de estresse, protege contra sofrimento psicológico e facilita a adaptação. No entanto, essas mulheres se vêm abandonadas mais uma vez pelo Estado devido a falta da prestação desse serviço. Cabe aos coletivos atuarem de maneira independente na prestação desse atendimento.

Você já ouviu falar sobre a RAAVE?
 Não? Então, a RAAVE é uma Rede de Atenção a Pessoas Afetadas por Violência de Estado.
 É uma rede que foi criada com a participação de outras redes, sabe?
 Várias redes tiveram envolvimento na criação da RAAVE.
 É uma iniciativa brasileira que promove saúde psicossocial, direitos humanos e acesso à justiça para indivíduos afetados pela violência de Estado.
 A RAAVE também oferece atendimento jurídico, voltado especialmente para essas famílias e pessoas que tiveram suas vidas atravessadas pela violência estatal.
 (Mariluce)

Após a contribuição de Mariluce buscamos informações sobre a RAAVE (Rede de atenção a pessoas afetadas pela violência do Estado) e por intermédio das redes sociais do projeto descobrimos que a RAAVE assim como a Rede de mães e familiares da Baixada que surgiu após a Chacina da Baixada, a RAAVE começou a surgir no dia 6 de maio de 2021 em

resposta a Chacina do Jacarezinho⁸, a operação mais letal da história do Rio de Janeiro até o dia 28 de outubro de 2025 (data em que ocorreu a operação policial nos Complexos da Penha e do Alemão e que se tornou a operação mais letal da história do Rio de Janeiro tendo mais de 120 pessoas mortas).

Em meio a tanto sofrimento, inúmeras instituições de direitos humanos, juntamente a lideranças locais e grupos clínicos, se disponibilizaram a ajudar e acolher as famílias das vítimas em tempo real. Diante disso, percebeu-se um potencial real de estender esse acolhimento para além do caso do Jacarezinho, englobando todas as favelas e periferias do Rio de Janeiro.

Os atendimentos são feitos pelos grupos clínicos e eles fazem atendimentos em grupo e individualmente. Junto com o sofrimento psíquico vem o sofrimento físico. Dados do projeto RAAVE apontam que boa parte dessas mães tomam remédios para diabetes, pressão alta. Juntamente com o luto vem o empobrecimento das famílias, haja vista que, a maioria das mães são diaristas ou trabalhadoras informais (não trabalham com carteira assinada) e quando a morte de seus filhos acontece elas abandonam suas rotinas pois sentem a necessidade de provar que seus filhos foram executados.

Entendendo o cenário de vulnerabilidade psicológica e de renda, desde o ano de 2024 a Universidade Federal do Rio de Janeiro ofertou para 100 mães integrantes do projeto que possuem a incumbência de elaborar uma proposta de política pública voltada para as vítimas da violência policial.

A RAAVE está tentando criar uma política pública diferenciada para mostrar que todos nós merecemos viver. Essas mulheres se tornam pesquisadoras e acolhedoras, passam a colher outras mães criando uma irmandade. As mães se tornam pontes e porta de entrada para os coletivos. Os coletivos oferecem algo que mais aterroriza o Estado: conhecimento.

A gente tem muita dificuldade de resposta, de ter acesso às respostas, a tudo.
Demora muito pra poderem passar qualquer coisa pra gente, sabe?
Demora mesmo.
E assim... falo por mim: depois que comecei a fazer parte da RAAVE, comecei a entender várias coisas que eu não sabia.
Todo mundo que eu conheço, que perdeu um filho, nunca ouviu falar que deveriam devolver a roupa. Só que isso é obrigação deles, devolver a roupa e nunca foi devolvido.
Eu vejo que a falta de informação é uma das piores coisas que a gente pode sofrer.
Acho que a falta de informação... é o que mais dói.
Eu não sabia que tinha que ir na delegacia, igual as outras que foram depois.

⁸ A chacina do Jacarezinho aconteceu no dia 6 de maio de 2021 na Favela do Jacarezinho, Zona Norte do Rio de Janeiro. Durante uma operação da Polícia Civil do Rio de Janeiro, foram registradas pelo menos 28 pessoas mortas, entre civis e um policial. A operação ocorria no contexto de uma investigação de aliciamento de crianças e adolescentes para o tráfico de drogas. A execução da operação ocorreu em meio a pandemia da Covid-19, apesar de haver decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) que restringia operações policiais em favelas salvo em exceções.

Eu não sabia de nada disso. Eu não fui. (Mariluce)

E é isso que faz a gente ficar feliz com alguns projetos que têm acontecido. Todo o atendimento que as mães têm conseguido, mesmo que seja de forma institucional, mostra que essas instituições estão fazendo o papel que o Estado deveria fazer.

O Estado é quem tem a obrigação de oferecer esse acompanhamento, esse atendimento psicossocial.

Principalmente na questão psiquiátrica e psicológica individual, o Estado não faz. Então, a RAAVE, de certa forma, abriu espaço.

Assim como o NAPAVE, que também atua nessa atenção à sociedade, ao Estado. Todo esse atendimento abrange muitas mães da Baixada Fluminense e do Rio de Janeiro, e é importante dizer:

essa era uma obrigação do Estado e não dessas instituições que hoje estão fazendo o que ele negligenciou. (Lucia)

O não atendimento psicossocial às mães que vivenciam perdas provocadas pela violência institucional constitui, portanto, uma forma de morte social: o abandono da vida que segue.

Nesse contexto, as ações de coletivos e organizações como RAAVE e NAPAVE tornam-se espaços de reconstrução comunitária e resistência política. Tais grupos atuam não apenas no campo terapêutico, mas também na produção de justiça social e na reparação simbólica da dor coletiva. Como analisa Butler (2015), o compartilhamento do luto e a visibilidade da dor podem transformar-se em atos políticos que desafiam a indiferença do poder público. Ao acolher as mães e oferecer suporte emocional, essas instituições reafirmam o valor da vida, confrontando a desumanização e denunciando a omissão do Estado.

Assim, o atendimento psicossocial promovido pelos coletivos e ONGs da Baixada Fluminense e do Rio de Janeiro não representa apenas um gesto de solidariedade, mas também uma forma de insurgência política frente à negligência estatal.

• Sobre a chegada ao coletivo

Eu não entendia de nada, não sabia de nada.

Aí o meu enteado foi e me apresentou para o secretário de segurança lá de Nova Iguaçu.

Foi esse secretário que me levou para a ONG que a gente participa hoje, essa Rede de Familiares da Baixada.

Ele me levou e me apresentou para as pessoas dessa rede, e foram eles que começaram a me instruir.

Fui conhecer a rede, e foi lá que eu conheci a Luciene e outras mães também.

E aí, uma foi puxando a outra.

Depois, veio a Mariluce

A Mariluce foi uma das últimas, porque ela demorou mais pra ir. (Joana)

A inserção de novas mães enlutadas por meio do acolhimento realizado por outras mães ocorre de maneira facilitada, pois essas compreendem profundamente a dimensão da violação

e da dor enfrentadas por quem perdeu um filho para a violência. Essa identificação compartilhada atua como mola propulsora de reconstrução emocional e política, permitindo que essas mulheres encontrem caminhos para emergir do sofrimento extremo e reorganizar suas vidas. O acolhimento entre iguais, mediado pela escuta sensível e pela vivência semelhante, configura-se como uma forma de suporte psicossocial comunitário, que substitui o amparo institucional ausente.

A dor compartilhada não imobiliza, mas impulsiona; é nela que se constrói um sentido coletivo de cura e de luta. Assim, o gesto de acolher outra mãe é também um ato de reconstrução do próprio sujeito, um processo de cura coletiva que desafia a solidão imposta pela violência e pelo descaso estatal.

A Joana conseguiu ir antes, né? Tipo, cerca de um mês depois da morte deles, a Joana já estava em contato, já estava lá na rede.
Então, quando fez cerca de dois meses, eu ainda estava naquele processo em que eu não queria sair de dentro do quarto.
Eu falo que foram os meus filhos e a Joana que me tiraram do quarto.
Eu sempre estive dentro dessa luta de acolhimento, sempre estive do lado de quem precisava de apoio, sempre tentando ajudar outras pessoas.
Mas chegou um dia em que eu me vi num momento em que eu precisava ser acolhida.
E quando acontece essa violência, quando o meu filho é morto pela polícia junto com o Victor Oliveira, eu me vejo num momento em que eu não me reconheci mais.
(Lúcia)

Inúmeros são os sentimentos que atravessam a pessoa enlutada, e um dos questionamentos que emergiu na análise diz respeito à autorreponsabilização pelo ocorrido. No contexto das mães que perderam seus filhos em situações de violência estatal, esse sentimento aparece com frequência, revelando a complexa relação entre dor, culpa e abandono. A sociedade tende a atribuir à mulher, especialmente à mãe, a responsabilidade integral pela proteção e destino dos filhos, o que faz com que, diante da perda, muitas se sintam culpadas, mesmo quando são vítimas de uma estrutura violenta e desigual.

Segundo Badinter (1985), essa culpa materna é historicamente construída: o mito do amor materno naturalizou a ideia de que o cuidado é um dever inato e absoluto da mulher, reforçando a responsabilização feminina pelos destinos familiares. Essa construção simbólica, quando transposta para contextos de vulnerabilidade e violência de Estado, torna-se ainda mais cruel, pois desloca a responsabilidade da morte que é coletiva e política para o campo do íntimo e do individual.

- **Sobre o sentimento de culpa...**

Eu não me sinto culpada, não.
 Não é isso de “eu tinha que ter feito isso, tinha que ter feito aquilo”, ou “não deveria ter deixado ele ir”.
 Não.
 Porque eu pensava assim: ele me disse que ia ficar ali, que estava na hora de jantar, que ainda ia fazer a marmita dele, entendeu?
 E ele estava cansado — tinha acabado de trabalhar.
 Quem está cansado vai sair pra onde? Pra casa, não é?
 Por isso que eu te digo: eu não me sinto culpada, não.
 Tudo que eu pude fazer por ele, eu fiz.
 Deus é testemunha.
 Ele estudou, ele fez o esforço dele.
 Nem conseguiu pegar o diploma dele, mas ele fez.
 Eu fui pegando pra ele aqui e ali, ele se arrastou, eu fui lá, peguei o valor do serviço, peguei tudo.
 Mas tudo que eu pude fazer, eu fiz. (Joana)

Através da fala de Joana, percebe-se que ela não se culpabiliza pelo processo de formação de seu filho, pois sente que fez tudo o que esteve ao seu alcance dentro de suas limitações, oferecendo estudo, orientação e condições para sua formação. No entanto, ela se responsabiliza por não ter impedido o filho de sair naquele dia. Em todos os relatos, é possível identificar o sentimento de impotência e falha dessas mães diante do ocorrido, como se pudessem ter evitado a tragédia e, consequentemente, a dor que enfrentam hoje.

Esse sentimento reflete a internalização de um discurso social que responsabiliza as mulheres, especialmente as mães, pelo sucesso ou fracasso dos filhos, como apontam Badinter (1985) e Beauvoir (1967). A cultura patriarcal construiu historicamente o ideal da “mãe abnegada”, que deve proteger e educar, sendo responsabilizada inclusive pelos desfechos que fogem ao seu controle. Assim, o luto dessas mães é atravessado não apenas pela perda, mas também pela culpa imposta por uma sociedade que atribui à mulher a obrigação moral de impedir o inevitável.

Segundo Freud (1917), a culpa pode surgir como tentativa de dar sentido a um acontecimento inaceitável, uma forma de organizar psiquicamente o trauma da perda. Contudo, quando essa culpa é reforçada por estruturas sociais e políticas de opressão, ela deixa de ser um fenômeno individual e passa a ser um mecanismo coletivo de silenciamento e dominação. Nesse sentido, as mães enlutadas pela violência de Estado vivenciam um luto que é simultaneamente pessoal e político: pessoal, pela perda irreparável; político, porque revela a omissão e a seletividade do Estado na proteção da vida.

Ao reconhecer que “fez tudo o que pôde”, Joana tensiona esse discurso da culpa e revela um processo de resistência subjetiva. Sua fala expressa um ato de autocuidado e de ressignificação da dor, que pode ser compreendido dentro do que Butler (2015) chama de “luto político”, o momento em que o sofrimento deixa de ser apenas individual e se transforma em

uma forma de denúncia das estruturas que produzem a violência. A superação parcial da culpa, portanto, é também um gesto de sobrevivência e afirmação da própria dignidade.

Eu me cobreí porque eu estava com o meu filho naquele dia.
 Foi o dia do primeiro jogo do Brasil na Copa de 2018, dia 7 de junho.
 A gente tinha feito uma programação na casa do tio dele, aqui na rua vizinha.
 A família toda ia se reunir pra assistir ao primeiro jogo da Copa — a família toda junta.
 Então, organizaram lá: “vamos comer lá”.
 E eu ainda nem sabia direito o que seria o almoço.
 Ele chegou aqui, era três horas em ponto.
 A sensação é de que eu, sozinha, falhei em alguma coisa.
 É a sensação de que você falha, porque sempre tem aquela pergunta:
 “Eu poderia ter feito mais?”
 Sabe, aí o pastor Flávio veio pra mim e falou assim:
 “Deus mandou eu vir aqui falar pra você que não se sinta culpada.
 Você fez o que você pôde.”
 Isso me deu um alívio naquela hora, porque eu estava com um peso tão grande...
 Deus tem o controle, mas eu me cobreí tanto.
 Quando eu pensava assim: “eu poderia ter segurado ele ali por mais um pouquinho”.
 Na minha cabeça, se eu tivesse segurado ele, se eu não deixasse ele sair,
 teria passado, teria acontecido diferente.
 Mas a gente não tem o controle de tudo, sabe?(Lúcia)

O sentimento de culpa pode afetar profundamente o bem-estar psicológico e até mesmo físico, provocando o adoecimento da mente e do corpo. No campo da psicologia social, a culpa é compreendida como uma emoção autoavaliativa, na qual o indivíduo reconhece ter violado alguma norma: moral, ética, social ou pessoal, ou acredita ter falhado de alguma forma, atribuindo a si mesmo a responsabilidade pelo ocorrido (Tangney; Dearing, 2002).

Mariluce, que se identificou como mãe solo durante a criação de seus primeiros filhos, relata que o sentimento de culpa e vergonha ainda hoje atravessa o genitor ausente, evidenciando que a ausência paterna não é apenas individual, mas socialmente construída.

De acordo com Badinter (1985), o mito do amor materno e a naturalização do instinto de cuidado foram produzidos historicamente como instrumentos de controle social e moral sobre as mulheres. Essa construção simbólica, que associa o valor da mulher à sua capacidade de cuidar e renunciar a si mesma, gera um ciclo de culpabilização permanente, sobretudo nas mulheres pobres e negras, que enfrentam múltiplas formas de vulnerabilidade.

Nesse contexto, a culpa materna adquire uma dimensão política. Como aponta Djamila Ribeiro (2017), o patriarcado e o racismo estruturam as expectativas sociais sobre a mulher negra, atribuindo-lhe funções de resistência e cuidado em uma sociedade que constantemente lhe nega proteção. Assim, a culpa de Mariluce não nasce apenas da perda ou do erro percebido, mas de um processo coletivo de responsabilização social, que transforma a ausência do Estado e do pai em falha da mãe.

Do ponto de vista psicológico, essa dinâmica reforça o que Sawaia (1999) chama de sofrimento ético-político, quando o sujeito sente na própria carne as contradições sociais e históricas da injustiça. O adoecimento, portanto, não é apenas individual: é efeito das desigualdades estruturais que desumanizam e culpabilizam os corpos femininos que sustentam a vida.

A sensação é de que eu, sozinha, falhei em alguma coisa.
É a sensação de que você falha, porque sempre tem aquela pergunta:
“Eu poderia ter feito mais?”(Lúcia)

Assim que aconteceu com o Gabriel, com o Jefferson...
Eu achei que eu devia ter feito mais.
Eu acho que o pai do Jefferson não... ele não fez nada pelo filho.
Ele poderia ter feito muito mais pelo filho, e ele está pagando.
Assim, não é que eu deseje, não desejei, sabe?
Mas ele poderia ter feito, e ele não fez.
Ele decidiu não fazer.
E agora, a consciência dele é que está cobrando isso.
E ele fala isso pra mim.
Essa questão de você falar que ele está pagando... é a consciência dele.
Ele fala que está pagando.
[...] Agora, ele está mal.
Ele está cheio de problemas.
É uma pessoa que poderia ter feito mais pelo filho, mas não fez.
Não ajudou.
Ele fica só dentro do quarto...
Eu, por mim, eu ficava ali dentro também.
Mas não posso... (Mariluce)

Diante desse relato, torna-se importante distinguir o sentimento de culpa do sentimento de vergonha. Enquanto a vergonha envolve uma autoavaliação do eu como um todo, afetando a identidade e o valor pessoal, a culpa recai sobre uma ação específica, um comportamento percebido como inadequado em determinado momento. Nesse sentido, o pai mencionado por Mariluce não manifesta propriamente culpa, mas vergonha. Não por um ato pontual, e sim pelo abandono contínuo durante toda a vida do filho. Essa vergonha tardia expressa o reconhecimento moral do fracasso em exercer o papel paterno, e segundo o relato, pode ter sido um dos fatores que contribuíram para a vulnerabilidade do filho e sua posterior inserção na criminalidade.

A literatura psicológica aponta que a culpa está associada a uma avaliação moral de comportamentos, enquanto a vergonha envolve uma avaliação negativa da própria identidade (Tangney; Dearing, 2002). Assim, enquanto a culpa pode levar à reparação, a vergonha tende a gerar retraimento, negação e, em alguns casos, adoecimento emocional. Nesse contexto, a vergonha paterna não se traduz em ação reparadora, mas em sofrimento silencioso, marcado

pela consciência tardia da ausência.

Além disso, é preciso considerar o papel das normas culturais, sociais e religiosas na construção desses sentimentos. O que “justifica” a culpa e a vergonha depende dos valores internalizados e da percepção de violação desses valores. Em sociedades patriarcais e moralmente cristianizadas, como a brasileira, o homem é socialmente autorizado a ausentar-se do cuidado, enquanto a mulher é responsabilizada por ele. Assim, o pai ausente raramente é confrontado por suas falhas, apenas quando a perda irrompe e desestabiliza o discurso de autoridade e proteção masculina.

No campo psicossocial, Sawaia (1999) compreende esse tipo de sofrimento como sofrimento ético-político, pois ele não decorre apenas de conflitos internos, mas das contradições sociais e morais que atravessam o sujeito. O adoecimento físico e mental, portanto, é resultado da internalização de valores que produzem desigualdade e repressão emocional. Quando o indivíduo é confrontado com sua própria omissão, emerge um conflito entre os valores morais que o formaram e as consequências concretas de suas ações, um abalo que pode afetar não apenas o psiquismo, mas também o corpo.

Dessa forma, compreender a diferença entre culpa e vergonha permite ampliar a leitura do adoecimento integral : físico, emocional e moral, não como fenômeno individual, mas como reflexo das relações sociais e dos códigos culturais que moldam a responsabilidade e o afeto nas famílias marcadas pela desigualdade.

Depois que tudo aconteceu, o pai dele ficou doente, bastante doente, bem debilitado. Começou a adquirir várias doenças: pressão alta, diabetes, coração grande, várias coisas.

Aí veio adoecendo porque ele trabalhava muito.

Ele não aceitou o tratamento psicológico, entendeu?

Eu ainda fui para o psicólogo, achava que ele também deveria ir, mas ele não quis.

Aí ficaram os dois sem o psicólogo (pai e filha).

Quando eu entrei para a Rede, aí lá foi aparecendo o psicólogo, isso, aquilo...

E eu consegui ir.

Mas eu chamava eles também e eles não quiseram.

Aí ele só foi adoecendo, adoecendo, adoecendo...

Até que, em 2021, ele veio a falecer.

Aí ficou a Jaqueline também.

A Jaqueline já tinha diabetes e, conforme ela se revoltou com a morte do irmão, ela começou a ter um diabetes descompensado.

Aí ela foi e acabou perdendo a visão.

E hoje eu tô aí, lutando com ela.

Ela enxerga bem pouquinho.

Tem mais de três anos.

A Jaqueline atualmente tem 31 anos,

mas na época que ela perdeu, acho que tinha 28.

Ela tinha um filho pequeno — hoje ele tem 7 anos.(Joana)

A revolta da filha mencionada por Joana é um dos sentimentos que também atravessa o

relato de diversas mães, manifestando-se como uma reação ao sofrimento e à injustiça vivida. Essa revolta, frequentemente, se traduz em um questionamento profundo da religiosidade, um abalo na fé, e, em alguns casos, na descrença total nas instituições do Estado. Trata-se de uma resposta emocional e política à experiência do desamparo, em que tanto o sagrado quanto o poder público se mostram ausentes diante da dor.

A revolta, portanto, não é apenas uma emoção passageira, mas uma manifestação de consciência moral que denuncia o rompimento das promessas de cuidado, sejam elas divinas ou estatais.

No campo da psicologia social, autores como Freire (1987) e Martín-Baró (1998) interpretam a revolta como uma etapa necessária do processo de conscientização. Ela rompe o ciclo da passividade e possibilita a transformação do sofrimento em ação crítica. Para as mães enlutadas, esse sentimento marca o início de um processo de descolonização do olhar sobre si e sobre o Estado, quando percebem que a fé e a obediência institucional não bastam para garantir justiça.

Do ponto de vista teológico e sociopolítico, essa tensão entre fé e revolta também reflete o que Paulo Freire (1987) chama de “inédito viável”, o momento em que o sujeito oprimido, diante da dor, reconhece sua própria capacidade de agir e de transformar. Assim, a revolta das mães e de suas filhas não deve ser lida apenas como perda da fé, mas como um ato de resistência simbólica, que expressa o desejo de reconfigurar o sentido da justiça, da vida e da existência diante do abandono do Estado.

Em muitos casos, o questionamento da fé e das instituições se converte em força política. Como observa Butler (2015), o luto e a revolta podem tornar-se instrumentos de ação coletiva quando tornam visíveis as vidas que o Estado tenta apagar. Dessa forma, a revolta, longe de ser um sentimento destrutivo, assume aqui uma dimensão ética: é a recusa de aceitar o inaceitável.

Eu fiquei muito revoltada, pensando:
 “Meu filho nunca matou ninguém, nunca calou ninguém.
 Meu filho nunca fez isso, meu filho nunca fez aquilo.
 Por que que aconteceu isso justamente com ele?”
 A gente não entende quando falam sobre as desigualdades...
 A gente não entende, mas, com o tempo, eu fui compreendendo que existe uma
 permissão d’Ele, sabe?
 E hoje me conforta muito saber que eu tenho esse entendimento —
 mas sempre fica aquela coisa:
 “Meu Deus, eu poderia ter feito mais.”
 Sabe, teve hora em que eu pensei, me cobrei muito.
 Eu achava que eu poderia ter sido uma mãe melhor.
 Cheguei a pedir perdão a Deus:
 “Perdoa, Pai, porque eu poderia ter sido uma mãe melhor.”

Eu achava que não fui uma mãe suficientemente boa pro meu filho.
 Sabe, ficou aquela dor — ficou muito, muito forte.
 Eu sofria muito.
 Eu chorava muito, porque eu sempre pedia perdão a Deus, direto.
 Eu me sentia como se fosse culpada, como se tivesse deixado de fazer algo.
 Como se eu pudesse ter feito algo diferente...
 Como se eu pudesse ter agido de alguma forma que tivesse evitado tudo. (Lúcia)

Após a morte de seus filhos, as interlocutoras passam a refletir sobre o impacto dessas perdas na constituição da vida familiar e nas suas formas de maternar. Lúcia e Mariluce relatam a dificuldade em lidar com os filhos sobreviventes, sobretudo os homens, mencionando uma hiperproteção que, embora motivada pelo medo da perda, acaba por restringir a autonomia deles. Tal comportamento reflete uma tentativa inconsciente de evitar a repetição do trauma, mas também evidencia como o luto se instala como uma presença permanente nas relações familiares.

De acordo com Parkes (1998), o processo de luto não se encerra com a aceitação da perda, mas se reconfigura nas tentativas de reorganização da vida cotidiana. Para as mães que vivenciam perdas violentas, o luto tende a permanecer como experiência inacabada, reatualizada em cada gesto de cuidado e preocupação. Nesse sentido, o que parece ser superproteção é, na verdade, uma manifestação do medo e da insegurança existencial que decorrem da violência e do abandono estatal.

A hiperproteção, portanto, não deve ser interpretada como fragilidade emocional, mas como efeito direto da necropolítica que governa os corpos periféricos, uma forma de sobrevivência em meio à ausência de garantias estatais e sociais. A maternagem, nesse contexto, torna-se um ato de resistência cotidiana, sustentado pela dor e pela necessidade de preservar o que resta da vida diante da permanência da morte como horizonte social.

Essa questão da autoproteção que a gente acabou de falar , do medo de acontecer algo que venha prejudicar a vida do filho , eu agora estou até mais, sabe? Não é relaxada, mas tento não abafar muito, porque chegou o momento em que a vivência do meu filho teve um ponto em que ele falou assim:
 “Pô, eu não posso fazer nada, não posso encontrar ninguém. Eu preciso viver minha vida também.”
 Eu estava com medo, com um grude do que pudesse acontecer de novo com o meu filho, e eu estava prendendo ele de tudo.
 Eu me pergunto todos os dias: o que eu posso fazer para não deixar meu filho ser levado pela violência, para não perder meu filho para a mesma violência que matou o irmão dele? Eu me cobro porque preciso tentar ser a mãe melhor, ou dar algo melhor para ele.
 Se eu tive alguma falha com ele, quero identificar onde falhei para não falhar com os meus dois filhos que estão aqui. Quero melhorar! Então, dentro de mim, eu tenho essa cobrança. Eu tô dentro de um luto, dentro de uma luta, onde todos os dias eu tô lutando pra não perder mais um.
 Além de toda essa barbárie que a gente vive, toda essa dor que a gente carrega, o que

fazer? Eu, como mãe, ainda não descobri plenamente. Mas eu tento viver meus dias de forma que, a cada dia, eu faça algo pra trazê-los mais para perto. É uma cobrança que não me deixa dormir enquanto ele não está dentro de casa. Felizmente, é isso. Eu vivo me cobrando, me cobrando, me cobrando, porque, pra mim, hoje a segurança dele depende muito de mim também. A segurança que a gente precisa do poder público a gente não tem. Então, tem essa cobrança: o que eu posso fazer pra não perder meu sonho? E a dor não é coisa de paz, é o corpo de uma mulher negra adoecida pela violência, pela perda do filho. É um corpo violado; é um corpo que estão matando todo dia. Essa busca por justiça vai matando o corpo. Isso vai nos consumindo, porque a gente não tem resposta da justiça. Você vai vendo ali uma forma que o Estado mata o sustento da gente; esse judiciário que a gente tem enterra a gente viva. Então, a gente morre de todas as formas. A gente continua sendo morto de todas as formas. É esse o sentimento. É essa a cobrança, essa autocobrança, sabe? O medo de perder outro filho. E você, às vezes, até age de forma sufocante com os filhos que estão aqui, pelo medo de perder. (Lucia)

Quando Lúcia diz “a dor não é coisa de paz , é o corpo de uma mulher negra adoecida”, aponta diretamente para a dimensão psicossomática do luto. A literatura sobre trauma demonstra que a exposição crônica ao estresse e à vigilância leva a sintomas somáticos (insônia, ansiedade, dores, doenças crônicas) e a alterações neurobiológicas que comprometem o bem-estar integral (VAN DER KOLK, 2014). Portanto, o adoecimento mental e físico aqui descrito não é uma fraqueza individual, mas consequência previsível de um sofrimento prolongado sem suporte institucional.

O relato denuncia a omissão do poder público e a frustração com o judiciário. A ausência de resposta estatal converte o luto em processo inacabado e politiza a dor, colocando sobre as mães a responsabilidade por formas de proteção que deveriam ser públicas.

O meu filho mais velho hoje não consegue viver direito. Isso é ruim porque ele tem 21 anos, não trabalha, não estuda. Então, pra ele está sendo muito ruim. Que homem ele está sendo criado assim, sabe? Então, às vezes eu me pego pensando nisso. A gente conversa com ele o tempo todo. A minha preocupação é se ele está fumando maconha. Eu digo que, se ele continuar fumando, vou botar ele pra fora de casa. Porque a gente não quer viver tudo isso de novo. O medo gera uma pressão psicológica. Esse medo gera ansiedade, e tem hora que você acaba até perdendo a paciência em algumas situações. Depois, você pensa: eu poderia ter ajudado de outra forma, eu poderia ter conversado assim, sabe? Mas naquele momento do desespero você não consegue; você acaba gritando, acaba falando. Sim, foi assim com o Gabriel também. Eu estou com medo de estar fazendo a mesma coisa com meu filho hoje em dia. (Mariluce)

As medidas de proteção tomadas pelas mães (controlar saídas, fiscalizar amizades, ameaçar expulsar em caso de uso de drogas) são ambivalentes: surgem como tentativas legítimas de prevenir nova perda, mas têm custos relacionais: comprometem autonomia, geram conflitos e podem agravar problemas ocupacionais e escolares dos filhos. Esse padrão deve ser

lido como reação ao trauma e não como simples falha materna.

- **A dororidade compartilhada nos coletivos**

Nós nos alegramos com o progresso, com as conquistas umas das outras.
 Algumas mães da Rede têm esse posicionamento, sabe?
 Quando uma vai representar o grupo em qualquer lugar — seja em uma atividade, um evento, uma incidência política, aquelas que ficam aqui se alegram, torcem para que tudo corra bem lá.
 E assim a gente vai pensando: “Poxa, o que a gente tem pra levar?”
 E eu fico muito feliz, sabe?
 Porque, no meio disso tudo, no meio de tanta dor e tanta luta, a gente ainda vê algo que nos motiva a continuar.
 Fico muito feliz de ver o avanço da Mariluce como liderança comunitária.
 A gente sempre chama ela, em qualquer lugar, de liderança comunitária, liderança de território, sabe?
 Porque a gente vê o trabalho dela.
 E hoje a gente a vê sendo reconhecida e isso é muito bom!
 Porque o que ela faz lá é algo impressionante, realmente impressionante.
 Em um lugar onde se fala tanto de violência e tão pouco de valorização da vida, a gente vê uma pessoa lutando pra dar, principalmente pras crianças da comunidade, uma visão diferente daquilo que elas crescem vendo a olho nu. (Lúcia)

De acordo com Carneiro (2023), “é da força da autoestima, do reconhecimento da própria autonomia, dos exemplos, da conquista da memória e da ação coletiva que se extrai a seiva da resistência”. Nesse sentido, o aquilombamento se constrói na coletividade, onde o cuidado de si e o cuidado do outro se fundem na busca pela emancipação.

A perspectiva apresentada por Carneiro resgata a dimensão ancestral do quilombo como espaço físico, simbólico e político de resistência, e a atualiza como prática ética e comunitária de sobrevivência. O aquilombamento, portanto, não se limita à reunião de corpos, mas à produção de vínculos afetivos e políticos que sustentam a luta contra a violência estrutural e o apagamento das memórias negras.

No contexto das mães enlutadas, o aquilombamento emerge como forma de cura coletiva, em que o sofrimento individual se transforma em potência social. A partilha da dor e a construção de redes de apoio produzem o que bell hooks (1994) chama de comunidade de cuidado, um espaço onde o amor, o afeto e a solidariedade se tornam ferramentas de resistência contra a desumanização.

Como observa Gonzales (1988), a experiência de mulheres negras nas Américas é marcada pela dupla luta, contra o racismo e o sexismo e, por isso, o ato de se aquilombar adquire um valor político e espiritual. Nesse sentido, o coletivo não apenas protege, mas reafirma a vida, reconstruindo a identidade e restituindo o poder de agir a quem foi violentamente silenciado.

O aquilombamento, portanto, representa uma epistemologia do cuidado e da resistência, em que o corpo, a memória e a ação política se entrelaçam. É nesse encontro entre o “eu” e o “nós” que se produz o que Carneiro denomina “a seiva da resistência”, a força vital que transforma o luto em luta, o trauma em ação, e a dor em esperança.

A perspectiva de Lúcia compreende o coletivo sob uma lógica afrocentrada, em que a libertação individual e a libertação coletiva estão intrinsecamente ligadas. O foco no “nós” (comunidade), em vez do “eu” (indivíduo), permite compreender que cada vitória pessoal é parte de um movimento mais amplo de libertação e afirmação coletiva. Ou seja, quando uma das integrantes dá um passo em direção a um objetivo, esse avanço não é visto como conquista individual, mas como um passo coletivo, que carrega e representa todas as demais, ampliando visibilidade e reconhecimento.

Quando um grupo, por meio da luta coletiva, alcança reconhecimento, poder e visibilidade, todas as suas integrantes compartilham dessa conquista, pois ela simboliza o fortalecimento do corpo coletivo. Essa compreensão se ancora em uma ética comunitária de pertencimento e reciprocidade, característica das filosofias africanas e afro-diaspóricas, como o princípio do *Ubuntu*, que afirma: “*Eu sou porque nós somos*” (RAMOSE, 1999).

No mesmo sentido, Patricia Hill Collins (2019) e bell hooks (1994) reforçam que o poder coletivo das mulheres negras se manifesta na solidariedade e na interdependência, e não na competição. A vitória de uma mulher, portanto, é a vitória de todas, um gesto que rompe com a lógica individualista e colonial de sucesso e recoloca o foco na comunidade como espaço de libertação.

Assim, na visão de Lúcia, o coletivo é mais do que um espaço de apoio: é um território político-afetivo onde o cuidado mútuo, o pertencimento e a luta se entrelaçam, possibilitando que cada conquista seja compartilhada como afirmação de vida, resistência e reexistência.

Então, assim, eu sempre falo, sempre falei, até antes da Mariluce chegar : não existe luta sozinha. A minha luta não existe sem a Joana, sabe? A minha luta, no meu caminhar, não existe sem ela. **A minha luta é dela, e a dela é minha.**

Então, a gente sempre está junta pra tudo.

Sete anos e três meses desde que os nossos filhos foram assassinados. Foi em junho, julho, agosto e setembro, sabe? Então, assim, a gente sempre está juntas. Sempre, sempre.

E depois chega a Mariluce também, lá de cima.

Eu achei a Mariluce no Facebook e falei: “Quem é essa mulher?”

Quando eu vi as postagens, os comentários, a força dela nas palavras, eu disse: “Eu tô atrás dela.”

Aí, fiz contato com ela pelo Facebook.

Marcamos de nos encontrar lá em cima mesmo e eu nem sabia que ela morava ali.

E, assim, daí pra cá, a gente não se desgrudou mais. Nunca mais. Nunca mais.

É um laço eterno.

A nossa luta é separada só por uma rua, mas eu sou parte dessa comunidade. Porque, mesmo não morando lá em cima, isso aqui tudo faz parte de uma grande comunidade, sabe?

Então, **a luta não se separa.**

Existem apenas caminhos diferentes pra chegar num mesmo lugar.

E é isso que a gente sempre faz: a gente se coloca em um lugar pra continuar essa luta, pra continuar essa força do luto que virou luta.

E falar delas é falar de pessoas que eu admiro demais, pessoas que, quando não estão comigo nas incidências políticas, nas viagens, estão sempre comigo em pensamento.

Às vezes vai uma só, mas a outra está junto no coração.

Mesmo a gente lutando por justiça, a gente entende o porquê de tudo isso acontecer: porque temos um modelo de segurança pública que não funciona.

Temos agentes do Estado despreparados, e hoje a gente vive nesse medo, vive **com** esse medo.

Hoje eu olho dentro de casa e não tem mais a alegria que havia antes.

A gente não vive mais alegre como vivia, porque falta um pedaço meu, falta um pedaço de nós, que foi tirado da gente.

Aquela mulher que vivia alegre, que vivia feliz, mesmo com as dificuldades, ela se perdeu um pouco.

Porque a felicidade eram os momentos com meus filhos, o meu trabalho, o poder fazer as coisas que eu gostava.

Hoje, talvez, eu até consiga reconhecer que eu vivia uma felicidade plena — mas foi só depois da dor que eu percebi o quanto eu era feliz antes. (Lúcia)

A fala de Lúcia revela a profunda dimensão coletiva e política do luto vivido pelas mães vítimas da violência de Estado. Ao afirmar que “não existe luta sozinha” e que “a minha luta é dela, e a dela é minha”, Lúcia traduz uma compreensão afrocentrada e comunitária da resistência: a libertação individual só é possível quando compartilhada. Esse sentimento reflete o princípio do aquilombamento, conforme formulado por Sueli Carneiro (2023), em que o cuidado, a solidariedade e a ação coletiva tornam-se instrumentos de emancipação e sobrevivência.

O encontro entre Lúcia, Joana e Mariluce não se restringe ao apoio emocional, é a formação de um quilombo contemporâneo, um território de cuidado mútuo e reconstrução identitária. Nesses espaços, o luto se transforma em potência política, e a dor compartilhada gera novas formas de existência e resistência.

Ao mesmo tempo, Lúcia reconhece a permanência do medo e a ausência do Estado: “vivemos com esse medo”, “falta um pedaço de nós”, denunciando a continuidade da necropolítica. O corpo das mães, adoecido pela injustiça, torna-se o testemunho vivo de um Estado que mata de múltiplas formas: pela bala, pelo abandono e pela ausência de reparação.

A fala também expressa uma dimensão de ressignificação subjetiva: Lúcia percebe, após a dor, o valor da felicidade anterior, uma consciência que nasce do sofrimento, mas que alimenta a memória e o desejo de justiça. Essa percepção ecoa o pensamento de Lélia Gonzalez (1988), para quem a experiência das mulheres negras é marcada pela reelaboração da dor em potência vital, um movimento que transforma a perda em luta e a tristeza em força coletiva.

Aí a gente uniu o que eu queria, o que eu, né, sempre buscava, e o que a gente corre atrás até hoje: de memória, justiça, reparação, verdade. (Mariluce)

A fala de Mariluce sintetiza o sentido mais profundo da luta das mães enlutadas: a transformação da dor em uma agenda política e coletiva. Ao afirmar que sua busca compartilhada com o grupo é por memória, justiça, reparação e verdade, ela articula quatro dimensões fundamentais da resistência afro-diaspórica e dos movimentos de direitos humanos no Brasil contemporâneo.

A memória aparece aqui como um ato de insurgência contra o esquecimento. Segundo Ricoeur (2007), lembrar é resistir à injustiça da amnésia social; é reivindicar o direito de narrar a própria história. Para as mães, manter viva a memória dos filhos é um modo de negar o apagamento imposto pela violência de Estado e pela indiferença institucional. Essa prática de lembrança coletiva aproxima-se do conceito de memória subterrânea de Pollak (1989), que sobrevive nas margens e resiste à narrativa oficial.

A justiça, por sua vez, não se limita à punição dos culpados, mas implica a reparação simbólica e política daquilo que foi perdido. Como aponta Butler (2015), o reconhecimento público da perda é um ato de justiça em si, é admitir que aquelas vidas foram dignas de luto e, portanto, dignas de existir.

A reparação está intrinsecamente ligada à ideia de reconstrução e dignificação da existência. Sueli Carneiro (2023) interpreta a reparação como processo coletivo de aquilombamento, no qual o cuidado e a solidariedade se tornam práticas de cura social. Nesse sentido, as ações das mães representam uma política do cuidado que reconstrói laços afetivos e devolve sentido à vida após a morte.

Por fim, a verdade emerge como a força que sustenta as outras três dimensões. A verdade, aqui, não é apenas factual, quem matou, como e por quê, mas também simbólica, pois revela as estruturas de um Estado que produz a morte e naturaliza o sofrimento de corpos negros e periféricos. Para Mbembe (2018), é no enfrentamento dessa violência institucionalizada que se funda o direito de existir plenamente.

Assim, quando Mariluce diz “a gente corre atrás até hoje”, ela expressa a persistência de uma luta que é, ao mesmo tempo, individual, coletiva e ancestral. Sua fala condensa o movimento contínuo de resistência das mulheres negras brasileiras, que, ao reivindicarem memória, justiça, reparação e verdade, afirmam o direito à vida, à lembrança e à humanidade.

- **O abandono do Estado e a violência que antecede a bala**

Eu vou falar desde que eles são pequenos, né? Porque, cadê? Eu falo pela minha comunidade: não tem nada.

Ali, os jovens já vão crescendo, e a grande maioria dos amigos do meu filho... se tem um ou outro vivo, é muito, né? E nem todos eram envolvidos. Alguns sim, mas muitos não.

Eu acho que a falta de estrutura nas comunidades, principalmente em termos de política pública é o que mais mata. Não tem nada aqui.

E, na Baixada, tudo se torna pior. Eu falo pra você: Gabriel e Jefferson foram se alistar, e, da época deles, os meninos da idade deles... se eu disser que um chegou a servir, eu não lembro.

E aí você vê muitas crianças...

É o que a gente conversa muito: chega o Dia das Crianças e não tem uma praça pra mãe levar o filho, não tem cinema, não tem lazer, não tem nada que você olhe e diga: “Foi a prefeitura da minha cidade que trouxe isso, que olhou pra necessidade da comunidade.”

E aquela criança vai se alegrar com o quê?

No dia 12 de outubro, o que acontece?

São os próprios menores (envolvidos) que organizam uma festa pra eles mesmos.

Eles ficam naquela expectativa de arma de gel, brinquedo de violência.

Ano passado, deram arma de gel pras crianças e quase machucaram elas.

É isso! É isso que a gente não quer pras nossas crianças.

Elas crescem com a ideia de que aquilo é diversão, e quando recebem um brinquedo que imita uma arma, passam a acreditar que podem ter uma arma de verdade quando crescerem.

Então, quando falta política pública dentro das comunidades, você vê o olhar daquela criança... o olhinho dela brilha quando recebe um presente no Natal ou no Dia das Crianças e, na maioria das vezes, esse presente vem do tráfico.

É o tráfico que leva alegria onde o Estado não chega. (Mariluce)

A fala de Mariluce constitui uma denúncia contundente da ausência estrutural do Estado nas periferias urbanas e da consequente naturalização da violência como parte da socialização infantil. Ao afirmar que “o tráfico leva alegria onde o Estado não chega”, ela traduz com precisão o fenômeno descrito por Loïc Wacquant (2001) como desmonte da cidadania e substituição do Estado social pelo Estado penal: o poder público se retira das esferas de educação, lazer e cultura, mas permanece presente por meio da repressão policial e do encarceramento.

Essa ausência, que Mariluce chama de “falta de estrutura”, não é casual: ela é estratégica e histórica, marcada por políticas de segregação e abandono sistemático das populações negras e periféricas.

Ao descrever o brilho no olhar das crianças que recebem brinquedos do tráfico, Mariluce escancara o vazio deixado pelo Estado, que é ocupado por outras formas de autoridade e pertencimento. A infância, nesse contexto, é capturada por símbolos de poder: armas, status e consumo que o tráfico oferece como pseudopolítica de inclusão.

Essa inversão simbólica transforma o crime em espaço de sociabilidade e

reconhecimento, como analisa Vera Telles (2010), ao discutir as formas de governança informal nas favelas brasileiras.

Do ponto de vista da memória coletiva e da resistência, Rosane Borges (2020) observa que dar visibilidade a essas experiências é uma forma de “falar a partir do silêncio”, isto é, reverter o apagamento histórico imposto às periferias. Quando Mariluce denuncia que “a falta de estrutura é o que mais mata”, ela não apenas narra um cotidiano de exclusão, mas elabora uma crítica epistemológica: a morte não é apenas física, é também morte social, resultado da negação de políticas de vida digna.

Portanto, sua fala deve ser lida como ato político e pedagógico: ao nomear a ausência do Estado, Mariluce reivindica o direito à cidade, à infância e à humanidade. Sua denúncia transforma o cotidiano periférico em campo de reflexão sobre as relações entre Estado, violência e cidadania, reafirmando que o verdadeiro combate à criminalidade começa com presença pública, não com repressão.

Então, ali também, eu acho que essa falta... antigamente, os jovens eram obrigados a servir; pegavam todos. Hoje, não.
 E eu acho que, quando eles entram no Exército, é algo muito importante.
 Meu marido, por exemplo, ficou quatro anos; virou um homem responsável. A gente começou a namorar, ele tinha 17 anos, e depois que ele entrou no Exército, se tornou um homem muito mais responsável.
 Mas hoje é diferente: os meninos vão se alistar e nem chegam a passar pela triagem. Eles já são dispensados pelo lugar onde moram.
 Falam: “Morar onde mora já é motivo de dispensa.”
 E é aí que a gente vê o racismo, o racismo institucional e territorial.
 A gente vê instituições que já nos criminalizam não só pela cor da pele, mas também pelo endereço, pela favela, pela periferia.
 A juventude tem potencial pra ter uma vida de oportunidades, mas as portas se fecham antes mesmo de abrirem.
 Porque, quando o jovem se alista e vê que o local onde mora o faz ser dispensado, ele perde a esperança.
 É uma porta fechada para o crescimento educacional, pra ter uma profissão, pra sonhar com um futuro mais estruturado.
 Muitos jovens têm o sonho de servir, de estudar, de vestir uma farda, de ser respeitados.
 Mas, quando chegam lá e a porta se fecha, o mundo deles também se fecha.
 E pra onde vai olhar um jovem de periferia quando todos os caminhos se fecham?
 Antigamente, as crianças brincavam de polícia porque achavam que a polícia era o herói.
 Hoje, essa ideia desapareceu.
 O racismo institucional vai apagando sonhos, um por um.
 Quanto mais atravessamentos raciais, sociais, econômicos, mais eles ficam pra trás.
 Cada marcador desses é um ponto a menos.
 E é sobre isso que a gente fala no grupo de pesquisa:
 quais corpos têm direito a viver?
 Quais vidas são reconhecidas como vidas que merecem ser vividas?
 Porque há corpos que são mortos e tratados como se nunca tivessem existido.
 E, pra quem fica, resta a luta a necessidade de lutar por essas vidas que, pra sociedade, parecem não importar, mas que, pra nós, importam demais.
 E é isso, sabe?

A gente percebe que o racismo institucional e todos os outros tipos de racismo ainda são impostos goela abaixo da gente, desde lá atrás — e continuam até hoje. (Lúcia)

A fala de Lúcia evidencia de maneira contundente o funcionamento do racismo institucional e territorial nas periferias urbanas brasileiras. Ao relatar que “os meninos já são dispensados pelo lugar onde moram”, ela descreve um processo de exclusão que antecede qualquer possibilidade de inserção social. Esse mecanismo, que nega aos jovens o direito de sonhar com pertencimento e reconhecimento explicita o sentido de quem tem o direito de viver dignamente e quem não.

O caso relatado também se insere no que Loïc Wacquant (2001) define como estigmatização territorial: o espaço de moradia se torna marca de desqualificação social, funcionando como uma sentença de exclusão. Assim, o jovem periférico é duplamente punido: por ser negro e por residir em territórios considerados “perigosos”. Tal estigma reforça o que Florestan Fernandes (1978) chamou de democracia racial inconclusa, na qual a igualdade formal convive com práticas institucionais profundamente discriminatórias.

Ao mencionar que o racismo “vai apagando sonhos, um por um”, Lúcia formula uma leitura aguda do impacto subjetivo da exclusão. Essa destruição do desejo, que desestrutura as possibilidades de futuro, é também uma forma de violência.

No entanto, sua fala também afirma uma reação política. Quando pergunta “quais corpos têm direito a viver?”, Lúcia ecoa as reflexões de Judith Butler (2015), que discute a desigualdade entre as vidas que são consideradas dignas de luto e aquelas que não o são. Ao fazer essa pergunta, Lúcia se posiciona como intelectual da dor, produzindo conhecimento político a partir da experiência vivida, um gesto que, como afirma Djamila Ribeiro (2017), representa o exercício pleno do lugar de fala.

Desse modo, sua narrativa ultrapassa o campo do testemunho e alcança o da teoria: denuncia o caráter estrutural da violência de Estado, a persistência do racismo institucional e a desumanização dos corpos periféricos. Ao mesmo tempo, reafirma a luta como estratégia de reexistência, um modo de reconstituir a dignidade e de disputar o direito à vida e à memória.

• Lembranças dos sonhos interrompidos

O sonho dele era ter a motinha dele.
 Eu falo de moto porque, quando ele morreu, esse era o sonho que movia ele.
 Ele tinha 17 anos, e a gente tinha combinado que, quando fizesse 18 — em abril de 2019 —, a gente compraria a moto.
 Até o amigo do Kleber, que morava em frente de onde ele foi morto, disse:
 “Eu vou tirar uma moto pra ele.”
 Aí eu falei pra ele:
 “A gente vai fazer autoescola juntos.”

Já estava tudo combinado.
 Tínhamos duas caixas de material compradas pra começar um negócio juntos, uma pequena lanchonete.
 Durante a semana, o pai trabalhava, e sexta, sábado e domingo, eu ia trabalhar com ele.
 Ele já trabalhava aqui perto, num ponto próximo ao mercado.
 Sabia fazer hambúrguer, pizza, sabia fazer de tudo.
 Ele queria trabalhar pra ter responsabilidade, pra ajudar a pagar a moto.
 Não era só gastar, gastar.
 A gente estava se organizando pra isso.
 Eu já tinha comprado duas caixas de material descartável, utensílios, até umas coisas de cozinha que parecem de comida japonesa, sabe?
 Estão até hoje guardadas ali, como parte desse sonho.
 Foi bonito, sabe? Foi um momento de preparação, de esperança.
 Mas o sonho foi interrompido.
 Antes disso, quando ele era mais novo, o sonho dele era ser jogador de futebol.
 Ele tinha uma paixão enorme por pipa também.
 Quando ia jogar bola ou treinar na escolinha da praça que na época era só chão de terra, voltava pra casa sujo da cabeça aos pés.
 E era engraçado: às vezes, o treinador gritava:
 “Volta, Vitor! Volta, Vitor!”
 porque ele largava a bola pra correr atrás da pipa.
 Essas eram as paixões dele: moto, futebol e pipa.
 Tentamos colocá-lo em escolinha, tentamos dar oportunidade, mas não conseguimos.
 Ele não chegou a engrenar, não teve chance de se tornar o jogador que sonhava ser.
 E isso eu trago comigo, essa dor da interrupção, a dor de ver um sonho que não teve tempo de acontecer. (Lúcia)

O relato de Lúcia transcende a narrativa pessoal e se inscreve como uma denúncia poético-política da interrupção de futuros possíveis. Essa morte no sonho é também o que Orlando Patterson (1982) define como morte social, a negação do pertencimento e da continuidade simbólica da vida. O filho de Lúcia não é apenas vítima de um ato violento, mas de uma estrutura que o destituiu do direito de ser jovem, de planejar o futuro, de experimentar a esperança.

O simbolismo da “moto” que aqui representa liberdade, autonomia e projeto é o eixo de uma narrativa de emancipação que foi interrompida. Quando o sonho se desfaz, o que resta é o vazio da não oportunidade. Angela Davis (2018) afirma que a liberdade não é apenas ausência de prisão, mas a capacidade de projetar-se no futuro. O racismo institucional nega exatamente isso: a possibilidade de existir no tempo e de se imaginar vivo amanhã.

O relato também toca o conceito de “futuros interrompidos”, trabalhado por Saidiya Hartman (2008), segundo o qual o racismo e a violência produzem uma temporalidade quebrada, o tempo da comunidade negra é o tempo do luto e da luta, não o do progresso linear prometido pela modernidade branca. Quando Lúcia guarda as caixas da lanchonete “como parte desse sonho”, o gesto é um ato de memória insurgente: recusar o esquecimento, materializar o que poderia ter sido, conservar o futuro que lhe foi roubado.

Além disso, há uma dimensão de gênero e território que complexifica essa dor. Como aponta Rosane Borges (2020), as mulheres negras são obrigadas a transformar o sofrimento em discurso político, tornando-se porta-vozes da ausência. Ao narrar o sonho interrompido do filho, Lúcia não fala apenas por si, fala por uma geração de mães cujos filhos morreram antes de alcançar o reconhecimento social.

Assim, a fala de Lúcia é também ato de reexistência: ao contar, ela reconstrói. Sua narrativa devolve humanidade ao filho e denuncia as condições que o desumanizaram. O sonho interrompido torna-se memória coletiva e a memória, resistência.

Talvez, antigamente, a gente conseguisse reconhecer o que era viver uma felicidade plena.
O que a gente sente falta hoje é disso:
Se eles estivessem com a gente, a gente estaria mais aliviada.
A gente teria um motivo a mais pra sorrir.
É ver o filho ali com 24 anos...
De repente, eu já seria avó.
Teria um outro sorriso pequeno correndo dentro da minha casa.
Mas tudo isso foi tirado de mim, foi tirado da Beth, da Marília, de tantas outras mães.
Então, o que é que a gente tem hoje?
O que é que a gente tem de felicidade hoje?
A nossa existência.
A nossa existência é o que resta.
É o que a gente tem pra agarrar.
É o que nos mantém de pé, mesmo carregando o peso dessa ausência (Lúcia).

A fala de Lúcia é uma reflexão filosófica sobre a condição de viver após a perda, sobre como a morte do filho desestrutura não apenas a família, mas a própria percepção de existência. Quando ela diz “a nossa existência é o que resta”, enuncia um conceito central: a sobrevivência como forma de resistência política.

Segundo Judith Butler (2015), o luto revela nossa vulnerabilidade compartilhada e nos obriga a reconhecer que somos formados pelos vínculos que perdemos. Lúcia expressa exatamente isso: o filho não é apenas uma ausência, mas parte constitutiva de seu ser. O “pedaço que foi tirado” simboliza o rompimento de um elo vital, que desorganiza a subjetividade e a vida cotidiana.

A fala também traduz o que Maria Rita Kehl (2010) chama de trabalho do luto como trabalho de reconstrução do eu. No caso de Lúcia, esse processo é atravessado pela violência de Estado e pela falta de reparação, o que impede a elaboração da perda. Em vez de amparo, há abandono. Assim, a mãe enlutada precisa reinventar a si mesma “com o que resta” sua própria existência.

Ao nomear o medo e a ausência de alegria, Lúcia revela o que Achille Mbembe (2018)

define como vida sob o regime da necropolítica: uma vida que continua, mas sob a constante presença da morte, uma “sobrevida” em meio ao terror. Esse estado permanente de alerta e dor é o reflexo do poder que mata, mas também deixa viver apenas parcialmente.

Entretanto, quando ela afirma que “a nossa existência é o que nos mantém de pé”, há uma reviravolta ética e política. Essa frase ressoa o pensamento de Sueli Carneiro (2023), para quem viver é resistir especialmente para corpos negros, cuja mera presença já é um ato de insubmissão. Lúcia reafirma que, mesmo diante da ausência, as mães negras não sucumbem, mas seguem transformando a dor em força coletiva.

Por fim, seu depoimento é uma lição sobre amor político e reconstrução, conforme descrito por bell hooks (1994): o amor como energia de sobrevivência e como antídoto à desumanização. O “pedaço que falta” é também o que impulsiona a luta o amor que se transforma em denúncia, em memória e em continuidade.

O Vitor tinha terminado os estudos como eu te Ele tinha comprado a moto, que era o sonho dele. Ele já tinha dado a entrada na carteira de motorista. Ele ia começar as aulas na outra semana e ia fazer a faculdade dele no começo do ano seguinte, que ele queria fazer administração. Ele ia trabalhar lá no Rio. Aí, ele ia começar em janeiro, porque eu falei: tudo tem que ser por etapa. Porque a gente não tem dinheiro pra fazer tudo ao mesmo tempo. A faculdade ficou para o comecinho do ano seguinte. Mas, aconteceu tudo isso e acabou. (Joana)

O relato de Joana sobre o Vitor é uma expressão viva do tempo interrompido o futuro como promessa que não pôde se cumprir. Cada detalhe: a moto, a carteira de motorista, a faculdade é um fragmento de uma vida em construção, interrompida pela violência do Estado. O “começo do ano seguinte” que nunca chegou simboliza o que Judith Butler (2015) chama de vidas que não são consideradas passíveis de luto: vidas que, no imaginário social, não têm direito à continuidade, à projeção, ao sonho.

Nesse sentido, o que se perde não é apenas um corpo, mas toda uma narrativa possível, um ciclo de existência que não se completa. Como aponta Maria Rita Kehl (2010), o trauma rompe o tempo linear, a mãe é condenada a reviver eternamente o instante anterior à morte, o “quase”. O “ia começar” torna-se um verbo congelado no tempo: um futuro que permanece suspenso.

O discurso de Joana também revela a dimensão de classe e a pedagogia da espera imposta às famílias negras e periféricas. Quando ela diz “tudo tem que ser por etapa, porque a gente não tem dinheiro pra fazer tudo ao mesmo tempo”, expõe com simplicidade a desigualdade estrutural que regula os sonhos da juventude pobre. A ascensão social, para eles, é uma promessa que depende de fôlego, esforço e tempo e a morte impede o tempo de amadurecer.

Cada jovem negro assassinado é uma biografia que o Estado impede de se cumprir.

Ao mesmo tempo, Joana, ao narrar, se torna o que bell hooks (1994) chamaria de guardadora da memória: ela faz do testemunho uma forma de resistência. Ao contar sobre o filho, ela preserva não apenas o passado, mas o futuro que ele não viveu. Sua fala transforma o impossível em palavra, e a palavra em existência.

Meu filho morreu, sim, no sonho dele. Ele queria muito ter a oportunidade de comprar uma moto. Estava trabalhando com uma moto e o meu marido ajudou, comprou, e fez ele pagar, né, porque tem que ser assim.

Um dia, enquanto fazia uma entrega, a moto pegou fogo, e ele ficou super desesperado: “Mãe, me ajuda! Mãe, me ajuda! Me ajuda!”, e filmava tudo. Eu falei: “Meu filho!”, desesperada.

No fim, ninguém ajudou.

Depois disso, ele continuava querendo uma moto pra poder trabalhar e fazer as entregas dele.

Ele precisava de quatro mil reais pra dar de entrada, e disse: “Vou trabalhar, vou arrumar esse dinheiro e vou comprar uma moto.” (Mariluce)

A fala de Mariluce é atravessada por um sentido trágico de interrupção o sonho interrompido, o trabalho interrompido, a vida interrompida. Quando ela diz “meu filho morreu, sim, no sonho”, formula uma frase que carrega o peso de uma morte simbólica e estrutural: o filho é assassinado antes mesmo de realizar o direito de sonhar. Segundo Achille Mbembe (2018), a necropolítica atua não apenas sobre o corpo físico, mas sobre o tempo e o desejo: ela produz uma “morte em vida”, um impedimento de existir plenamente. O “não teve tempo” dito por Lúcia é a tradução exata dessa lógica, o tempo da vida negra é constantemente interrompido pelo Estado e pela precariedade.

O episódio da moto pegando fogo é também uma imagem simbólica do fogo do sistema que consome o sonho. A moto é objeto de autonomia e mobilidade, torna-se símbolo da fragilidade das conquistas na juventude periférica. O fogo, nesse contexto, é metáfora da violência que destrói não só o corpo, mas também a esperança.

Para Maria Rita Kehl (2010), o trauma é a experiência que suspende o tempo e impede o sujeito de seguir. O desespero da mãe, ao ouvir o filho pedir socorro, é o instante congelado: um pedido que ecoa sem resposta. A cena filmada e revivida é o “retorno eterno do trauma”, aquilo que não se elabora porque a sociedade não oferece justiça nem reparação.

Além disso, o relato explicita a dimensão de gênero e maternidade negra descrita por Patricia Hill Collins (2019). O grito “mãe, me ajuda!” condensa séculos de expectativa colocada sobre a mulher negra a de sustentar, proteger, curar e sobreviver em meio ao desamparo. A mãe se vê convocada a salvar o filho diante de uma violência que é estrutural, não individual.

Como diria bell hooks (1994), o amor materno em contextos de opressão torna-se uma

prática de resistência. Mesmo diante da impotência, o ato de narrar é uma forma de cuidar da memória, de garantir que o filho não desapareça no silêncio social.

Portanto, o grito do filho e o desespero da mãe formam um dueto trágico: um pedido de ajuda e uma tentativa de resposta que nunca se concretiza. No meio desse abismo, o testemunho de Lúcia faz o que o Estado não faz reconhece, nomeia e humaniza a dor.

• Formas de enfrentamento

É a luta de pegar o rebanho, porque é o rebanho.
 É o rebanho!
 É como um pastor carregando um rebanho de ovelhas, sabe?
 Sair de dentro da comunidade e levar pra fora, pra ver outras coisas, pra ver o mundo, pra ver cultura.
 Sem dinheiro, sem condições, sem dinheiro nem pra bancar a comida dessas crianças.
 Mas a gente leva, porque acredita que elas merecem ver o que o mundo tem, que merecem ter esperança. (Lúcia)

A metáfora do “rebanho” na fala de Lúcia carrega múltiplos significados simbólicos e políticos. Em um primeiro nível, ela expressa a responsabilidade coletiva das mulheres periféricas diante de um Estado ausente. A imagem do pastor que conduz o rebanho representa o cuidado comunitário, a maternagem expandida e a liderança ética que emerge em contextos de abandono institucional.

A luta descrita é também um gesto pedagógico e político. Ao “levar o rebanho pra fora da comunidade pra ver o mundo, pra ver cultura”, Lúcia realiza aquilo que Paulo Freire (1987) chama de ato de libertação pela conscientização. Ela rompe os muros simbólicos e territoriais impostos à periferia, proporcionando experiências de mundo que o Estado nega. Essa ação educativa e insurgente reverte o processo de marginalização e afirma a potência transformadora do cuidado.

A escassez material “sem dinheiro nem pra bancar a comida dessas crianças” reforça o caráter ético e espiritual dessa resistência. Como observa bell hooks (1994), as mulheres negras historicamente transformam o amor e o cuidado em práticas de libertação coletiva, usando o afeto como arma contra a desumanização. Lúcia encarna esse gesto: ela alimenta corpos e esperanças, movida pela convicção de que a esperança também é um direito.

Por fim, a metáfora do rebanho denuncia a transferência de responsabilidades sociais do Estado para o indivíduo, principalmente para as mulheres. No entanto, em vez de resignação, Lúcia produz resistência: a sua ação pastoral é, na verdade, ato político de emancipação e

cuidado.

Assim, o “rebanho” de Lúcia não é sinal de submissão, mas de liderança comunitária afrocentrada. É a expressão do aquilombamento materno, onde o cuidado se converte em luta e a esperança se torna ferramenta de transformação.

Atualmente eu sou uma liderança comunitária na minha comunidade.
São várias coisas que hoje me entristecem ao ver esses meninos envolvidos.
Por quê?
Porque, pra mim, eles não são bandidos, não são traficantes, são meus meninos.
São os meninos que eu vi crescer, que eu levei pra conhecer o circo.
Me entristece saber que eu não pude fazer mais, porque o nosso poder é limitado.
Dentro da comunidade não tem nada pra passar o tempo, nada pra ajudar essas crianças culturalmente, nada de cultura. (Mariluce)

O relato de Mariluce sintetiza a reconversão da dor em liderança comunitária, um movimento que transforma o sofrimento em potência coletiva. Ao afirmar que “eles não são bandidos, são meus meninos”, Mariluce redefine o olhar sobre a juventude periférica, recusando a criminalização e afirmando um vínculo ético e afetivo que desafia o discurso hegemônico da segurança pública. Essa fala se inscreve na tradição do feminismo negro comunitário, em que o cuidado e a denúncia caminham juntos como práticas de resistência (COLLINS, 2019; HOOKS, 1994).

Sua fala também explicita o vazio institucional e cultural nas comunidades. Diante disso, o gesto de “levar os meninos ao circo” ganha dimensão política, é uma ação simbólica de devolução da infância, uma tentativa de reintroduzir humanidade em um território onde o poder público nega o direito à alegria.

A sociedade reconhece esses meninos apenas como “bandido”, mas, Mariluce reconhece neles a história de vida de cada um deles. Ela observou essas crianças crescerem a margem da sociedade.

Na cabeça do jovem, é assim: “Eu posso ir e vir, não vai acontecer nada comigo.”
Mas, infelizmente, a gente está perdendo uma geração inteira.
É um quadro de violência constante, uma situação de violência diária.
Violência por parte do Estado, por parte do poder paralelo, por parte dessa onda de milícia na Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro.
A gente vê violência pra todo lado.
E aí fica na cabeça da gente a cobrança.
E eu sei que não ficou só na minha cabeça, ficou na cabeça de várias mães:
A cobrança de “eu poderia ter feito mais”, “eu poderia ter feito isso”, “eu poderia ter feito aquilo”...
E essa cobrança continua.
Pra quem tem um filho, como eu tenho com 18 anos, ou como ela tem, com 21, crescendo...
A cabeça da gente não descansa.
A pergunta é sempre a mesma:
“O que eu posso fazer pra não deixar acontecer de novo com o meu?” (Lúcia)

Ao afirmar que o jovem acredita poder ir e vir, mas que “a gente está perdendo uma geração inteira”, Lúcia desmonta a ideia liberal de liberdade individual. Na prática, o direito de ir e vir é racialmente condicionado: alguns podem circular, outros são vigiados, suspeitos e mortos.

Por fim, sua pergunta :“O que eu posso fazer pra não deixar acontecer de novo com o meu?” é o grito das mães que vivem entre o trauma e a esperança. É a pergunta que reitera o sentido político do cuidado: proteger a vida onde o Estado produz morte. O luto, aqui, não paralisa, transforma-se em consciência, em luta, em aquilombamento.

• Ensinaamentos do Luto

[...] Então, assim, o meu antes e o meu depois têm uma lacuna muito grande.
 Porque essa lacuna diz assim: “*onde você caiu?*”
 Não é uma lacuna do que falta pra mim ali, porque, olhando, o que falta pra mim é a segurança pública.
 Essa lacuna, quando eu falo “lacuna”, é o buraco em que me jogaram.
 Porque, dentro dela, faltou a segurança pública, faltou o olhar humanizado, faltou também o agente preparado psicossocialmente, sabe?
 Faltou ser uma pessoa com o psicológico tratado pra empunhar uma arma e dizer assim:
 “*Estou fazendo a segurança pública, estou cumprindo o meu dever de servir e proteger.*”
 E aí a gente olha e fala: servir e proteger... a quem?
 Proteger quem?
 Proteger o meu filho?
 Proteger o filho do meu vizinho?
 Proteger a juventude da periferia?
 Não.
 Parece que essa proteção tem cor, tem endereço, tem CEP.
 E é aí que a gente percebe que o buraco, essa lacuna que nos jogaram, não foi só o da perda do filho — é o buraco do Estado, que não protege, que não acolhe, que não repara. (Lúcia)

Por meio de todas as narrativas dessas mulheres, é imprescindível ressaltar o quanto o luto as politizou. A partir de suas dores, elas buscaram respostas que ultrapassam o âmbito pessoal, deslocando a pergunta do “por que aconteceu comigo” para o “por que isso acontece conosco”. Nesse movimento, compreenderam que a morte de seus filhos não foi um episódio isolado, mas parte de um processo histórico de marginalização e criminalização da juventude negra e periférica.

Esse percurso de conscientização foi possibilitado pela inserção nos coletivos de mães enlutadas, espaços que transcendem o apoio emocional e se tornam territórios de formação política, reconstrução subjetiva e produção de conhecimento.

Assim, as mães enlutadas da Baixada e do Rio de Janeiro revelam que o processo de politização nasce da dor, mas floresce na união. O luto, que poderia paralisar, torna-se o motor

da ação e da memória, reafirmando que viver e lembrar são formas de resistir.

A fala de Lúcia opera como um diagnóstico social e moral do Estado brasileiro. A “lacuna” a que ela se refere não é apenas o vazio afetivo deixado pela morte do filho, mas a ausência institucional de um Estado que deveria servir e proteger, e que, no caso das populações negras e periféricas, age de forma inversa: serve para punir e proteger outros corpos.

A metáfora do “buraco em que me jogaram”, a lacuna é o espaço simbólico dessa política: o lugar do não-direito, onde o Estado retira sua proteção e permite que a morte aconteça como rotina.

Quando Lúcia pergunta “servir e proteger... a quem?”, ela desmonta o discurso oficial da segurança pública e revela seu caráter seletivo e racializado. Essa interrogação ecoa o que Sueli Carneiro (2023) chama de “universalismo branco”, a falsa universalidade das instituições, que na prática exclui e invisibiliza corpos negros. A “lacuna do Estado” é, portanto, uma metáfora do racismo institucional: o abismo entre o direito prometido e o direito vivido.

Ao afirmar que faltou “o olhar humanizado” e o “agente preparado psicossocialmente”, Lúcia introduz uma dimensão ética e formativa à crítica: a falta de humanidade na formação policial. Essa ausência de preparo, somada à desumanização do olhar sobre o outro, produz o que Boaventura de Sousa Santos (2002) chama de “sociologia das ausências”, vidas e saberes que são desconsiderados, existências tornadas invisíveis pelo discurso oficial.

Sua reflexão final “é o buraco do Estado, que não protege, que não acolhe, que não repara” pode ser lida como manifesto ético: a exigência de um Estado que reconheça o valor da vida e do cuidado. Lúcia não pede compaixão, mas responsabilidade. Sua fala é filosofia da dor e política do amor em ato.

Essa palavra, essa frase, ela tem que ser desconstruída, sabe?
 Porque muitos falam: *“Ah, estava no lugar errado, na hora errada.”*
 Não!
 Nós andamos.
 Nós precisamos ter o nosso direito de ir e vir respeitado.
 A gente precisa olhar e dizer assim:
“É por aqui que eu ando.”
“Nessa rua, é por aqui que eu vou numa festa.”
“É por aqui que eu vou pro trabalho.”
 Então, você não está no lugar errado, na hora errada.
 Você só precisa ser respeitado — respeitar o teu direito como ser humano.
 O direito, né?
 Que é esse direito que você tem de dizer assim:
“Não. Eu posso ir e vir.”
 ?” (Lúcia)

A fala de Lúcia revela o quanto o racismo no Brasil opera pela normalização da injustiça, pela naturalização da ideia de que certos corpos “não deveriam estar ali”. O “lugar errado” é,

portanto, uma construção simbólica que demarca quem pode habitar o espaço público e quem é considerado invasor.

Ao afirmar que o direito de ir e vir precisa ser respeitado, Lúcia convoca a própria base da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) e inscreve sua fala no campo do direito à cidade (LEFEBVRE, 1968). Sua reivindicação é territorial e existencial: o direito de andar na rua sem ser morto, o direito de pertencer à cidade.

• Visão da Polícia

Ela passa a ver a polícia como se a polícia não fosse o herói, mas fosse o bandido da história, sabe?

O policial vira o bandido.

E aí, a criança já não sabe mais diferenciar o que é polícia, o que é lei, o que é margem da lei.

Pra uma criança que cresceu ouvindo que a polícia combate o mal, que mata o bandido “ah, eu quero matar bandido” isso era o que ela aprendia.

Mas depois, ela cresce e vê toda essa violência dentro da própria comunidade.

E percebe que, hoje em dia, a polícia não protege.

É isso: a falta de proteção.

A criança cresce vendo uma realidade, acreditando em uma coisa, e depois percebe outra completamente diferente.

Quando vê que o policial tira tantas vidas inocentes, ele passa a ser visto, sim, como um bandido.

E aí vem a pergunta:

Como confiar numa polícia que não protege vidas?

O adolescente cresce confuso, sem saber em quem acreditar.

Fica sem entender o que é certo ou errado, o que é justiça ou crime.

Porque o caráter do policial o que ele vê, o que ele presencia não é diferente do caráter de quem está, infelizmente, dentro da vida do crime.

E, muitas vezes, ele acaba vendo a polícia como pior do que o bandido.

Porque o bandido, lá dentro da comunidade, não atira nos moradores.

Ele não invade as casas pra matar qualquer um.

E isso eu falo porque a gente já viu, já presenciou, já ouviu.

Mesmo eu, aqui embaixo, já ouvi tantos relatos de quem está lá em cima, dizendo que a polícia sobe atirando.

Já sobe atirando!

E é assim: se tiver alguém na rua, eles xingam, mandam entrar pra dentro “entra pra dentro!”

Se tiver na frente deles, passam por cima, não importa quem seja.

Pode ser idoso, pode ser criança.

E é isso: subiram, quem puder correr, corre.

Mas, quando corre, eles atiram e depois dizem: “era bandido, correu por quê?”

Correu por quê? Tá devendo o quê?

Mas quem é que vai ficar parado no meio da rua com a polícia subindo e atirando?

É o medo que faz correr, não o crime.

Eu lembro que antigamente, quando a gente perguntava pras crianças o que queriam ser quando crescessem, a maioria dizia que queria ser policial.

Mas hoje... hoje você não escuta mais isso.

O Davi fala que quer ser policial, e o Paulo fala que quer ser bombeiro.

Eles sempre falam isso.

E aí, um dia, eu estava tão revoltada quando o Davi falou que queria ser policial, que eu disse pra ele:
 “Você quer ser a mesma coisa que as pessoas que mataram seus dois irmãos?”
 E ele chorou.
 Ele chorou muito.
 O pai dele disse pra mim:
 “Isso foi pesado o que você fez com ele.”
 E eu sei que foi.
 Ele não tem idade pra entender isso ainda, pra diferenciar.
 Porque, claro, não são todos.
 A gente não pode generalizar.
 Mas a gente sabe que a grande maioria está corrompida.
 Até porque, se tem baile, é porque eles permitem.
 Se o baile acontece, é porque a polícia deixou acontecer.
 E aí eu te pergunto:
 Quais são os jovens pretos e favelados que a polícia protege dentro do juramento deles?
 Nenhum. (Mariluce)

A contradição entre “servir e proteger” e o cotidiano de execuções ilustra o que Loïc Wacquant (2001) denomina Estado penal, no qual o aparato policial substitui o social, o Estado não oferece escola, lazer ou trabalho, mas oferece balas e prisões. Assim, o jovem cresce, como ela descreve, “sem saber o que é certo ou errado”, porque a fronteira entre justiça e crime foi dissolvida pelo próprio Estado.

Essa erosão da confiança institucional tem um impacto subjetivo e geracional profundo. A criança que antes dizia “quero ser policial” agora se cala ou se revolta. Essa inversão simbólica revela o que Frantz Fanon (2008) chamou de interiorização da violência colonial, em que o colonizado (ou o sujeito racializado) é forçado a ver na figura da autoridade o espelho da própria opressão.

Quando Mariluce repreende o filho por desejar ser policial “você quer ser a mesma coisa que as pessoas que mataram seus dois irmãos?”, ela expressa a ambivalência trágica da maternidade negra em contexto de violência de Estado.

A descrença na polícia se dá por diversos fatores, haja vista que, a mesma polícia que pune determinadas ações, em determinados momentos são coniventes com as mesmas.

Por fim, sua pergunta “quais são os jovens pretos e favelados que a polícia protege dentro do juramento deles?” é o ponto culminante da denúncia. É uma interrogação ética que desmonta a retórica da neutralidade institucional. Como argumenta Sueli Carneiro (2023), a neutralidade é o nome contemporâneo da omissão. A fala de Mariluce é, portanto, um manifesto contra o apagamento, uma reivindicação de humanidade e de justiça.

• Reflexões sobre a maternidade periférica

Porque é o que a gente estava falando.
 Hoje, eu vivo com o meu filho aqui, e, quando ele sai, eu sempre falo pra ele:
 “Olha a identidade.”
 “Olha, no frio, não tapa o rosto todo.”
 “Tira o capuz.”
 Isso me deixa agoniada.
 Eu fico o tempo todo preocupada.
 “Não fica de mochila.”
 O Vinícius, por exemplo, não leva a mochila com o videogame, com o teclado, sei lá, com o que eles usam pra jogar.
 Porque o medo é esse: que parem eles na rua e coloquem alguma coisa dentro da mochila.
 Que coloquem um quadrado, um pacote, qualquer coisa.
 Olha o modelo de segurança pública que a gente tem.
 É isso.
 Hoje, tudo isso diz **quem é a mulher que eu sou** —
 uma mulher que vive dentro dessa impunidade, dentro desse medo,
 dentro dessa insegurança que a gente vive todo santo dia. (Lúcia)

A maternidade que é atravessada pela violência dessa maneira, faz com que as mulheres exerçam um maternar diferente, porque passamos a ensinar o tempo todo o que eles não podem fazer, haja vista que, corpos pretos são vistos como alvo. Mães negras alertam diariamente sobre a importância do uso da documentação para identificação, sobre não usar vestimentas que comprometam sua identificação, não realizar movimentos bruscos em momentos de revistas e etc. Tal prática é frustrante para toda mãe porque ao mesmo tempo que queremos que nossos filhos sejam livres, para o bem estar físico deles nós começamos a realizar as primeiras podas. Você acaba tolindo e cerceando a criança porque estamos atravessados pela violência o tempo inteiro.

O relato sobre a maternidade atravessada pela violência evidencia a transformação da função materna em um exercício político e de resistência frente à estrutura racista e patriarcal. Para as mulheres negras, o ato de educar filhos é também o ato de ensiná-los a sobreviver, uma pedagogia da autoproteção em meio ao risco constante.

Há, também, uma dimensão subjetiva e dolorosa nessa prática. Angela Davis (2018) lembra que, em contextos de violência racial, a liberdade sonhada pelos filhos é sempre vigiada pelas mães. Essa contradição entre o desejo de liberdade e o medo da morte é o que bell hooks (1994) chama de “cuidado em tempos de opressão”, no qual o amor é atravessado pela dor e pela necessidade de ensinar a sobrevivência antes da infância.

Essa pedagogia do medo é, ao mesmo tempo, ato de amor e de resistência. Ao ensinar seus filhos a se protegerem, essas mães não apenas respondem à violência, mas também denunciam o sistema que as obriga a viver assim. A maternagem negra, portanto, é uma prática política que revela o fracasso do Estado e reafirma o poder das mulheres como guardiãs da vida.

Por causa dos marcadores sociais, raciais, do lugar onde a gente mora, entre nós,

mulheres... com certeza, entre nós.
 É ali que a gente vê o sonho.
 Porque, quando matam o sonho de um filho, **também matam aquela mãe.**
 E aquela mãe já está atravessada pela dor da perda, pela dor do luto, e também pelas durezas da vida que já não é fácil.
 Essa mãe coloca toda a expectativa de ver o filho bem:
 de ver o crescimento do filho,
 de ver o filho se alegrar porque conseguiu algo,
 de ver o filho dizer “eu consegui”,
 de ver o filho estudar, fazer um curso, conquistar um trabalho.
 Quando uma mãe vê o filho terminar um curso, se formar, já é uma alegria.
 Mas, quando ela vê que o filho foi aceito em algum lugar, que conseguiu uma vaga, uma oportunidade, isso é o **sonho de uma mãe realizado.**
 E, quando esse sonho é interrompido, essa mãe **desaba por dentro.**
 Ela perde a esperança, perde a visão de um mundo melhor.
 Mas ela não quer desabar na frente do filho, pra não dizer pra ele que precisa desistir dos próprios sonhos.
 Então, ela segura.
 Mas, dentro dela, ela está destruída.
 Porque aquele filho também não conseguiu dar um passo pra melhoria da própria vida.
 E é aí que a gente fala da questão dos **corpos**, os corpos que são vistos como matáveis, as vidas que são tratadas como matáveis.
 E são vidas que vão muito além do corpo físico.
 Porque, quando negam oportunidades, **também estão matando a gente.**
 Nos matam de todas as formas.
 As violações e violências são muitas são as violações do direito de ir e vir, do direito de estudar, do direito de conseguir se formar, do direito de viver com dignidade. (Lúcia)

Sueli Carneiro (2023) nos ajuda a compreender a profundidade política desse luto. Para ela, as mulheres negras carregam, em seus corpos e trajetórias, a memória das mortes coletivas e das resistências ancestrais. O que Lúcia narra é, portanto, mais do que dor: é um testemunho político. O sonho interrompido se torna o núcleo de uma crítica social que denuncia a estrutura de um Estado que mata lentamente pela bala, pela omissão e pela negação de futuro.

Ao concluir que “nos matam de todas as formas”, Lúcia define, em termos populares e potentes, o que a teoria nomeia como morte social e moral.

• A família e a preservação da memória

O Vinícius não chorou muito pela perda do irmão.
 Ele guardou pra ele, chorava escondido, sabe?
 Mas, de certa forma, colocava pra fora todos os dias.
 Todo dia ele fazia alguma coisa que o conectava com o irmão.
 Hoje, ele já parou mais, porque cresceu, as roupas já não cabem tanto, mas todo dia ele colocava uma peça de roupa do guarda-roupa.
 Ali, um lado é dele e o outro é do irmão.
 Ainda tem roupas do irmão que ele veste, porque é caro, sabe?
 E ele cresceu, tá crescendo muito.
 Muita gente me pergunta:
 “Por que você não se desfaz das roupas?”
 E eu respondo:

“Não, eu sempre usei roupa junto, por que eu vou me desfazer?”
 Pra ele usar a roupa do irmão, era como se o irmão estivesse perto.
 Era trazer a presença do irmão pra ele.
 Eu vejo isso no Vinícius, porque ele também cresceu com essa paixão por futebol.
 Ali, você vê o craque do jogo, o melhor jogador, ele ganhou várias medalhas, vários troféus.
 E ele já conseguiu ir mais longe que o irmão. Eu lembro que ele tem uma foto na internet, com o pé enfaixado, e ele fez um vídeo.
 No vídeo, ele colocou várias frases, e uma delas dizia:
“Irmão, eu consegui. Hoje eu sou visto como o melhor jogador.”
 Eu até registrei isso, postei no Facebook.
 Ele estava com o pé enfaixado, deitado, com a muleta do lado, vestindo a camisa do irmão, de cabeça baixa, chorando de saudade.
 E eu vejo que aquele era um sonho interrompido.
 Ele parou de jogar bola porque, dentro da instituição, viu que quem tinha conhecimento, quem tinha contato, entrava primeiro.
 E isso foi desgostando ele.
 Mas ele dizia:
 “Eu vou lutar, eu vou trabalhar, eu vou juntar dinheiro, pra quando eu fizer 18 anos eu já ter uma moto.”
 E eu percebia: ele queria realizar o sonho do irmão.
 E conseguiu.
 Ele tem uma moto zerada.
 E ele posta isso nas redes sociais.
 Quando conseguiu, ele escreveu:
“Realizei o seu sonho e o meu sonho junto.”
 É difícil isso, né?
 Você tem que honrar a memória.
 E ele honrou.
 Honrou a memória do irmão, porque prometeu que iria conseguir — e conseguiu.
 Com a ajuda da irmã e do meu genro, ele conseguiu comprar a moto.
 E agora, juntos, a gente vai batalhar pra deixar tudo certinho, tudo legalizado.
 (Lúcia)

A narrativa de Lúcia sobre o Vinícius revela a transmissão intergeracional do luto e a transformação da perda em legado. A criança que “chorava escondido” e vestia as roupas do irmão transforma o trauma em ritual cotidiano de lembrança. Esses pequenos gestos: usar as roupas, repetir os sonhos, concretizar o desejo da moto configuram o que Paul Ricoeur (2007) chama de trabalho de memória: a reelaboração simbólica da dor para reconstruir sentido após a perda.

Quando Vinícius narra “realizei o seu sonho e o meu junto”, ele produz o que Judith Butler (2015) denomina luto performativo, o ato em que lembrar o outro é também afirmar a própria existência. O irmão ausente se torna parte constitutiva da identidade do sobrevivente, e o luto deixa de ser paralisante para se tornar força criadora.

Essa continuidade entre memória e vida remete ao conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs (1990): lembrar não é um ato individual, mas social. O gesto do filho carrega a memória da mãe, da família e da comunidade que se recusa ao esquecimento. Na prática, ele age como herdeiro do sonho interrompido, garantindo a permanência simbólica de quem o Estado tentou apagar.

O vínculo entre sonho e resistência, tão evidente na fala, reflete o que Sueli Carneiro (2023) chama de “reconstrução do ser pela memória” uma forma de aquilombamento em que lembrar é resistir. Ao honrar o irmão, Vinícius também honra a mãe e sua luta, reatando o fio da continuidade que a violência tentou romper.

Além disso, o futebol e a moto aparecem como metáforas de liberdade e mobilidade, dois direitos historicamente negados aos jovens negros. Angela Davis (2018) observa que realizar o sonho do outro, no contexto de luta racial, é um gesto coletivo de reparação simbólica: cada conquista pessoal é uma vitória sobre a estrutura que tenta impedir o avanço da juventude negra.

• Lembrança do último adeus

Meu filho saiu de casa dizendo que ia em uma resenha, ali na rua do lado, pra ver o jogo.
 Antes de sair, ele encostou na parede da varanda e falou assim:
 “Mãe, me dá um churrasquinho de coração?”
 Aí eu peguei um palitinho de coração e dei pra ele.
 Eu lembro como se fosse hoje.
 Olhei pra ele e falei:
 “Eu adoro coração.”
 Cerca de uma hora depois, ele morreu segurando o palitinho de coração.
 Isso me marcou muito, sabe?
 Foi quando ele saiu e encontrou com o Victor Oliveira.
 Eles estavam indo juntos pra lá, e foi quando tudo aconteceu.
 Eu ainda falei pra ele:
 “Não demora, não.”
 E ele respondeu:
 “Não, mãe. Tava de chinelo, machuquei a mão lá, foi muito rápido. Não vou demorar não. A gente vai ficar aqui perto, do lado. Ninguém vai sair pra longe, não.”
 Eu disse:
 “Tá bom.”
 E falei de novo:
 “Não demora, não.”
 Aí ele virou pra mim e falou mais uma vez:
 “Não, mãe, não vou demorar não.”
 Ele começou a descer o corredor aqui do lado do Marconi, a casa de cima vai pra baixo.
 E ele parou.
 Virou pra trás, me olhou e fez assim com a mão:
 “Tchau, mãe.”
 Eu respondi:
 “Tchau, meu querido.”
 Ele sorriu.
 E eu ainda falei de novo:
 “Não demora, não, filho.”
 O churrasquinho estava na mão dele.
 Ele virou pra mim de novo e disse:
 “Tchau, mãe. Tchau, pai.”

Sabe... isso acaba comigo quando eu lembro.
 Porque foram os meus últimos momentos com ele.
 A gente tinha uma ligação muito forte.
 Ele tinha muito de mim.
 Eu gostava muito dele.
 A gente era muito apegado.
 Ele me ajudava muito.
 Era um menino muito presente, muito carinhoso. (Joana)

Judith Butler (2015) explica que o luto nos obriga a reconhecer nossa interdependência e vulnerabilidade diante da perda do outro. A fala de Joana traduz exatamente isso: ao narrar os últimos gestos do filho, ela reinscreve o filho na vida, a memória se torna ato de resistência contra o apagamento.

A simbologia do “coração” evoca também o que Maria Rita Kehl (2010) chama de elaboração do trauma pela palavra. Quando Joana revive o momento repetindo as frases do filho, ela transforma o horror em narrativa. O ato de narrar torna-se forma de sobrevivência: “dizer” o trauma é o primeiro passo para reinscrever o vivido na história.

Além disso, o testemunho revela uma dimensão coletiva e política do luto. Como argumenta Sueli Carneiro (2023), cada morte de um jovem negro é também uma ferida na comunidade, o corpo do filho morto é o corpo social violado. Ao contar sua história, Joana se coloca no lugar de quem “fala pelos que foram silenciados.

O gesto de guardar as roupas, de lembrar as palavras, de reviver a cena, aproxima-se do que Veena Das (2007) denomina a vida após a violência: o cotidiano se reorganiza ao redor da dor, e a lembrança se mistura às tarefas diárias como tentativa de restaurar humanidade onde houve desumanização.

A fala de Joana é, portanto, um testemunho de amor, mas também uma denúncia, uma recusa à banalização da morte. O “palitinho de coração” é um ato de memória radical, pois lembra à sociedade que cada corpo negro morto tem um nome, uma casa, uma mãe e um coração.

- **A busca por respostas: Investigações do caso**

Só em 2019... meu filho morreu dia 21 de dezembro de 2018.
 Em 2019 teve morte todo mês — e não foi uma só.
 Teve semana que teve sete mortes.
 Então, foi muita morte ali.
 A gente tem muitas pessoas.
 A Beth mora na parte de baixo, eu moro na parte de cima.
 E só eu estou com a ação judicial contra o Estado.
 Mais ninguém.
 Ninguém tem coragem.

Ninguém quer se envolver.
 Todo mundo tem medo.
 Eu também tenho medo.
 E eu acho que a falta de informação e o medo geram a certeza da impunidade.
 A impunidade vem porque eles falam que não vai acontecer nada.
 São dois fatores:
 saber o que fazer diante da situação e o medo.
 E aí você se cala mais.
 Quando nós estávamos no julgamento, os amigos dele falavam o tempo todo:
 “A gente veio aqui perder nosso tempo, porque isso aí não vai dar em nada.”
 Mas eu falei pra uma menina hoje:
 “Por que não dá em nada? Porque, se a grande maioria fizesse alguma coisa, eles iam entrar numa favela de forma diferente. Iam pensar: ‘Olha só, vamos ter cuidado, porque eu já tô respondendo um processo.’”
 Isso vai consumindo a gente.
 Porque a gente não tem uma resposta da justiça.
 E você vai vendo ali... é uma forma de o Estado matar o nosso sustento.
 E esse Judiciário que a gente tem... ele enterra a gente viva.
 A gente morre de todas as formas.
 Eles continuam matando a gente de todas as formas.
 É esse o sentimento.
 Um sentimento dentro da cobrança — uma autocobrança constante.
 O medo de perder outro filho.
 E, às vezes, você até age de uma forma sufocante com os filhos que estão aqui, por medo de perder de novo.
 Pegaram coisa de bala, pegaram tudo.
 E assim... combinaram a mesma história e foram lá na delegacia contar.
 Mas nunca teria acontecido uma coisa como essa — um tiro só matar dois meninos.
 Mesmo porque eles não tinham o mesmo tamanho, era tudo diferente.
 Aí o caso foi para o Ministério Público.
 Eu mesma levei.
 Coloquei o caso na Defensoria, lá no Rio de Janeiro, porque aqui eu não sabia fazer nada.
 Eu não entendia de nada.
 Não sabia de nada.
 A espera por respostas é o que mais dói.
 Teve o primeiro julgamento.
 Fui eu, os irmãos, o Kleber, meus enteados, todos que viram na hora, familiares, as testemunhas.
 Nós conseguimos essas testemunhas, elas também foram.
 Fizemos nosso depoimento lá.
 Nesse julgamento, o rapaz que auxiliava o juiz falou:
 “Olha, eu tenho certeza de que vai ter júri popular, mas eu não posso falar nada.
 Vocês aguardem.”
 Aí a gente ficou aguardando.
 Quando chegou dezembro, ele determinou que o caso vai a júri popular — mas não marcou data.
 Não tem data até hoje.
 E a gente fica nessa espera, tentando entender o que vai acontecer, porque a gente fica perdido.
 Até porque nem informação a gente tem.
 No caso do meu primeiro filho, por exemplo, o caso nem chegou a virar processo.
 Foi para o Ministério Público e eles arquivaram.
 Nem sei direito o motivo, porque a Defensoria fala de um jeito muito vago.(Mariluce)

A fala de Mariluce é um testemunho contundente da violência institucional e da necropolítica judicial. O assassinato do filho marca o início de um novo tipo de violência: a

violência da espera, da ausência de respostas e da revitimização estatal. Quando ela diz “esse Judiciário que a gente tem enterra a gente viva”, denuncia uma morte que não se dá apenas pela bala, mas pelo silêncio burocrático do Estado.

Segundo Achille Mbembe (2018), a necropolítica não se resume ao ato de matar, mas também ao poder de deixar morrer, administrando quem merece atenção e quem será esquecido. A espera por justiça, nesse contexto, é uma forma de prolongamento da morte um “tempo morto” imposto às mães que buscam reparação.

O medo e a desinformação, destacados por Mariluce, funcionam como instrumentos de controle social. Loïc Wacquant (2001) argumenta que o Estado penal opera em dois níveis: reprime pela força e paralisa pela incerteza. Ao produzir medo e impotência, o sistema judicial impede que as famílias se mobilizem, perpetuando o ciclo da impunidade.

O relato também expõe o que Sueli Carneiro (2023) chama de “racismo institucional da justiça” a seletividade racial que define quais vidas são dignas de reparação. A ausência de processos, o arquivamento dos casos e a morosidade da Defensoria revelam um sistema que nega humanidade às vítimas e às suas mães.

Mariluce, no entanto, não se limita à denúncia: ela traduz a dor em ação política. Ao mover uma ação contra o Estado, ela desafia a lógica do medo e rompe com a inércia que o racismo institucional tenta impor. Seu gesto é um ato de coragem e de memória um modo de manter vivo o nome do filho e de afirmar que a morte dele não será normalizada.

Como observa Angela Davis (2018), a resistência das mães enlutadas é uma das formas mais radicais de luta política: elas se colocam diante do Estado e dizem “vocês não vão enterrar o meu filho em silêncio”. A voz de Mariluce é, assim, tanto uma denúncia quanto uma reivindicação ética, o direito de existir e de ser ouvida.

4. CONCLUSÕES

Eles mataram Pac, mataram Big
 Eles querem matar um mano que resiste
 Eles mataram Pac, mataram Big
 Eles querem matar um mano que resiste
 E nós queremos ser livres!
 E nós queremos ser livres!
 E nós queremos ser livres!
 Nós queremos ser livres!
 Pense no preço que é fazer alguém pensar
 Num mundo onde botam um preço na cabeça de quem pensa
 Eu pensando em milhares e centenas
 O sistema pensando na minha sentença
 Botaram as drogas no meio dos Panteras
 Baixa autoestima no meio das negras
 Maldições em nós por várias eras
 E hoje nós que somos bruxos, feiticeiras
 Malcolm X, eu não tô bem com isso
 Mataram Marielle e ninguém sabe o motivo
 Na real todos sabemos o motivo
 É o mesmo de nenhum dos meus heróis continuar vivo
 E eles falam que nosso som incomoda
 Mas o mundo, ele melhora
 É que nós somos tipo as obras
 E nós sabemos bem como eles são com as obras
 Se os irmãos se unissem
 As guerras entre nós e a gente sumisse
 Depois desse verso, vão me estranhar, é certo
 Mas o que me entenderem vão ver que não é maluquice
 Vou ser caçado, tipo um animal raro
 Tipo um tênis caro, por tirar autoestima dos cria do ralo
 Eles botaram ratoeira, mas não sou rato "
 Botaram cerca, mas não sou gato "
 Mandam tu se calar, nunca abaixe o tom
 No show, nós somos Martin Luther King em Washington
 Manifestações, libertar mentes e pulsos
 Buscando soluções, fim dos choros e soluços
 Vamo derrubar o nome dessas ruas, essas estátuas
 Botar herói de verdade nessas praças
 Se tu se expõe muito (plá!), toma sem cara
 Mas lutamos, (há!) Thomas Sankara
 Minha mãe ora por mim assim que eu saio de casa
 Inimigos oram por eles quando eu saio de casa
 Se isso é um bueiro daqui vamos vazar
 Se é um tabuleiro, avançamos casas
 Eles gostam quando preto dança, grita, chora
 Eles temem quando um preto pensa
 Eu sigo pé no chão, não para que eu não me perca
 É pra dar impulso pro salto, quero ver me pegar
 E o que falavam que era um mundo, eu sabia, não era um terço
 Tipo um bebê que não aguenta ficar no berço
 Cês dão porrada, espera abraço
 Se tudo termina em pizza, que a pizza fique em pedaços
 (BK, 2020)

Me movo através da arte, e foi por intermédio dela que conheci os primeiros espaços de denúncia. O artista BK⁹ sintetiza, de forma genuína, boa parte das discussões que são abordadas

⁹ Abebe Bikila Costa Santos (Rio de Janeiro, 20 de março de 1989) conhecido pelo seu nome artístico BK, é um

neste trabalho. É por meio de sua letra que inicio as últimas considerações deste estudo, pelo viés do genocídio da população negra, que constitui o estopim da mobilização da maternidade negra como forma de resistência.

Quem mata Pac, Big, Marielle e toda a população negra e até mesmo “*um mano que resiste*” é o racismo estrutural que alicerça nossa sociedade e concebe esses sujeitos como não sendo dignos do direito à vida. A única forma de lidar com tal realidade é por meio da resistência, que, dentro da lógica da dominação, é lida como ato de rebeldia e, portanto, passível de punição. Como forma de retaliação, temos a morte e todas as nuances que ela traz. Afinal, todo sujeito é constituído por laços e o ceifamento da vida implica o rompimento desses laços.

O principal e primeiro elo estabelecido em vida é com a figura materna, haja vista que esta é a responsável pela concepção, cuidado e manutenção da vida. Inúmeras são as estratégias de adoecimento da população negra em nosso país. As mulheres negras enfrentam, cotidianamente, a baixa autoestima, a desvalorização de suas identidades e o peso do marcador interseccional de raça e gênero, que as posiciona em situação de vulnerabilidade e silenciamento.

A canção evoca a urgência de “resistir”, “ser livre” e “pensar”, em contraponto a um sistema que busca “punir quem pensa”. Esse enunciado dialoga diretamente com a matriz de dominação e com as categorias de interseccionalidade e agência das mulheres negras.

Quando o autor afirma: “Minha mãe ora por mim assim que eu saio de casa”, ele expressa a dimensão simbólica da maternidade negra em contexto de risco cotidiano. Essa frase conecta-se à realidade das mães enlutadas, à dor e ao cuidado coletivo. São essas mulheres que atuam na linha de frente das lutas por justiça, para que outras mães não passem pela mesma realidade, e para que todas tenham acesso a uma assistência digna e humanizada por parte do Estado.

Falar é resistir. Ressignificar é lutar. Ouvir é acolher.

O que a gente está fazendo aqui agora, que eu olho como se não fosse essa escuta para você fazer um trabalho, mas é um momento que faz essa escuta. Que a gente desabafa, que uma mulher negra está acolhendo a outra aqui, nas suas histórias. São as nossas excrevivências. É isso que eu, porque aqui a gente está escrevendo histórias. A gente está falando em verdade, a gente está falando em justiça, a gente está falando em memória, e isso ressignifica muito dentro do mundo que a gente vive. Então, para mim hoje, dizer que são momentos que eu tenho como felizes é um momento onde eu vejo que você. Me escuta, que você me dá atenção, que você acolhe a minha dor, que você me acolhe e eu me sinto feliz por esse momento. (Lucia)

rapper, escritor e compositor brasileiro considerado um dos nomes mais influentes do cenário do rap brasileiro. Em suas composições apresenta temas como a violência policial, luta contra o racismo, desigualdade social, romances, ancestralidade, boemia e outros.

A violência de Estado pode ser compreendida como toda forma de aniquilação e de limitação dos direitos constitucionais promovida pelo próprio Estado brasileiro e por seus agentes associados. No caso da Chacina da Baixada, foram os próprios agentes públicos representantes do braço armado do Estado, que praticaram os assassinatos. Esses agentes não fundamentaram suas ações na garantia da ordem e da segurança pública, tampouco na preservação da vida; ao contrário, tornaram-se autores diretos de crimes e mortes.

Infelizmente, passados dezenove anos desde a Chacina da Baixada, esse episódio não foi um caso isolado. De lá para cá, as chacinas protagonizadas pelo braço armado do Estado vêm crescendo consideravelmente. Suas vítimas possuem uma “cara” específica: a população negra e jovem. A naturalização da impunidade e da morte de corpos negros tem se tornado parte da rotina social, restando aos familiares especialmente às mães a dor e a responsabilidade de transformar o luto em luta e resistência.

Ao alcançar a etapa conclusiva deste estudo, constata-se que, diante da questão norteadora “De que maneira a violência estatal, especialmente a violência policial, afeta o luto, a saúde emocional e as vivências da maternidade negra, e como o racismo estrutural e a necropolítica sustentam a legitimação social e institucional dessas mortes?”, foi possível evidenciar que o Estado exerce múltiplas formas de violação sobre essas mulheres. Tais violações se manifestam no cerceamento do direito à maternidade, na deslegitimação de suas experiências de luto e na produção de um sofrimento contínuo que as atravessa emocional, social e simbolicamente, reiterando mecanismos necropolíticos que as ferem e as matam em vida.

Os objetivos específicos desta pesquisa foram alcançados de maneira satisfatória. Ao longo do desenvolvimento do estudo e da realização da roda de conversa, foi possível identificar que a violência estatal que incide sobre mulheres negras mães se manifesta por meio de diferentes formas, incluindo violência policial, negligência institucional, violações de direitos e práticas discriminatórias nos serviços públicos. Também foram reconhecidos os impactos emocionais, sociais e econômicos desse conjunto de violências no exercício da maternidade, especialmente no que diz respeito às experiências de perda, luto, criminalização e sobrecarga de cuidados. Ademais, tornou-se evidente a existência de estratégias de resistência, cuidado comunitário e enfrentamento mobilizadas por essas mulheres, as quais incluem práticas de proteção, articulações coletivas e ações de reivindicação de direitos.

Nesse cenário de tensões e conflitos, os coletivos de mães e familiares de vítimas da violência de Estado passam a desempenhar um papel formativo e psicossocial fundamental. Esses coletivos desempenham um papel que, em um cenário ideal, deveria ser assumido pelo

Estado, o qual mais uma vez evidencia seu caráter de abandono ao negligenciar as demandas dessas mulheres e de suas famílias. São esses coletivos que resgatam a autoestima e o sentido de dignidade de mães e familiares que se veem desamparados e dilacerados pela ação truculenta de um Estado que, ao mesmo tempo em que viola o direito à vida, negligencia investigações, banaliza o genocídio e perpetua a impunidade. Vale ressaltar que, a munição que ceifa a vida dos nossos filhos é financiada pelos nossos impostos que alimentam o Estado.

O ponto em comum entre as narrativas que atravessam os coletivos de mães e familiares de vítimas da Baixada Fluminense é a tentativa contínua do Estado de desumanizar e criminalizar as vítimas, retirando-lhes direitos básicos e fundamentais como forma de justificar práticas policiais violentas. Os dados apontados na pesquisa evidenciam que o modo como o racismo opera de forma orgânica na estrutura da sociedade brasileira, sustentando antigas e novas formas de genocídio, nos leva a uma reflexão crítica sobre a importância da produção de conhecimento no campo da assistência social e do cuidado comunitário. Essas práticas, criadas por mulheres negras que viveram a mesma dor, constituem uma rede de acolhimento, reparação simbólica e resistência política.

Os processos de adoecimento aos quais as mulheres negras estão submetidas diferem profundamente daqueles vivenciados por mulheres brancas. Nesse contexto, emerge a necessidade de reconhecer os coletivos de mães e familiares de vítimas da violência de Estado na Baixada Fluminense como espaços de reexistência e aquilombamento.

Ressaltamos aqui que a Academia, nesse sentido, deve constituir-se como um território de escuta e legitimação dessas narrativas, de modo a ecoar as vozes dessas mulheres a partir da perspectiva da escrevivência, conceito formulado por Conceição Evaristo (2005), que propõe a escrita como modo de existência e de denúncia social. Ainda que sejam experiências individuais, tais narrativas carregam reflexões coletivas sobre as estruturas sociais que perpetuam a violência e o racismo.

Outro local de aquilombamento que faz ecoar essas vozes é o dos coletivos e redes de mães, razão pela qual se torna essencial direcionar o olhar analítico a essas formas de organização política. Por meio das pesquisas iniciais, foi possível observar que, apesar dos avanços legais como a Lei Municipal nº 4869/2019, que reconhece o direito à memória das vítimas da violência de Estado, entidades como o Fórum Grita Baixada e o Movimento de Rede de Mães da Baixada apontam que não basta lutar pela memória: é necessário alcançar um patamar político de incidência real sobre as políticas públicas.

A violência de Estado, no contexto brasileiro, deve ser entendida como expressão de uma necropolítica (MBEMBE, 2018), em que o poder de decidir quem vive e quem morre é exercido

seletivamente sobre corpos racializados. O racismo estrutura as práticas institucionais e legitima a morte de jovens negros, convertendo o território periférico em espaço de execução.

Para Sueli Carneiro (2011), essa violência é sustentada por uma lógica de desumanização que se perpetua nas relações de poder, afetando de forma interseccional mulheres negras alvo do racismo e do sexismo. Nesse contexto, a figura da mãe negra emerge como sujeito político central, pois encarna simultaneamente o luto, a resistência e a produção de vida. Através dos relatos das mães que participaram desta pesquisa ficou evidente o nível do fardo que essas mulheres carregam no materno pré e pós morte de seus filhos.

Lélia Gonzalez (1984) já alertava que o racismo à brasileira se manifesta de forma “cordial”, mascarando a exclusão e mantendo a subalternização de corpos e saberes negros. Essa estrutura se reflete na atuação de um Estado que “mata e enterra duas vezes”: ao eliminar fisicamente os jovens negros e ao silenciar suas histórias por meio da impunidade.

O movimento de mães de vítimas da violência do Estado transforma o sofrimento individual em ação coletiva e memória política. É o que Vilma Piedade (2017) define como dororidade: a dor compartilhada entre mulheres negras que se converte em solidariedade e luta. Esse conceito dialoga com o de “escrivência” (EVARISTO, 2005), na medida em que as narrativas dessas mulheres são também formas de escrever e inscrever-se na história.

A resistência dessas mães se articula, portanto, com o que bell hooks (1995) denomina amor como prática de liberdade: um ato político que se opõe à desumanização, pois reafirma o valor da vida negra e a potência da coletividade. Ao transformar o luto em luta, essas mulheres rompem o ciclo do silenciamento e reivindicam a presença política do afeto e da memória.

Desse modo, os coletivos de mães especialmente na Baixada Fluminense são territórios de aquilombamento contemporâneo (RIBEIRO, 2017), onde o cuidado, a denúncia e a ancestralidade se entrelaçam como estratégias de sobrevivência diante da violência estatal e da ausência de justiça. Diante desse cenário, se faz cada vez mais necessário a concretude dos seguintes itens:

- Do estado brasileiro a criação de legislação e da tipificação do crime de desaparecimento forçado de pessoas, de modo que políticas públicas possam ser criadas para enfrentar essa violação gravíssima ao direito humano;
- O fim da violência policial e das ilegalidades e arbitrariedades do estado brasileiro;
- A atuação exemplar e ágil do Ministério Público (MP), responsável pelo controle da atividade policial;
- Que o Estado brasileiro apresente medidas concretas de redução da violência letal (homicídios, latrocínios, lesões corporais seguidas de morte e das mortes provocadas pela ação

policial), bem como, a criação e implementação do uso de tecnologias e mecanismos de transparência e controle da atividade policial como uso de câmeras nos uniformes e viaturas, monitoramento de armas e munições, fortalecimento da perícia criminal e seus profissionais e instauração de perícia independente nos estados onde isso não ocorre;

- Leis e mecanismos mais eficazes contra a atuação das milícias, do crime organizado, e de participação direta ou indireta de gestores públicos em organizações criminosas;
- Das redes sociais como instagram, whatsapp, facebook, instagram, twitter, entre outras, controle e rapidez na identificação de páginas e postagens de promoção de fake news, discursos do ódio, racismo, feminicídio, LGBTfobia, violência política, apologia ao crime e à morte, bem como, os linchamentos virtuais e páginas com lista de pessoas marcadas para morrer;
- Criação e o funcionamento de leis e ações de investimento maciço em educação, cultura, esporte, trabalho e renda, saúde, educação e assistência social;
- Atenção e atendimento público psicossocial e jurídico especializado em violência de estado e desaparecimentos forçados de pessoas e aos familiares das vítimas;
- Medidas de reparação moral e econômica aos familiares das vítimas de violência de estado.

É preciso compreender que o problema da violência no Brasil não será resolvido por meio de operações policiais truculentas, nem pela atuação de agentes despreparados que tratam a população pobre e preta como inimiga. A repressão armada e a lógica do confronto apenas reforçam o ciclo de exclusão e morte que estrutura o Estado brasileiro. Conforme argumenta Silva (2020), a política de segurança pública no país segue pautada por uma herança escravocrata, na qual o controle dos corpos negros e periféricos se tornou um mecanismo de manutenção da ordem racial e social.

No contexto brasileiro, a juventude negra e periférica é o principal alvo dessa política de morte, sustentada por práticas estatais que naturalizam a violência como solução para problemas sociais complexos. Operações em favelas, assassinatos de inocentes e o uso desproporcional da força revelam uma necroeconomia: o Estado investe mais em armamento do que em educação, saúde e políticas de prevenção.

Segundo Almeida (2019), o racismo estrutural é o eixo que organiza as desigualdades no país e define o lugar que cada corpo ocupa na sociedade. Assim, quando o Estado opta por enfrentar a violência com mais violência, ele não está apenas falhando em sua missão de proteger está reafirmando uma lógica histórica de exclusão racial. A guerra às drogas e as operações policiais nas periferias não têm como objetivo garantir segurança, mas controlar e eliminar o que o Estado considera “excedente social”.

Portanto, combater a violência requer investir no cerne do problema: a desigualdade. A falta de educação pública de qualidade, de acesso à saúde, à moradia digna e ao lazer são fatores que produzem vulnerabilidade e reproduzem o ciclo da violência. Como afirma Carneiro (2003), a verdadeira segurança pública nasce do reconhecimento da humanidade do outro, do investimento em políticas que ampliem oportunidades e promovam justiça social.

O presente estudo aponta o quanto se faz urgente substituir a política de morte por uma política de vida. Investir em escolas, creches, cultura, esporte e saúde é mais eficaz e humano do que financiar tanques e fuzis. Uma sociedade que naturaliza o extermínio da sua própria juventude negra está condenada a repetir a barbárie. É preciso inverter essa lógica: nenhum tiro é mais eficaz que um livro aberto, nenhum caveirão mais transformador que uma sala de aula viva.

A produção de um trabalho que discute a maternidade negra e a violência policial possui grande relevância social, pois evidencia como o racismo estrutural atinge de forma profunda as mulheres negras, especialmente no exercício da maternidade. Ao revelar as experiências de dor, resistência e luta dessas mães diante das perdas provocadas pela violência do Estado, o estudo contribui para ampliar o debate público, fortalecer políticas de proteção e garantir que essas vozes historicamente silenciadas sejam ouvidas. Além disso, o trabalho promove a conscientização coletiva, estimulando reflexões sobre justiça, direitos humanos e a urgência de transformar práticas institucionais que perpetuam desigualdades raciais.

A discussão acerca da violação do direito à vida da população negra precisa ser implementada e naturalizada nos espaços formativos e coletivos de discussão como movimentos sociais, escolas, universidades e comunidades. Somente a partir desse diálogo contínuo é possível enfrentar o silenciamento e o apagamento institucionalizado que sustentam a estrutura racista do Estado.

O entrelace entre a violência do Estado e o racismo estrutural deve se tornar pauta constante tanto no campo político quanto na formação docente, de modo que desde a infância seja possível trabalhar, com as crianças, as nuances do racismo que alicerçam essa realidade.

Enquanto não enfrentarmos o cerne da questão racial, continuaremos a desenvolver ações paliativas de remediação, que não tocam a raiz do problema. A luta precisa ser pela construção de espaços formativos críticos e emancipatórios, capazes de desnaturalizar o imaginário social que atribui “menor valor” às vidas negras. Afinal, quanto vale uma vida?

Para compreender verdadeiramente o valor de uma vida, é necessário escutar as vozes das mulheres negras que, historicamente, foram silenciadas, exploradas e desumanizadas. São mulheres que muitas vezes abdicaram da criação direta de seus próprios filhos para cuidar dos

filhos dos brancos, perpetuando uma lógica colonial de servidão que atravessa gerações.

Como destaca Gonzalez (1988), a mulher negra no Brasil ocupa um lugar social marcado pela tríplice opressão de raça, gênero e classe uma condição que a obriga a existir entre o cuidado e o abandono, entre a resistência e a invisibilidade.

Analisar às nuances dessas vidas é mais que um gesto de reconhecimento: é um ato político e epistêmico. A escrevivência rompe com a epistemologia eurocêntrica e inaugura uma nova forma de produzir conhecimento, baseada na vida real das mulheres que escrevem e sobrevivem nas margens do mundo.

Bell hooks (1994) defende que a educação deve ser um “ato de liberdade”, ou seja, um espaço de conscientização e reconstrução coletiva das relações sociais. A formação docente e o ensino precisam assumir a tarefa ética de reconhecer e denunciar as estruturas de poder racistas e patriarcais, que continuam a moldar o imaginário social e a prática institucional no Brasil.

Como reforça Silvio Almeida (2018), o racismo no Brasil é estrutural, o que significa que ele está entranhado nas relações políticas, econômicas e jurídicas do Estado. Por isso, combater o racismo não se resume a mudar comportamentos individuais, mas exige transformações profundas nas instituições e nas práticas educativas.

Nesse sentido, Djamila Ribeiro (2017) destaca a importância de se garantir às pessoas negras o “lugar de fala” o direito de serem reconhecidas como produtoras legítimas de conhecimento. Ao ecoar as vozes das mães negras e enlutadas, este trabalho não fala sobre elas, mas com elas, numa relação ética de escuta e partilha.

O mito da democracia racial opera como dispositivo de apagamento, fazendo com que a população negra conviva com a violência cotidiana e, ao mesmo tempo, seja culpabilizada por ela. Por isso, este trabalho reivindica a arte, a escrita e a educação como instrumentos de insurgência e reexistência. Enquanto o Estado insiste em negar a humanidade de corpos negros, a academia, os coletivos e as redes de mães transformam a dor em ação e a memória em política. A escrita, aqui, cumpre o papel de denunciar, registrar e reconstituir o humano afirmando, em última instância, que vidas negras importam, vidas negras resistem e vidas negras produzem conhecimento.

Faz-se cada vez mais urgente a necessidade de trazermos tais reflexões para todos os espaços formativos, uma vez que, durante a escrita deste estudo, precisamente em 28 de outubro de 2025, com a operação policial realizada nos Complexos do Alemão e da Penha, somam-se mais 121 mães que hoje choram a perda de seus filhos.

Essa realidade reitera que o genocídio da população negra não é um fato do passado, mas

uma política de morte permanente, legitimada por um Estado que escolhe quem deve viver e quem pode morrer. A cada nova operação, renova-se o luto coletivo, e multiplicam-se as vozes das mães que transformam a dor em denúncia e resistência. E a pergunta que fica é: Até quando permaneceremos em uma sociedade na qual corpos negros seguem sendo desvalorizados e submetidos a processos contínuos de desumanização?

REFERÊNCIAS

AFONSO, Maria Lucia; ABADE, Flávia. **A roda de conversa como metodologia de pesquisa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2002.

ALARCÃO, A. C. J. **Sociologia do luto e o protagonismo materno frente à violência de Estado**. São Paulo: Cortez, 2021.

ALARCÃO, A. C. J.; CARVALHO, M. D. B.; PELLOSO, S. M. Mães enlutadas: a vivência da perda de um filho. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 61, n. 4, p. 488–494, 2008.

ALARCÃO, Maria da Glória. **Luto e resistência: mulheres negras e a luta por justiça no Brasil**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2018.

ARAÚJO, L.; SOUZA, G.; SILVA, M. Ubuntu e a solidariedade política nos movimentos de mães: resistência e ancestralidade. **Revista Brasileira de Estudos Africanos**, Porto Alegre, v. 6, n. 12, p. 89–104, 2021.

ATLAS DA VIOLÊNCIA. **Atlas da Violência 2023**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2011.

BATISTA, Vera Malaguti. **Difíceis ganhos fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BK. Gigantes. In: **Poesia Acústica**. Rio de Janeiro: Pirâmide Perdida, 2018.

BORGES, Rosane. **Espelho infiel: o negro no jornalismo brasileiro**. São Paulo: Summus, 2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888. Declara extinta a escravidão no Brasil. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 13 maio 1888.

BRITO, Bianca Maria Santana de. **A escrita de si de mulheres negras: memória e resistência ao racismo**. 2020. Tese (Doutorado) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. **Vida precária: o poder do luto e da violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CALADO, Aline; MARTINS, Edna. **Racismo e resistência: reflexões sobre o negro como sujeito de direito**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

CALDEIRA, Teresa P. R. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 2000.

CABRAL, Sérgio. Declaração sobre políticas de segurança e controle de natalidade. **O Globo**, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <https://oglobo.globo.com>. Acesso em: 31 out. 2025.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Aquilombamento: resistência ancestral e emancipação negra**. São Paulo: Pólen, 2023.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Revista Geledés**, São Paulo, 2003.

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

CENTRO DE DIREITOS HUMANOS DA DIOCESE DE NOVA IGUAÇU (CDH). **Projeto Litigância: o Brasil dentro do Brasil pede socorro**. Nova Iguaçu: CDH, 2020.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRUZ, Maria Helena Santana. **Feminismo e resistência: trajetórias e transformações do movimento de mulheres no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2019.

DAS, Veena. **Life and words: violence and the descent into the ordinary**. Berkeley: University of California Press, 2007.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DINIZ, Débora. **Zika: do sertão nordestino à ameaça global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

DUARTE, Constância Lima; SANTOS, Flávia Rios; FERREIRA, Márcia. **Vozes negras e feminismos decoloniais**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivências: literatura, afro-brasilidade e resistência**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivências e outros ensaios**. Belo Horizonte: Pallas, 2007.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o dicionário da língua portuguesa**. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FONSECA, João José Saraiva da. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2023**. São Paulo: FBSP, 2023.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Medo e violência nas escolas públicas do Rio de Janeiro**. São Paulo: FBSP, 2024.

FÓRUM GRITA BAIXADA. **Relatório de atividades 2023: violência letal e direitos humanos na Baixada Fluminense**. Nova Iguaçu: Fórum Grita Baixada, 2023.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FRANCO, Marielle. **UPP: a redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro**. 2014. Dissertação (Mestrado em Administração Pública) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FRIEDAN, Betty. **A mística do feminino**. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.

FUNDO BRASIL DE DIREITOS HUMANOS. **Relatório de projetos apoiados: 2019–2022**. São Paulo: Fundo Brasil, 2022.

FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (UNICEF). **Relatório sobre homicídios de crianças e adolescentes no Brasil**. Brasília: UNICEF, 2023.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: LUZ, Madel (org.). **O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GRUPO DE ESTUDOS DOS NOVOS ILEGALISMOS (GENI-UFF). **Chacinas policiais: levantamento de operações e letalidade no Estado do Rio de Janeiro (2007–2021)**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2022.

HARAWAY, Donna. Saberes situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7–41, 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.

HOOKS, bell. **Teaching to transgress: education as the practice of freedom**. New York: Routledge, 1994.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA); FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Atlas da Violência 2023**. Brasília: IPEA; FBSP, 2023.

INSTITUTO DE PESQUISA E MEMÓRIA PRETOS NOVOS. **Boletim Direito à Memória e Justiça Racial**. Rio de Janeiro: IPN, 2019.

INSTITUTO DE SEGURANÇA PÚBLICA (ISP-RJ). **Relatório de indicadores de letalidade violenta**. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

INSTITUTO DE SEGURANÇA PÚBLICA (ISP-RJ). **Relatório de indicadores de letalidade violenta**. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro, 2022.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão: a atualidade das depressões**. São Paulo: Boitempo, 2010.

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

LEWIS, Helen Block. **Shame and guilt in neurosis**. New York: International Universities Press, 1971.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Psicologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1998.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MUNIZ, Jaqueline. Segurança pública tem cor, classe e território. **Revista Fórum**, São Paulo, 2020.

NOVA IGUAÇU. Lei Municipal nº 4.869, de 22 de outubro de 2018. Institui, no calendário oficial do município, a Semana de Luta de Mães e Familiares Vítimas da Violência. **Diário Oficial do Município**, Nova Iguaçu, 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris: Assembleia Geral das Nações Unidas, 1948. Disponível em: <https://www.un.org>. Acesso em: 31 out. 2025.

PARKES, Colin Murray. **Luto: estudos sobre a perda na vida adulta**. São Paulo: Summus, 1998.

PATTERSON, Orlando. **Slavery and social death: a comparative study**. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

PEÇA TEATRAL. **Luísa Mahin: eu ainda continuo aqui**. Direção de Édio Nunes. Produção: Cyda Moreno, Rio de Janeiro, 2022.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989.

QUINTELA, Nádia. **Mães indesejáveis: o controle do corpo e da reprodução das mulheres negras**. Salvador: EDUFBA, 2021.

RAMOSE, Mogobe B. **African philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999.

REDE DE COMUNIDADES E MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA. **Dossiê dos 15 anos da Chacina da Baixada**. Rio de Janeiro: Rede de Comunidades, 2020.

REDE DE MÃES E FAMILIARES DA BAIXADA. **Material de divulgação da Semana de Conscientização 2024**. Nova Iguaçu: Núcleo de Atendimento a Mães e Familiares Vítimas de Violência, 2024.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RIO DE JANEIRO (Estado). Decreto nº 41.931, de 19 de março de 2009. Dispõe sobre o Sistema Integrado de Metas e Acompanhamento de Resultados. **Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, 20 mar. 2009.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Estatuto dos Policiais Militares do Estado do Rio de Janeiro**. Lei nº 443, de 1º de julho de 1981.

RIO DE JANEIRO. **Relatório da Chacina da Baixada: Comissão de Direitos Humanos da Alerj**. Rio de Janeiro: Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, 2005.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2002.

SAWAIA, Bader Burihan. **As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71–99, 1995.

SEGATO, Rita Laura. **La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

SILVA, D. A. Segurança pública e racismo estrutural: o legado colonial na política de extermínio das periferias. **Revista Direito e Sociedade**, v. 17, n. 3, p. 201–220, 2020.

SOARES, Luiz Eduardo; ATHAYDE, Celso. **Cabeça de porco**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.

SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

TANGNEY, June Price; DEARING, Ronda L. **Shame and guilt**. New York: Guilford Press, 2002.

TELLES, Vera. **A cidade nas fronteiras do legal e ilegal**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TRUTH, Sojourner. **Ain't I a woman?** Discurso proferido na Convenção dos Direitos da Mulher, Akron, Ohio, 1851.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

WACQUANT, Loïc. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

WACQUANT, Loïc. **Os condenados da cidade: estudo sobre a marginalidade avançada**. Rio de Janeiro: Revan, 2001.

WACQUANT, Loïc. **Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

WARSCHAUER, Cecília. **A roda e o registro: uma parceria entre diálogo e escrita na formação de educadores**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.